Université de Franche-Comté

École doctorale « Langages, Espaces, Temps, Sociétés »

Thèse en vue de l'obtention du titre de docteur en

Philosophie

Les rapports collectifs à l'environnement naturel : un enjeu anthropologique et philosophique

Présentée et soutenue publiquement par

Pierre CHARBONNIER

Le 25 novembre 2011

Sous la direction de M. le Professeur Stéphane HABER

et la co-direction de M. le Professeur Thierry MARTIN

Membres du jury :

Philipe DESCOLA, Professeur au Collège de France, Directeur d'études à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales

Stéphane HABER, Professeur à l'université Paris Ouest-Nanterre-La Défense

Bruno KARSENTI, Directeur d'études à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, rapporteur

Frédéric KECK, Chargé de recherches au CNRS

Catherine LARRÈRE, Professeur à l'université Paris I-Panthéon-Sorbonne, rapporteur

Thierry MARTIN, Professeur à l'université de Franche-Comté

Mes remerciements vont d’abord à Stéphane Haber, qui a toujours su être à la bonne distance au cours de ces trois années de recherches. Ni trop présent ni absent, c’est à lui que je dois d’avoir pu mener ce travail avec la confiance qu’il n’a jamais cessé de m’accorder. À Thierry Martin, je dois d’avoir bénéficié de conditions de recherches idéales à l’Université de Franche-Comté.

J’ai eu la chance d’entrer dans le monde académique de la meilleure des façons, entouré par l’équipe du laboratoire Logiques de l’Agir et du département de philosophie de l’Université de Franche-Comté. Le séminaire “Nature et Société” a accueilli mes premiers travaux, et je conçois les pages qui suivent comme une contribution à cette réflexion collective. Je pense tout particulièrement à Vincent Bourdeau, Frédéric Brahami, Arnaud Macé, et Hervé Touboul, mes compagnons du “Petit Bar”, qui ont conjugué avec excellence l’esprit de camaraderie à la rigueur scientifique.

Mes recherches ont été ponctuées par de nombreuses rencontres, parmi lesquelles certaines sont devenues déterminantes. Bruno Karsenti, avec qui j’ai pris le tournant de la philosophie des sciences sociales, Frédéric Keck, qui m’a aidé à penser le dialogue entre philosophie et anthropologie, Catherine Larrère, qui m’a ouvert la voie de la philosophie de l’écologie, et enfin Philippe Descola, dont les travaux ont été à l’origine de cette entreprise. Cela n’est pas un hasard si c’est d’abord à leur examen que je présente mon travail.

Le travail de thèse est heureusement aussi l’occasion de rencontres amicales. Je pense aux doctorants de Besançon, et notamment à mon compère Jean-Pierre, aux participants des journées de philosophie sociale, à Gildas et Jan qui m’ont aidé à les organiser. Je pense aussi à mes amis du Laboratoire d’Anthropologie Sociale, qui ont su accueillir parmi eux un philosophe en exil.

Mes pensées vont enfin à tous mes proches, mes amis et ma famille, à tous ceux qui sont là sans que l’on sache au juste ce qu’on leur doit, si ce n’est d’être là.

Introduction

Les recherches qui suivent portent sur les rapports collectifs à l'environnement naturel, et plus précisément sur l'apport des théories anthropologiques à leur compréhension philosophique. Ce point de départ doit être conçu moins comme un simple thème que comme un véritable problème, puisque ces relations ne forment pas une dimension de l'existence collective qui va de soi, et qu'il suffirait de décrire fidèlement pour en saisir le fonctionnement. On aurait tort, en effet, de céder à une représentation intuitive qui verrait une asymétrie fondamentale entre d'une part des rapports sociaux intégralement livrés à la contingence historique et à la libre création de conventions, et de l'autre l'inscription de ces relations sociales dans un environnement donné, avec ses caractéristiques et ses contraintes propres – ou pire, qui verrait là deux mondes dont la rencontre n'est qu'accessoire. Bien au contraire, les liens qui se nouent entre un groupe humain et son milieu naturel affectent de l'intérieur la façon dont il se construit, ainsi que l'idée même que l'on se fait, dans ce groupe, de l'appartenance à une telle entité. Et réciproquement, le déploiement des activités humaines dans un milieu naturel participe pleinement d'une dynamique écologique dont elles sont des facteurs à part entière. L'histoire de la nature et celle des hommes sont donc intimement liées ; cela, nous le savons au moins depuis les traités hippocratiques sur les climats, Alexandre von Humboldt en a livré plus tard un tableau magistral, et des études plus récentes nous le rappellent encore[1].

Mais si l'intuition d'une intimité entre les hommes, leur condition, le déploiement historique de leurs actions, et l'environnement, les lieux, les plantes et les animaux qui le peuplent, est largement partagée par la tradition intellectuelle dont nous sommes les héritiers, l'analyse de ses implications sociales et conceptuelles a sans doute tardé à livrer tous ses enjeux. Ce décalage entre la description d'un fait et la prise de conscience d'un

[1] Pour Hippocrate, voir le traité *Airs, eaux, lieux*, trad. P. Maréchaux, Paris, Payot, 1996, et notamment à partir du paragraphe 12 la comparaison des peuples en fonction des climats ; pour Humboldt, voir *Kosmos*, Stuttgart, Gotta'scher Verlag, 1845-1862 ; actuellement, ce sont certainement les travaux de J. Diamond qui illustrent le mieux pour un large public ce regard sur les sociétés humaines, en particulier *De l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Gallimard, 2006.

problème a sans doute des raisons multiples, historiques tout autant qu'intellectuelles, mais c'est bien lui qui fournit à notre réflexion un de ses appuis essentiels, puisque avec lui apparaît l'occasion d'une réflexion historique et critique destinée à en saisir la portée. La dimension écologique de la vie sociale implique en effet des processus qui ne sont ni aveugles, ni linéairement déterminés : l'appropriation intellectuelle et pratique du milieu naturel fait partie intégrante des phénomènes que l'on peut qualifier, au sens le plus large, de sociologiques – autrement dit, où se joue la production de cette réalité qu'est le social et des formes de conscience qui l'accompagnent. Les possibilités et impossibilités liées à la configuration toujours singulière de l'environnement creusent l'espace où viennent se loger des choix intellectuels, techniques, économiques, politiques, ainsi que des trajectoires historiques elles aussi singulières. D'une manière ou d'une autre, il faut donc pour faire société prendre en charge la nature : autrement dit, c'est l'épaisseur même de la réalité sociale qui est parcourue par la nécessaire référence collective à la nature, formant ainsi à la fois une dynamique constitutive et un indéniable paradoxe. De cette idée découle l'orientation du regard qui sera ici la nôtre, et qui consiste à prendre pour objet ce qui circule entre nature et société plutôt que l'un ou l'autre de ces deux grands massifs consacrés par la langue, et en un sens qui reste à déterminer, par la philosophie, les sciences sociales, et sans doute plus généralement notre culture elle-même. Or l'espace problématique associé à la reconnaissance et à la compréhension de ces processus est à la fois vaste et très difficile à arpenter, tant les incertitudes, les tensions et les obstacles y sont nombreux : que ce soit du côté de la philosophie ou des sciences sociales, les relations collectives à l'environnement naturel constituent une question vive, au sens où elle alimente la réflexion, mais aussi où elle reste largement irrésolue.

Il faut immédiatement ajouter que ces questions possèdent en quelque sorte un double-fond. En effet, l'idée même de nature, en tant que produit intellectuel singulier, joue un rôle essentiel dans l'histoire et la structure générale des relations socio-environnementales chez les sociétés qui l'ont manipulé ou la manipulent encore. Sans s'engager de manière trop abrupte sur ce sujet, on peut déjà indiquer que ce rôle est à entendre en deux sens : l'un actif, puisque la catégorie de nature oriente tout à la fois la pensée et l'action en leur fournissant un cadre de formation, d'expression et d'interprétation ; l'autre passif, puisque, en tant que catégorie, elle est également le produit d'une histoire culturelle singulière. En dépit de ce qu'il peut avoir de précaire, le grand récit évolutif des sociétés humaines permet de donner une première approche de ces relations entre l'idée de nature et les rapports à l'environnement. Le développement de sociétés agraires et pastorales, laissant derrière lui la mosaïque des sociétés de chasseurs-cueilleurs

paléolithiques, s'est en effet accompagné de profondes transformations matérielles et institutionnelles : rendue possible par le dégagement d'excédents agricoles et de stocks réguliers, l'apparition de catégories sociales libérées du travail de subsistance correspond aussi à l'émergence d'un travail intellectuel spécialisé, c'est-à-dire de ce que l'on peut appeler au sens le plus général la science. Or c'est dans ce cadre qu'a pu prendre forme une conception de la nature comme ensemble de phénomènes et de processus distincts, qui d'un point de vue historisant fait écho aux processus matériels qui lui sont contemporains : à la mise sous tutelle d'une nature maîtrisée, encadrée, domestiquée par la technique et les institutions qui l'accompagnent, correspondrait ainsi l'ébauche d'une objectivation et d'une séparation intellectuelle, pendant théorique d'un mouvement technique et économique. La philosophie, en tant que lieu d'élaboration et de discussion privilégié de cette idée dans le contexte de la Grèce ancienne, se trouve donc directement impliquée, comme forme de savoir et comme réalité sociale, dans cette trajectoire globale : loin de n'être que le lieu d'élaboration de cette idée au destin si crucial, sa consistance historique même a affaire à la nature, et aux voies par lesquelles les hommes se la sont appropriés[2].

Pour le dire autrement, l'idée de nature est tout aussi peu évidente que ne le sont les relations générales entre une société et son milieu elles-mêmes, et cela dans la mesure où elle est partie prenante, dans un contexte particulier, de la construction de ces relations. Cette intrication entre un concept et son contexte historique et social de formation laisse se profiler une interrogation symétrique sur le statut des sociétés restées étrangères à cette catégorie – et qu'à l'encontre d'un récit évolutif trop unilinéaire on doit bien prendre en considération : qu'en est-il chez elles de la prise en charge collective de l'extériorité naturelle ? Que peut bien signifier être « étranger » à l'idée de nature ? Et qu'est-ce que cette altérité nous dit des choix qui ont été les nôtres ? Né dans le sillage de la philosophie, le projet d'une science des sociétés humaines, et notamment de la science comparative qui se donne pour tâche de répondre à ce type de questions, c'est-à-dire l'anthropologie, s'est trouvé impliqué dans ces discussions d'une manière particulièrement cruciale. En effet, la pensée sociale qui structure l'anthropologie entretient encore, et de manière très profonde, des liens avec le partage des continents naturels et culturels. D'abord, parce qu'en se donnant le « social » pour objet, elle semble conférer un ancrage scientifique à l'intuition d'une autonomie des affaires humaines ; ensuite parce qu'elle emprunte à la philosophie une bonne partie de son bagage épistémologique ; et enfin parce qu'elle apparaît dans un contexte de modernité conquérante, où le contrôle des hommes et la mobilisation des

[2] Sur l'idée selon laquelle la philosophie a partie liée avec les mouvements économiques et cosmologiques de son temps, voir J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les grecs*, Paris, La Découverte, 1990.

ressources anime la dynamique historique en Europe et partout dans le monde. Autant dire que l'approche anthropologique des relations collectives à l'environnement naturel représente un chantier complexe autant que prometteur : d'abord parce qu'elle doit répondre au défi en soi épineux d'une problématisation des rapports sociaux dans leur lien à l'extériorité naturelle, ensuite parce qu'elle hérite de l'enjeu conceptuel lié au rôle que l'idée de nature joue dans ces relations, et enfin parce qu'elle se confronte à des réalités sociales susceptibles d'opposer à nos habitudes de pensée les plus fermes résistances, en refusant apparemment de recourir à cet outil intellectuel[3].

L'exploration de ces enjeux passe par trois axes directeurs, à la fois problématiques et méthodologiques, que sont le statut d'une histoire critique des sciences humaines, la reprise philosophique du comparatisme anthropologique, et l'interrogation sur la pertinence actuelle de l'idée de nature et du naturalisme.

L'histoire philosophique des sciences humaines

Le terrain investi par notre réflexion est d'abord celui de l'histoire des sciences humaines et sociales[4]. À travers cette expression, et suivant en cela une tradition interprétative de mieux en mieux affirmée, nous souhaitons faire résonner trois significations principales.

Ces disciplines correspondent d'abord au développement de savoirs nouveaux, dont la valeur repose de manière finalement assez évidente sur leur positivité : que ce soit à propos du langage, des échanges économiques, des techniques ou encore de domaines apparemment plus ponctuels comme la parenté, les sciences de l'homme apportent une contribution positive à la connaissance de leur objet, et ce en répondant de manière moins rare qu'on ne le pense parfois aux critères d'une science cumulative. Avec ces disciplines, on en sait véritablement plus qu'auparavant sur l'homme et la société, et il ne s'agit pas que d'une « vision du monde ». Mais les sciences humaines peuvent également être définies comme un mode de connaissance, ou une rationalité particulière. « Faire science », dans le

[3] L'ouvrage de P. Descola, *Par delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005 (désormais noté *PDNC*) constitue un cas exemplaire de prise en charge de ces enjeux, et c'est à ce titre qu'il représente une ressource essentielle pour notre réflexion.

[4] En dépit des nombreux travaux sur ce sujet, il reste difficile de déterminer de manière arrêtée une signification exacte pour les notions de « sciences humaines » et « sciences sociales ». La première a de l'avis général une extension plus large, incluant par exemple la psychologie, la linguistique ou l'économie, alors que la seconde se concentre sur la sociologie et ses dérivés. Ajoutons que dans le cas de l'anthropologie, l'ambition d'une science humaine passe justement par la voie du social, ce qui tend à confondre les deux termes. Dans les pages qui suivent, nous utiliserons ces deux expressions sans leur faire porter de valeur distinctive cruciale.

cadre de ces disciplines, ne signifie pas tout à fait la même chose qu'en physique ou qu'en mathématiques – ce qui ne signifie pas que toutes les sciences naturelles se ressemblent – non seulement parce que leur objet, l'homme et la société, les détermine comme sciences, mais aussi parce qu'elles sont liées à toute une série de procédures d'observation et d'objectivation qui leurs sont propres, et qu'elles discutent sans cesse. Entre les données, le terrain, et la restitution d'une synthèse à la fois descriptive et théorique, le rapport est extrêmement étroit, et c'est de cette complexité que l'idée de mode de connaissance permet de rendre compte. Au fond, les sciences humaines imposent à leur étude philosophique de ne s'en tenir ni à une perspective simplement épistémologique, pour laquelle les outils analytiques auraient leur consistance propre, ni à une approche naïvement objective. En tant que mode de connaissance, ce corps de savoirs est cette fois une réalité historique, c'est-à-dire qu'il est apparu à un moment précis, et qu'il est susceptible de disparaître. Enfin, les sciences humaines sont des réalités profondément politiques. Là encore, cela n'écarte pas toute dimension politique des sciences naturelles, mais permet d'insister sur le fait que ces savoirs n'ont pas seulement un ancrage, ou des conditions politiques de réalisation et de circulation[5], mais sont plus radicalement des acteurs politiques à part entière. L'émergence du projet scientifique des sciences sociales entre en écho avec les transformations historiques majeures qu'ont connu les sociétés occidentales au cours du long XIX^{e} siècle[6], et cela de façon tout à fait singulière. En effet, la restitution scientifique du social dans sa consistance objective s'accompagne alors d'une intention critique affirmée, quoique diversement orientée : dire ce qu'il en est du social en sa nature, c'est immédiatement développer un discours sur les conditions de la convenance historique entre la réalité et l'idée.

Du point de vue de la trajectoire historique et scientifique de la modernité européenne, l'apparition de ces sciences constitue ainsi un événement à part entière, mais dont la portée a peut-être été plus accusée en France qu'ailleurs, puisqu'elle est associée au segment historique de l'héritage de la Révolution et de la construction de la République[7]. Ce que l'on peut appeler le problème philosophique des sciences humaines a pu être ainsi formulé de manière synthétique :

---

[5] L'analyse des conditions historiques et institutionnelles dans lesquelles sont apparues les sciences humaines ne relève pas de la pure trivialité, mais elle présente toujours le risque d'écraser le fait qu'il s'agisse précisément de réalités à la fois historiques, c'est-à-dire déterminées, et porteuses d'une positivité. Dans le cas de l'anthropologie, cette approche s'est parfois heurtée à ce genre de limites. Voir par exemple, H. Kuklick (éd.), *A new history of anthropology*, Oxford, Blackwell, 2008.

[6] Sur ces relations, et notamment sur l'héritage de la Révolution Française, la référence reste R. Nisbet, *La tradition sociologique*, Paris, PUF, 2005.

[7] Cela n'est qu'une des raisons expliquant notre focalisation sur le contexte scientifique français. Il faut admettre que ce choix a également quelque chose de contingent, ou de « réaliste », dans la mesure où il permet de limiter le domaine exploré.

> En posant à nouveaux frais la question de l'unité du corps social, à partir des transformations provoquées, d'un côté, par la division croissante du travail, avec la séparation fonctionnelle et les conflits qu'elle engendre, de l'autre, par la rupture dans l'ordre des croyances et des représentations que l'ancien système parvenait à maintenir, les analyses portant sur la société se sont développées sous l'égide de la science, parce qu'elles se sont d'abord posées comme l'élucidation d'une réalité *naturelle*. En cela, elles marquaient fortement leur opposition aux conceptions contractualistes et à l'artificialisme dont avait hérité la pensée révolutionnaire et dont les limites paraissaient avoir été suffisamment éprouvées. La société – ou plutôt le *social*, pour utiliser un adjectif substantivé qui devait progressivement servir à désigner ce niveau de réalité autonome conçu à la manière d'un règne naturel – s'engendre d'elle-même, et n'est réductible ni à une décision concertée des individus, ni à un acte émanant de l'autorité incarnée dans l'État. À ce titre, elle se dérobe au questionnement politique traditionnel pour s'affirmer comme objet de science, réalité *sui generis* dont les lois de fonctionnement ont à être éclairées positivement et dont les régularités phénoménales doivent être dégagées.[8]

Largement détaché de l'interrogation classique sur la souveraineté politique et les fondements de l'association libre, le social apparaît comme un domaine empirique autonome, susceptible d'être arpenté selon l'ordre de ses règles propres. Et ce nouvel objet, dont la formulation s'affirme chez A. Comte après avoir été ébauchée chez Saint Simon, est massivement défini par l'espace intérieur qui le structure, l'espace au sein duquel un ensemble de rapports trouvent le lieu de leur réalisation. Le social, c'est donc d'abord ce milieu où les relations entre hommes s'inscrivent et prennent une épaisseur qui mérite d'être nommée politique : avant même que ne soient posées les questions de l'autorité, de la hiérarchie, ou du pouvoir dans leur légimitité, le social permet de saisir le principe même qui attache les hommes les uns aux autres, et qui les associe dans une condition et un destin communs.

Mais comme les travaux des penseurs du social en témoignent, et comme la réflexion de B. Karsenti le suggère, le social possède un second visage, par lequel il se tourne vers le monde extérieur. Au delà du truisme consistant à noter que la société n'existe pas sans la nature, la constitution du problème social elle aussi engage une méditation sur ces liens qui rompent avec l'intériorité sociologique ordinairement conçue. La mobilisation des richesses, le développement de l'industrie, la division du travail, mais aussi de manière plus discrète la réflexion sur l'hygiène, le climat ou l'usage des sols, tous ces éléments participent de la démarche intellectuelle des sciences humaines à l'époque de leur invention : loin d'être réduite à une fonction d'entourage, la nature, dès lors qu'elle est parcourue, transformée, appropriée, s'impose en effet comme un point d'appui incontournable pour identifier la dynamique sociale elle-même. Plus largement qu'à l'ancrage matériel des communautés

[8] B. Karsenti, « Le problème des sciences humaines », *Archives de philosophie*, vol. 63, n°3, 2000, p. 445.

humaines, cette nature sociale renvoie aussi aux représentations, aux valeurs et aux images que l'esprit collectif édifie non seulement pour se faire une idée de cet ancrage, mais aussi pour l'actualiser sous la forme de principes normatifs. La science sociale implique donc toute une cosmologie, que l'intériorité présumée des « rapports sociaux » n'entame jamais complètement : autoproduite comme une réalité distincte, la société est en même temps, et paradoxalement, tournée vers le monde naturel. Pour reprendre la tripartition proposée plus haut, les sciences humaines et sociales ont ainsi partie liée avec des savoirs portant sur le monde extérieur, elle supposent également une problématisation des rapports collectifs à l'environnement naturel, et leur portée politique est enfin indissociable des formes de prise en charge pratique et intellectuelle de la nature qui en sont contemporaines.

L'intrication du naturel et du social demeure au XX^{e} siècle un enjeu majeur pour ces disciplines, et la figure de Durkheim joue à cet égard un rôle pivot. L'institutionnalisation et la disciplinarisation de la sociologie qui s'organise sous son égide conserve et développe l'idée d'une intériorité foncière des faits sociaux, ne serait-ce que pour découper dans le monde un domaine qui lui serait réservé. Mais dans le même temps, l'intervention du naturel dans le social va prendre une nouvelle dimension, que l'on peut rapidement identifier de deux manières. D'abord, à travers l'importance grandissante accordée aux sociétés dites primitives, qui apparaissent très vite comme des communautés dont la différence tient au moins autant à leur manière de se rapporter au monde qui les entoure qu'à leur organisation sociale. Et ensuite, à travers l'effet de révélation que l'étude de ces sociétés provoque, et qui permet de jeter sur la modernité occidentale un regard nouveau : l'évidence avec laquelle s'imposait notre rapport à la nature est en effet profondément dénoncée par ces mondes, qui désignent l'armature institutionnelle de ces relations comme une construction tout à fait contingente, voire même dotée d'un caractère d'exception. En effet, l'apparition des problématiques du totémisme et de l'animisme, où se concentrent ces enjeux, témoigne de la fascination des sciences humaines pour les systèmes de pensée apparemment indifférents au partage du naturel et du social. Qu'ils soient interprétés comme des erreurs natives de l'entendement humain ou comme des solutions précaires à l'exigence d'une mise en ordre du monde, ces systèmes ont ainsi joué le rôle de catalyseurs pour la raison anthropologique : avec eux, il devient clair que les modes de pensée et l'organisation des hommes vont de pair, et que l'altérité de ces systèmes alors dits « primitifs » tient en bonne partie à la façon dont la nature est considérée. Cette relance de la question de la nature par les sciences humaines, et plus particulièrement par l'ethnologie et l'anthropologie, s'orchestre dans les deux ouvrages qui composent la colonne vertébrale des analyses qui suivent, et que sont *Les formes élémentaires de la vie religieuse* et *La pensée sauvage*, de

Claude Lévi-Strauss[9]. Ces œuvres qu'un demi-siècle exactement séparent, et que l'on distingue souvent – de manière en partie justifiée – par leurs méthodes et par les notions qu'elles mettent en avant, peuvent aussi bien être conçues comme jumelles : dans leurs principes théoriques fondamentaux, dans l'exigence de rationalité qu'elles manifestent, mais aussi pour ce qui nous concerne à travers le souci commun pour la dépendance symbolique à l'égard de la nature, elles entrent en écho de façon très étroite. L'une comme l'autre permettent de voir dans la question de la nature autre chose que les simples rapports ponctuels qui se nouent entre des hommes et des animaux, des plantes, des espaces ou des ressources, mais plus profondément un enjeu qui traverse la réalité sociale dans toute son épaisseur.

L'histoire de cette science sociale qu'est l'anthropologie permet donc de poser la question de la nature non pas seulement comme un enjeu épistémologique, c'est-à-dire comme une construction théorique justiciable d'une opposition entre vérité et erreur, mais plus profondément comme une interrogation qui entretient avec la réalité dans laquelle elle se déploie une relation problématique, qui à la fois exprime un mode de traitement du monde naturel propre à une séquence historique, et le met en tension. C'est pour cette raison que l'histoire de l'anthropologie que ce travail est en partie est avant tout une histoire critique : la conception des rapports entre l'administration des hommes et l'administration de la nature possède une consistance intellectuelle très forte qu'il s'agit de capter et de clarifier, mais dans la mesure où elle ne s'appartient pas entièrement, et où elle est en bonne partie animée par des formulations paradoxales, sa reprise philosophique doit rendre compte de ces décalages, voire de ces impasses. De ce point de vue, et en dépit du paradoxe que cela peut représenter, il faut faire l'hypothèse que la nature et l'idée de nature jouent dans l'histoire des sciences sociales un rôle clé. Écrire cette histoire, c'est-à-dire retracer les étapes de leur construction et les enjeux scientifiques qu'elle recouvrent, doit donc passer par ce moment conceptuel apparemment « négatif », mais qui n'est tel que dans la mesure où il contribue activement à la formation de leur cohésion propre : l'intelligibilité des sciences humaines et sociales tient en bonne partie à l'attention accordée au sort qu'elle réservent à la nature, à ses conceptions et à ses usages, et cela à tel ou tel point de leur développement, et dans tel ou tel de leurs registres thématiques. C'est là du moins l'un des aspects de ces savoirs qui ont été laissés de côté par les études existantes, et c'est un des paris analytiques que l'on voudrait faire ici que de combler en partie ce manque.

[9] É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1960, désormais noté *Formes* ; C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, désormais noté *PS*.

Philosophie et anthropologie

En spécifiant à l'intérieur du champ des sciences humaines et sociales un intérêt plus particulier pour l'ethnologie et l'anthropologie[10], il ne s'agit pas simplement de focaliser notre attention historique et critique sur une discipline singulière. C'est en effet un dialogue plus direct entre philosophie et anthropologie que nous souhaitons nouer ici, c'est-à-dire un examen du potentiel conceptuel de la seconde, et de sa capacité à altérer des habitudes de pensée, et peut-être une tournure intellectuelle générale, inscrites dans la première.

Il est communément admis que l'anthropologie, comme discipline scientifique, a des racines, ou un arrière-plan philosophique. Ces origines remontent sans doute aussi loin que la philosophie elle-même, et c'est pour cette raison que la démarche consistant à en tracer les contours a quelque chose de délicat : soit on insiste sur la vision de l'homme véhiculée par l'anthropologie, et alors elle pourra se confondre avec certains éléments propres à la philosophie[11], soit on insiste sur sa formation institutionnelle et ses pratiques d'observation, et elle en semblera totalement disjointe. Il est tout aussi courant de souligner la spécificité de l'école française d'anthropologie, peuplée d'anciens philosophes tentant par divers moyens d'effacer les traces de leur formation intellectuelle – trahissant par là même son importance. Mais de ce côté aussi, rien d'essentiel n'apparaît quant aux relations effectives entre philosophie et anthropologie : l'idée que s'en font leurs acteurs ne présage pas de leur teneur, et surtout, ce n'est pas pace qu'un anthropologue a un passé de philosophe que son travail possède une dimension philosophique, et réciproquement. Enfin, on pourra invoquer le compagnonnage entre certains « grands philosophes » et l'anthropologie : Bergson lisant Durkheim et Lévy-Bruhl dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, Merleau-Ponty lisant Mauss et Lévi-Strauss dans *Signes*, ou encore M. Gauchet rendant plus récemment hommage à P. Clastres. Mais là encore, même si nous serons amenés à rencontrer certaines figures de cette connivence, le problème n'est pas de faire l'histoire de ce que les philosophes ont dit des anthropologues, ni même d'identifier un parallélisme entre la trajectoire historique de ces deux disciplines. Car en réalité, si l'on y regarde d'assez près, c'est surtout l'ignorance des philosophes en matière d'anthropologie qui prédomine, une

[10] Là encore, il n'est pas utile d'arrêter une acception définitive pour chacun de ces termes. L'ethnologie renvoie plutôt à l'étude régionale d'une culture ou d'un groupe de cultures apparentées, et l'anthropologie à la synthèse comparative qui peut en être dégagée, mais il ne s'agit là que d'une tendance. En contexte français, on a longtemps préféré parler d'anthropologie pour éviter la connotation « collectionneuse », voire coloniale, de l'ethnologie, mais ce terme évoquant aujourd'hui de plus en plus une approche cognitive ou biologisante des sociétés humaines, la notion d'ethnologie connaît un retour en grâce.

[11] Voir comme exemple de cette démarche, et donc de ce qu'on a cherché à ne pas faire, W. Adams, *The philosophical roots of anthropology*, Stanford, CSLI Publications, 1998.

ignorance nourrie par la conviction méprisante selon laquelle l'anthropologie devrait tout à la philosophie, et il est vrai parfois encouragée par la méfiance des anthropologues devant le risque d'une appropriation philosophique qui ne lui rendrait pas forcément justice.

L'intuition qui dirige notre lecture de l'anthropologie peut se formuler comme une inversion de la dette théorique de l'anthropologie à l'égard de la philosophie – ou si l'on veut comme l'acceptation d'un don en retour. Il est à peu près acquis qu'une bonne partie de l'armature théorique des sciences sociales, si elle n'a pas son « origine » dans la philosophie, a néanmoins profité de certaines élaborations philosophiques : ainsi en est-il de la notion même de société, dont la gestation intellectuelle au cours du XIXe siècle est bien le fait des philosophes, ou encore de celle de symbole. Mais il serait faux de voir dans l'anthropologie la simple imposition d'une forme conceptuelle philosophique à une matière empirique ethnographique : au cours de son élaboration, la science sociale, et notamment la science comparée des sociétés, a produit un répertoire notionnel propre que l'on ne peut réduire à de simples « objets ». La magie, le sacrifice, le don, le rituel, ou encore le mythe, sont à ce titre des éléments théoriques contribuant véritablement à structurer le savoir ; mieux encore, certains termes indigènes en sont venus à passer tels quels dans la langue de l'anthropologie, tels le *mana*, le *totem*, ou encore le *potlatch*. Ainsi l'anthropologie s'est elle affranchie de la philosophie – à supposer qu'elle en ait été un jour dépendante – en développant un outillage intellectuel singulier, bien souvent produit par un processus de traduction des institutions et des savoirs indigènes. Ce savoir n'est ni plus fragile ni plus parfait que celui de la philosophie, car il possède ses tensions propres, et notamment celle des conditions d'une traduction juste, il est simplement plus riche.

Inverser la dette, c'est donc suggérer qu'une étude philosophique de l'anthropologie n'est pas condamnée à y retrouver ce qu'elle y avait déposé à l'origine, mais qu'elle se confronte à un savoir spécifique, différant de part en part avec ce qu'elle peut atteindre par les moyens qui sont traditionnellement les siens : ce qui fait l'intérêt de l'anthropologie n'est pas qu'elle est une philosophie qui s'ignore et qu'il faudrait exhumer pour faciliter l'identification, mais justement qu'elle est une pratique théorique différente. Se mettre à l'écoute de l'anthropologie, c'est donc, outre rendre hommage à sa créativité propre, se laisser altérer selon deux dimensions. La première est celle qui va d'une pratique théorique à une autre, et qui consiste à accepter le répertoire notionnel de l'anthropologie comme une proposition théorique recevable (et profitable) par la philosophie ; la seconde est celle qui va d'un registre intellectuel et social à un autre : l'anthropologie donne à voir une large gamme de productions mentales, pratiques et institutionnelles, qui sont d'un certain point de vue homogènes à la philosophie telle que nous la connaissons et pratiquons, et qui comme telles

peuvent être vues comme des mises à l'épreuve de notre ordinaire conceptuel. Cette seconde altération répond essentiellement au caractère domestique de la philosophie contemporaine, qui considère souvent comme naturel d'enseigner Kant et la phénoménologie au Japon tout en hésitant à accueillir les pensées taoïstes ou les mythes amazoniens dans ses facultés. À propos d'un enjeu intimement lié aux formes de vie et de pensée des sociétés non occidentales comme l'est celui de l'environnement et de l'écologie, l'extension de la scène sur laquelle peut s'établir une pensée critique revêt de plus un intérêt tout particulier, comme il faudra l'établir.

Cette décision fondamentale, pour laquelle l'anthropologie n'est pas seulement un domaine scientifique clos sur lui-même, mais aussi une proposition théorique susceptible de transformer la pratique philosophique de l'intérieur, trouve son inspiration dans un ensemble de travaux actuels. Sans entrer ici dans leur détail, il faut toutefois préciser qu'ils se présentent généralement comme des réflexions sur les conditions de la comparaison anthropologique, et peut-être plus largement sur le type de connaissance qu'elle permet de développer. En effet, cette science repose depuis l'élaboration des techniques d'observation directe sur ce que l'on pourrait appeler une heuristique de la comparaison : qu'elle soit explicitée sous la forme d'une confrontation entre sociétés plus ou moins distantes, ou qu'elle reste suggérée, le référentiel d'origine de l'ethnologue fonctionnant comme un comparant implicite, l'anthropologie est toute entière tributaire de cet écart, de cette différence, qu'elle ne thématise pas toujours, mais qui la travaille nécessairement. Là où des travaux plus anciens voyaient avant tout le risque de projections et de reconstructions illégitimes, une confiance retrouvée à l'égard de la comparaison émerge – quoique sous des formes différentes – chez des auteurs comme Roy Wagner, Marilyn Strathern, Tim Ingold, ou encore Eduardo Vivieros de Castro. Ce dernier a récemment attiré l'attention sur l'esquisse de ces préoccupations chez Lévi-Strauss lui-même, dans un ouvrage qui constitue sans doute à l'heure où nous écrivons la contribution la plus aboutie à une acclimatation de la philosophie à l'esprit de l'anthropologie[12]. En effet, pour le dire de manière condensée, la méthode des transformations structurales n'est pas seulement la voie par laquelle les objets de l'anthropologie s'organisent entre eux ; elle permet également de saisir la logique même du rapport qui s'établit entre son discours et les sociétés qu'elle observe. En tant que transformation des réalités indigènes, c'est-à-dire attachée à elles par un ensemble de relations logiques élémentaires de substitution et d'inversion, l'anthropologie se découvre une affinité profonde avec des réalités qu'elle objective, certes, mais que, ce faisant, elle

[12] E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, Paris, PUF, 2009.

décline sous une forme nouvelle, susceptible de mettre à l'épreuve la scène sur laquelle elles sont reçues.

Nous serons particulièrement attentifs à la convergence tout à fait remarquable entre ces préoccupations et la question de la nature. En effet, l'anthropologie doit nécessairement, pour déployer la confrontation entre nous et les autres qu'elle organise, sécréter une conception au moins implicite de ce « nous » qu'elle examine par contrecoup. Or dans ce processus, l'idée de nature tient une place centrale, non seulement chez ceux qui ont pris acte de la configuration dialogique de leur discipline, mais également chez ceux qui, auparavant, la vivaient de manière plus passive. Pour le dire de façon simple et programmatique, l'anthropologie a souvent été, quoique à divers titres, une réflexion sur le rôle joué par l'idée de nature dans les sociétés que l'histoire a mis en situation de comparants, ou ce qui revient quasiment au même, sur l'absence (ou sa possibilité) de cette idée chez ceux qui étaient en position de comparés. Le développement des sciences naturelles, l'appropriation technique et sociale des milieux, et plus largement peut-être le mode de distribution des qualités et des propriétés aux personnes et aux choses qui caractérise cette formation étrange qu'est la « modernité », tout cela intervient comme un arrière-plan de la raison anthropologique, comme un trait majeur de son contexte de formation et de circulation avec lequel elle a dû composer, et qu'elle a cherché à ramener à toute sa contingence historique en explorant des sociétés qui différaient justement essentiellement des nôtres à cet égard. Une des hypothèses principales sur lesquelles repose notre travail consiste alors à suivre le fil conducteur que serait cette convergence entre la dynamique intellectuelle de l'anthropologie et l'explicitation de l'idée de nature dans sa dimension sociale.

Autant dire que l'idée de nature n'est sans doute pas simplement une notion parmi d'autres du répertoire philosophique qui s'est trouvée prise dans l'étau du comparatisme anthropologique. Si la philosophie peut et doit se mettre à l'écoute de l'anthropologie, c'est ainsi avant tout parce que cette dernière offre un point de vue nouveau et prometteur sur un chantier conceptuel pour le moins encombré.

L'idée de nature a-t-elle encore un sens ?

Or pour que ce projet d'une réinterprétation des enjeux de l'idée de nature à la lumière de l'anthropologie soit viable, encore faut-il que soient précisées les questions vives

qui s'y rattachent, c'est-à-dire les perplexités au sujet desquelles il est possible d'attendre quelque éclaircissement.

En effet, il est devenu coutumier de faire part d'un trouble, voire d'un découragement, à propos de la valeur à accorder à cette notion, dont la noblesse conceptuelle qu'elle hérite de son histoire n'aurait d'égal que son indécision. La nature, au sens le plus commun du terme, désigne l'ensemble des phénomènes et processus existants en tant qu'ils sont soumis à une même régularité, une même nécessité. L'ordre des planètes, la croissance des plantes, la reproduction des animaux, participent ainsi d'un même dynamisme qu'ils expriment différemment, mais sans en rompre l'unité fondamentale. L'idée de nature permet donc d'appréhender ce qui nous environne comme un ensemble de repères fiables pour la pensée et l'action, dans la mesure où elle est partout elle-même ; la nature est productrice, créatrice, mais dans la régularité. Très vite cependant, l'évidence du sens commun fait place au doute : si la nature, ou la naturalité, des choses est aussi là règle de leur déploiement, alors comment appréhender ce qui semble y déroger ? Si la nature est un nom collectif désignant en principe tout ce qui est, alors qu'en est-il de l'art, de l'artifice, ou encore des fins humaines, que l'intuition nous désigne comme un domaine de réalité différent ? Ces interrogations élémentaires font toucher du doigt une des propriétés marquantes de l'idée de nature, qui est de se trouver sans cesse à la frontière de ce qui est et de ce qui doit être, et qui fonctionne à la fois comme un terme intégrateur (tout est naturel) et exclusif (l'homme est hors nature). Comme la notion elle aussi fondamentale de « loi naturelle » le suggère mieux encore, la nature désigne à la fois le principe ou la raison d'être des choses, les modalités de leur existence, mais aussi la règle ou le modèle qu'elles doivent suivre pour être véritablement elles-mêmes. Et si toute une gamme d'êtres et de processus semblent adhérer sans écart à cette règle, ainsi les planètes et leur orbite, les plantes et la photosytnèse, et peut-être les animaux et leur physiologie, d'autres doivent apparemment y être rappelés à travers une acception de la « loi » qui cette fois n'est plus simplement descriptive, mais avant tout normative. L'art, l'artifice, les intentions humaines, peuvent ainsi être évaluées au critère de la nature, qui intervient alors comme un étalon de leur vérité ou de leur droit à l'existence. Par là se traduit simultanément le pouvoir structurant de la nature, ainsi que la tension entre ce qu'elle rassemble et ce qu'elle semble exclure : d'un point de vue conceptuel, les deux connotations que l'analyse sémantique disjoint ordinairement (la nature comme processus et la nature comme nom collectif) sont ainsi profondément liés.

C'est cette intrication des connotations conceptuelles associées à l'idée de nature qui a fourni les arguments principaux à sa critique philosophique. Et J. S. Mill est à cet égard l'un des premiers à avoir fixé cette critique, en rendant explicite le caractère avant tout politique

de cette notion, que la tradition philosophique avait laissé dans l'ombre tout en le manipulant sans cesse. L'essai intitulé *La Nature* est en effet un traité de philosophie morale qui tire profit d'une analyse des contradictions de cette notion pour rejeter les processus sociaux et politiques qu'on allait alors considérer comme des « naturalisations », et dont le trait commun est de faire passer des usages, des habitudes, pour des lois naturelles, pour exiger sur cette base une obéissance sans faille à des normes déguisées en réalité ultime. En allant parfois jusqu'à tourner en dérision les contradictions manifestes du « modèle » naturaliste[13], Mill a établi un point de ralliement auquel la philosophie semble s'être tenue, en se montrant par la suite de plus en plus méfiante à l'égard de ce qui se présente comme « naturel ». Concernant la nature extérieure, et plus seulement la nature en l'homme, la critique de Mill porte également ses fruits : en présentant une nature en elle-même « amorale », indifférente aux intérêts humains, il peut renvoyer dos à dos le providentialisme et le pessimisme cosmologique, entre lesquels se partagent les justifications classiques de son appropriation économique[14]. La nature perd alors toute légitimité à mettre à l'épreuve la valeur des actions et des représentations humaines, et en écrivant que « la conformité à la nature n'a absolument rien à voir avec le bien et le mal »[15], Mill peut déduire d'une analyse conceptuelle l'inutilité (et le danger) de ce faux semblant qu'est la nature. Dans la droite ligne de cet antinaturalisme philosophique s'inscrivent une série d'études historiques visant à mettre au jour le déploiement de ces multiples sens de l'idée de nature. Ainsi en est-il des travaux d'A. Lovejoy, qui écrit par exemple :

> « Nature » a évidemment été le terme central de la terminologie des systèmes normatifs de la pensée occidentale ; et ses significations multiples ont rendu aisé et commun le glissement imperceptible d'une connotation à une autre : ainsi pouvait-on passer d'une acception éthique à un standard esthétique ou même à leur exact contraire, et cela tout en semblant professer les mêmes principes.[16]

---

[13] Voir par exemple ce passage : « Quand j'utilise volontairement mes organes pour ingérer de la nourriture, l'acte et ses conséquences ont lieu en accord avec les lois de la nature ; il en va de même si, au lieu d'un aliment, j'avalais du poison. Il est absurde d'ordonner au gens de se conformer aux lois de la nature quand ils l'ont d'autre pouvoir que celui que leur confèrent ces lois, quand il leur est matériellement impossible de faire la moindre chose autrement qu'à travers quelque loi de la nature. Ce qu'il leur importe de savoir est quelle loi particulière de la nature ils doivent mettre à contribution dans chaque cas particulier. Quand, par exemple, une personne emprunte le pont étroit dépourvu de parapet qui enjambe la rivière, elle ferait bien de régler sa marche d'après les lois de l'équilibre des corps en mouvement, plutôt que de se conformer aux seules lois de la pesanteur et de tomber dans la rivière. », J. S. Mill, *La Nature*, trad. E. Reus, Paris, La Découverte, 2003.

[14] En effet, que la nature soit pourvoyeuse de biens dont il faut savoir tirer profit, ou quelle oppose des obstacles auxquels il faut savoir répondre, la moralisation de la nature est toujours une ressource pour la mise en action de son appropriation économique. Cette dimension du problème de la nature reste implicite chez Mill, mais il apparaît toutefois dans le paragraphe intitulé « Le caractère amoral de la nature », *ibid*., p. 67-70.

[15] *Ibid*., p. 95.

[16] A. Lovejoy, « Nature as aesthetic norm », *Essays in the history of ideas*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1948, p. 69. Voir encore, dans *The great chain of being*, Cambridge, Cambridge University Press, 1942, p. 14 : « Un

Cette interprétation de l'idée de nature a par la suite été développée, notamment dans les travaux d'épistémologie historique de L. Daston[17]. Mais dans ces contributions actuelles, par contraste avec la démarche adoptée par Mill et peut-être encore par Lovejoy, l'idée de nature n'est pas tant regardée comme un concept mal fait que comme un concept dont tout le potentiel repose au fond sur sa polysémie, qui n'est donc pas à proprement parler un obstacle, mais plutôt la condition de son fonctionnement. Ce déplacement de l'attention permet alors de ne plus s'en tenir à une enquête sur la vérité (ou l'erreur) de cette idée, pour s'orienter vers une analyse de l'acteur intellectuel singulier qu'elle est (ou qu'elle a été), c'est-à-dire du type de formations intellectuelles et pratiques auxquelles elle est associée, voire même qu'elle a rendu possible. L'épaisseur historique de l'idée de nature ne se ramène donc pas seulement à sa validité, que l'on pourrait accepter ou refuser d'un bloc, mais engage plutôt une réflexion sur le rôle organisateur qu'elle tient dans la mise en ordre de l'expérience individuelle et collective, dans la mise en ordre des choses et des hommes, non pas en dépit de son caractère polysémique, mais bien grâce à lui. Dans cette perspective, c'est peut-être moins la nature elle-même que le type de partage qu'elle introduit qui représente le point d'appui de l'analyse : derrière la collection des choses unanimement reconnues comme naturelles se profilent celles qui apparaissent par contraste, et qui sont au fond indirectement dépendantes de sa caractérisation. De ce point de vue, les paradoxes de l'idée de nature prennent une tournure moins négative, puisque c'est l'écart creusé entre le naturel et ce qui ne l'est pas que se trouverait sa véritable portée intellectuelle. L'effet de distribution des qualités, de répartition et de hiérarchisation des êtres qui se joue avec cette notion suppose à la fois l'établissement d'une frontière, et la possibilité de son franchissement : ce qui n'est *a priori* pas naturel, ce qui est conçu comme artificiel, humain, ou encore conventionnel, peut ainsi toujours s'inspirer de la nature pour trouver ses règles de fonctionnement. Quoi qu'il en soit de la légitimité de cette inspiration, sa simple possibilité est déjà en elle-même un objet digne de curiosité intellectuelle – et cela d'autant plus quand on garde à l'esprit l'existence de contextes historiques et culturels où cette possibilité elle-même est absente.

Pour expliciter ces questions, on pourra renvoyer brièvement au milieu dans lequel l'idée de nature est apparue. La Grèce ancienne constitue en effet un laboratoire historique à

---

terme, une formule, qui en vient à devenir d'usage courant parce que l'une de ses connotations correspond aux croyances dominantes, aux valeurs partagées, peut charrier avec elle d'autres significations ou implications mal distinguées de celles que l'on privilégiait d'abord, et qui finissent par devenir les éléments dominants de sa signification. Le terme de « nature », il est à peine nécessaire de le rappeler, est l'exemple le plus extraordinaire de ce processus. » La traduction est de notre main.

[17] Voir par exemple L. Daston et F. Vidal (éd.), *The moral authority of nature*, Chicago, University of Chicago Press, 2004. L'ouvrage se présente comme une exploration des différents domaines où l'idée de nature joue un rôle structurant, comme l'art, la pédagogie, l'économie, ou encore la médecine.

ciel ouvert pour qui veut comprendre cette origine, c'est-à-dire ce que l'idée de nature, ou de *physis*, a d'abord permis de penser et de faire. J.-P. Vernant dégage ainsi une trajectoire générale, où le naturel et le social émergent progressivement d'une gangue mythique commune faite d'identifications et de correspondances, pour fonctionner comme des instruments distinctifs de pilotage des relations entre humains, entre non-humains, et entre humains et non-humains[18]. Mais la nouvelle rationalité politique et physique qui prend forme ne cesse de dépendre de la facture initiale de son concept directeur : la *physis* permettant à l'origine de concevoir les liens entre le naturel et le social, ou le nécessaire et le conventionnel, tout autant qu'à établir leurs différences, son ancrage mythologique continue à informer la société grecque longtemps après l'effacement apparent du mythe comme mode de pensée dominant[19]. Cette référence aux origines de l'idée de nature, sur laquelle nous reviendrons évidemment, permet de jeter un regard différent sur le dépassement de l'opposition entre nature et culture, dont on crédite généralement la modernité la plus récente. Que l'on invoque un progrès épistémologique au cours duquel la science se serait débarrassée de ces notions mal définies et encombrantes que sont nature et culture (ou encore homme et animal), ou, de façon plus convaincante, que l'on mette l'accent sur les processus techniques et scientifiques de « production de la nature »[20] caractérisant l'âge moderne, c'est en effet le plus souvent à la fin d'une époque que l'on songe quand il s'agit d'évoquer l'effacement de l'opposition entre nature et culture. Cet épuisement incontestable s'avère pourtant moins inouï qu'il n'y paraissait d'abord à qui se souvient des premiers pas de l'idée de nature, et l'esquisse d'un dispositif cosmologique dont aurait disparu l'idée de nature rend également une toute autre résonnance. La prise en charge de nos relations collectives à l'environnement extérieur, à ce que nous ne sommes pas mais en relation à quoi se joue toutefois la construction de notre destin commun, peut certainement se défaire

[18] J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, *ibid*., p. 11-12 : « Dans le cas de la Grèce, l'évolution intellectuelle qui va d'Hésiode à Aristote nous a paru suivre, pour l'essentiel, une double voie : en premier lieu une distinction nette s'établit entre le monde de la nature, le monde humain, le monde des puissances sacrées, toujours plus ou moins mêlés ou rapprochés par l'imagination mythique, qui tantôt confond ces divers domaines, tantôt opère par glissement d'un plan à un autre, tantôt établit entre tous les secteurs du réel un jeu de correspondances systématiques. En second lieu, la pensée « rationnelle » tend à éliminer ces notions polaires et ambivalentes qui jouent dans le mythe un rôle important ; elle renonce à utiliser les associations par contraste, à coupler et unir les opposés, à progresser par renversements successifs ; au nom d'un idéal de non-contradiction et d'univocité, elle écarte tout mode de raisonnement qui procède de l'ambigu ou de l'équivoque. »

[19] Sur ce point, voir A. Macé, « La naissance de la nature en Grèce ancienne : l'éventure épistémologique de l'occident », in S. Haber et A. Macé (dir.), *Anciens et modernes par delà nature et société*, Besançon, Presses de l'université de Franche-Comté, à paraître. L'auteur montre très bien comment la physis s'intègre d'abord dans un contexte de « fluidité ontologique », où la fonction épistémologique qu'elle joue reste indifférente à la différence entre ce que l'on reconnaitra plus tard comme naturel et social.

[20] Sur cette expression, voir Noel Castree (dir.), *Social nature : theory, practice and politics*, Malden, Mass., Blackwell Pub., 2001, et Neil Smith, *Uneven development*, New York, Blackwell, 1984, qui en est à l'origine.

du naturalisme, tout comme celui-ci s'était constitué à partir d'une notion qui lui était d'abord étrangère.

Toujours est-il que l'indécision au sujet de l'idée de nature persiste, et nous oriente cette fois vers une certaine méfiance à l'égard d'une notion que l'on associe souvent au naturalisme, celle de dualisme. En effet, l'idée de nature se présente bien en partie comme un outil inclusif/exclusif, qui établit un partage entre deux versants de la réalité. Mais dans cette logique à deux temps, les domaines ainsi disjoints ne le sont que pour mieux se refléter l'un dans l'autre, pour exister comme modèles, références, sources de justifications réciproques. Bien loin de n'être que deux cases juxtaposées et imperméables l'une à l'autre, la nature et son pendant – qu'il soit accentué comme artificiel, humain, historique, social ou quoique ce soit d'autre – communiquent et n'ont de consistance que par ce biais. Plutôt que de dualisme, terme qui risque d'être pris au pied de la lettre même s'il recouvre quelque signification, on parlera donc plutôt dans les pages qui suivent de naturalisme : d'abord pour rendre justice à la constante mise en regard des deux côtés de la frontière qui fait l'histoire de l'idée de nature, et ensuite pour rendre compte du fait que la prise en charge du monde extérieur à partir de cette idée conserve quelque chose de tout à fait singulier, qui donne à l'expérience collective des sociétés ayant fait usage de cette idée son caractère d'exception.

Comme l'écrit B. Latour, dans une phrase qui peut être prise comme une définition du naturalisme : « […] les termes de nature et de société ne désign[ent] pas des êtres du monde, des cantons de la réalité, mais une forme très particulière d'organisation politique »[21]. Ce que cette organisation politique a de singulier, c'est d'une part qu'elle repose sur une distribution et une répartition des êtres dont l'évidence ne doit pas nous arrêter. La hiérarchie des valeurs, des statuts, et des reponsabilités y tient largement à l'appartenance distinctive aux catégories du « naturel » et du « social », puisque l'homme et ses œuvres forment un monde respecté, protégé et représenté, par contraste avec un environnement qui n'a de rapport au permis et au prohibé que s'il entre de quelque manière dans le social. Mais dans le même temps, et en vertu des propriétés de l'idée de nature que l'on vient de rappeler, il est toujours possible de se prévaloir d'un ordre inscrit dans la nature elle-même pour promouvoir des rapports sociaux en conformité avec cet ordre, fût-ce de manière paradoxale. Ainsi, non seulement la nature joue à plein son rôle normatif, mais elle suppose que soit définie une position sociale à partir de laquelle il est possible de parler pour elle, et d'agir en son nom – ou si cette position n'est pas définie, alors les prétendants à cette vérité s'affrontent sur une scène qui est à la fois épistémologique et politique, c'est-à-dire sociale au sens le plus large du terme. En tant que système de répartition des êtres, mais aussi

[21] *Politiques de la nature*, Paris, La Découverte, 1999, p. 87.

comme forme d'autorité et de vérité qui lui est articulée, la nature traverse toutes les dimensions de l'expérience collective, et cela y compris aux époques que l'on pouvait considérer comme les plus profondément marquées par un véritable « dualisme »[22]. Le naturalisme ne désigne donc pas seulement le rapport spécifique que la modernité entretient à son milieu, mais également la relation qu'elle noue à elle-même. Évidemment, le système de propriété, le choix des êtres sacralisés, les usages et les représentations du vivant, toutes ces réalités pratiques et symboliques possèdent dans notre contexte historique une facture spécifique que l'on rattache volontiers à la structuration du rapport à la naure en général ; mais il faut en dire de même de la conception de l'appartenance sociale, de la division du travail, ou encore des formes du droit et de l'autorité politique, qui sans renvoyer directement à la nature, sont toutefois liées au naturalisme comme « forme très particulière d'organisation politique ». La solidarité de ces deux aspects, et la façon dont elles s'articulent l'une à l'autre en contexte naturaliste comme ailleurs, est l'un des chantiers qui s'ouvrent à l'anthropologie, et dans son sillage à la philosophie.

Que l'anthropologie de la nature, et notamment *Par delà nature et culture*[23], se soit récemment penchée de manière tout à fait explicite sur ces enjeux contribue en outre à suggérer que l'idée de nature joue dans le répertoire intellectuel et pratique de nos sociétés un rôle clé, et peut-être le rôle clé, dont l'explicitation est éminemment prometteuse pour la philosophie. Car si « de l'intérieur » de nos propres représentations, l'idée de nature ne nous est pas si familière qu'il n'y paraît, elle a également contribué à épaissir le mystère que constituent les sociétés étrangères sur lesquelles se portaient notre regard. Comme outil épistémologique, comme terme central de notre rationalité, mais aussi comme repère cosmologique intuitif, la nature a fonctionné comme un instrument d'objectivation aussi puissant qu'incertain, puisque avec elle étaient exportées, si l'on peut dire, l'ensemble des tensions qui animent notre savoir. L'émergence des problématiques traditionnelles liées à la magie, à la religion, mais aussi à ces systèmes sociaux et cosmologiques que l'on a appelé fétichisme, animisme, ou encore totémisme, témoigne de ce malaise naturaliste. Les sociétés d'Amazonie, de Mélanésie ou encore du pourtour arctique, qui semblaient ne pas

---

[22] Voir par exemple un des paragraphes conclusifs de l'ouvrage de J. Ehrard, *L'idée de nature en France à l'aube des Lumières*, Paris, Flammarion, 1970, p. 787 : « Dans un tel climat, la fortune de l'idée de nature vient de son aptitude à unir les contraires. La nature renvoie à une surnature, ne serait-ce que pour se définir contre elle ; elle justifie et contient les appétits naturels au nom d'une morale qui revendique le même épithète ; enfin elle autorise en freine les ambitions de l'art. Qu'il s'agisse de définir le monde, l'homme ou la place dévolue à celui-ci dans celui-là, l'idée de nature a réponse à tout. Elle est le lieu géométrique des contradictions de l'époque, de ses aspirations et de ses craintes, de ses hardiesses et de ses timidités. »

[23] C'est l'occasion de rappeler que P. Descola baptise « naturalisme » le type de répartition ontologique caractéristique de la modernité européenne. Même si nous serons amenés à préciser ces questions, on peut d'emblée signaler que, tout en adoptant les grandes lignes de l'acception qu'il en donne, nous nous montrons un peu plus méfiants à l'égard de la conjonction entre naturalisme et dualisme.

voir de différence entre humains et non-humains, qui semblaient traiter selon les mêmes principes les êtres situés de part et d'autre d'une barrière que l'on cherchait à édifier (et dont on oubliait que pour nous non plus elle n'était pas si robuste), toutes ces sociétés ont provoqué une mise à l'épreuve inédite d'un cadre de pensée dont le centre de gravité apparaissait de plus en plus clairement dans sa spécificité naturaliste. L'âge des sciences humaines se caractérise par le développement d'un très large registre de savoirs portant sur ce que la nature fait aux hommes, et sur ce que les hommes lui font en retour. Du côté de la géographie, de l'histoire, de la démographie, ou encore de l'économie et de la technologie, des rapports de codétermination de plus en plus riches ont pu être mis au jour[24]. Or de ce point de vue, la contribution distinctive de l'anthropologie sociale est d'avoir considéré – quoique pas toujours de manière explicite – la prise en charge collective de la nature comme un fait social transversal, impliquant des institutions, des formes de connaissance, et des domaines de l'action qui n'apparaissent pas immédiatement comme étant dirigés vers la nature. Cet écart, qui fait des systèmes symboliques dans leur généralité des moyens par lesquels une société se tourne vers la nature – et qui interroge en passant leur caractérisation comme « symbolisme » et leur rapport à ce qui ne le serait pas – permet d'envisager la question du rapport à la nature comme un élément prioritaire de l'analyse sociale. Et c'est cette approche qui place l'anthropologie dans une situation idéale pour saisir le fonctionnement d'une idée comme celle de nature, qui se donne pour objectif de structurer la pensée et l'action en tant qu'elles se rapportent à un monde commun, à un monde dont le traitement ne peut être laissé au hasard.

Ce regard distancié de l'anthropologie sur le naturalisme, qui a progressivement pris forme au cours de son développement, ne permet pas seulement d'identifier les traits singuliers d'une expérience collective et de son imbrication dans des formes cosmologiques. Il confronte également de manière plus directe son dynamisme historique, celui de l'expansion coloniale, industrielle et capitaliste, à ses propres impasses, et à toutes les formations sociales qui se sont trouvées en situation de domination et de marginalisation. Si le naturalisme est incontestablement une manière de faire un monde et de faire société, c'est-à-dire d'intégrer des personnes, des choses, et des valeurs dans une totalité commune, de sérieux doutes planent aujourd'hui sur l'état et le prolongement de la capacité intégratrice de ce monde. Dans la mise en équation de la pensée environnementale et sociale, et l'interrogation qu'elle suppose sur le devenir du naturalisme, l'anthropologie intervient donc comme une ressource intellectuelle décisive.

[24] Il serait inutile de donner ici la bibliographie de ces savoirs. Toutefois, c'est actuellement sans doute l'écologie historique qui propose la synthèse la plus aboutie et la plus impartiale de ces enquêtes. Voir par exemple C. Crumley (éd.), *Historical ecology*, Santa Fe, School of american research Press, 1994.

* * *

Nous avons choisi, pour aborder ces enjeux et problèmes, la démarche la plus simple et la plus couramment utilisée dans ce genre de travaux, à savoir la division chronologique des questions. Trois parties principales correspondent en effet dans leurs grandes lignes à trois séquences historiques distinctes. La première aborde les réflexions menées dans le cadre de l'école durkheimienne d'anthropologie religieuse, la seconde les discussions articulées autour de l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss, et la troisième les controverses actuelles que l'on rassemble sous la dénomination d'anthropologie de la nature, même si précisément leur caractère actuel interdit de les caractériser avec une distance que seul l'écart historique permet d'avoir. Chacune de ces trois parties est divisée en deux chapitres, qui explorent tour à tour de manière critique la constitution d'un modèle théorique, pour ensuite envisager ses prolongements, discussions, et déplacements.

Les deux premières parties obéissent à une construction similaire, l'une axée autour de Durkheim, et plus spécialement des *Formes élémentaires de la vie religieuse*, l'autre autour de Lévi-Strauss, et en particulier *La pensée sauvage*. Le premier chapitre porte spécifiquement sur l'anthropologie religieuse, et tente de montrer comment l'idée d'une dépendance symbolique à l'égard de l'environnement naturel s'y met en place, quoique de façon problématique. La pensée de Durkheim est rapidement mise en perspective à travers une lecture conjointe d'A. Comte et d'E. B. Tylor, pour ensuite être saisie dans sa cohésion propre. Dans son intention générale, ce chapitre cherche à mettre à distance l'image de sociocentrisme absolu que l'on associe souvent à cette figure de la pensée sociale, pour explorer le rôle constitutif des références collectives à ces éléments naturels tout à fait fondamentaux que sont les espèces totémiques. Le chapitre suivant s'intéresse à la génération intellectuelle suivante, dont Mauss est le représentant principal, et aux mises en œuvre du modèle durkheimien à propos de réalités sociales aussi différentes que la Chine classique (chez M. Granet), la Grèce ancienne (chez J.-P. Vernant, moyennant un écart chronologique) ou la Mélanésie (chez M. Leenhardt). Un bref détour par la philosophie de Bergson permettra également de mettre en contraste la spécificité de l'approche sociologique des natures indigènes, puisque l'auteur des *Deux sources de la morale et de la religion* intervient en quelque sorte avec des instruments théoriques tout à fait différents sur un terrain qui est le leur. C'est essentiellement le rapport entre la rationalité sociologique l'idée de nature qui est discuté dans ce chapitre.

Le chapitre 3 est entièrement consacré à la pensée de Lévi-Strauss. De la réinterprétation du totémisme à la théorie des classifications sauvages, et de la confrontation entre totem et caste à l'analyse des mythes amérindiens, nous suivrons le fil conducteur des usages de l'idée de nature dans cette œuvre. L'anthropologie structurale soulève en effet de manière tout à fait claire la question du fonctionnement de systèmes symboliques dont est absente cette idée, et elle engage également une réflexion sur les rapports entre conscience de soi collective et conscience du monde. Lévi-Strauss, tout en faisant du couple nature/culture un usage courant et éminemment problématique, contribue à rendre solidaires la forme du monde et la forme du social. C'est précisément cette conjonction que ses successeurs vont ensuite penser sous d'autres formes (chapitre 4). À partir d'un retour sur l'importance accordée par Lévi-Strauss aux dimensions matérielles de l'inscription collective dans la nature, nous tournerons notre attention vers les déplacements théoriques proposés dans le cadre de l'anthropologie économique marxiste, et notamment par M. Godelier. C'est dans ce contexte qu'a pris forme une discussion essentielle sur la nature exacte des déterminations environnementales des faits sociaux, discussion dont une bonne partie des éléments sont hérités de l'école vidalienne de géographie historique. Cette seconde partie s'achève sur l'émergence du modèle de l'écologie symbolique dans l'ouvrage de P. Descola *La nature domestique*, qui dans sa formulation même se présente comme un compromis entre les grandes options théoriques qui ont animé le milieu du siècle.

La troisième et dernière partie est d'une facture sensiblement différente. Dans un premier temps (chapitre 5), elle propose une présentation des discussions théoriques autour desquelles prend forme ce que l'on peut appeler une anthropologie de la nature à partir des années 1980-1990. Structurés notamment par les contributions de T. Ingold, E. Viveiros de Castro et P. Descola, ces débats dessinent les contours d'une démarche intellectuelle qu'il ne s'agit pas de clôturer sur elle même, mais plutôt de concevoir comme un espace de créativité théorique susceptible de contourner certaines impasses des modèles préalables. À travers son engagement sur des questions traditionnellement arpentées par la philosophie (ainsi la question des rapports entre expérience, connaissance et action), ainsi que par sa propension à la réflexivité théorique, l'anthropologie de la nature peut ainsi être comprise comme une ressource conceptuelle à part entière. Le dernier chapitre peut enfin explorer les voies ainsi ouvertes, pour s'orienter vers une redéfinition des enjeux environnementaux qui emprunte l'essentiel de son inspiration et de ses instruments conceptuels à la pensée anthropologique, c'est-à-dire à une approche comparative des faits sociaux. La sociologie des sciences et des techniques de B. Latour ainsi que l'éthique environnementale, en dessinant l'espace contemporain dans lequel se déploient les critiques écologiques du

naturalisme moderne, fournissent alors un contraste décisif pour fixer les enjeux que l'on souhaite développer.

Première partie :

Le social au delà de l'humain

L'institution paradoxale de la société autour du moment durkheimien des sciences sociales

Introduction

L'idée la plus générale que nous voudrions exposer dans cette première partie est la suivante : la prise en charge théorique de l'extériorité naturelle a profondément animé ce moment intellectuel qu'a été la constitution et le développement de la science sociale durkheimienne. En d'autres termes, au moment même où s'affirme de la manière la plus résolue qui soit la volonté de produire une science du social, c'est-à-dire une connaissance objective de cette portion de la réalité et de l'expérience qu'est l'existence collective des hommes, ce qui en principe est laissé à l'écart de cette enquête sous le nom de « nature » fait toutefois l'objet d'une réflexion constante et essentielle. Comme on le voit immédiatement, une telle position suppose que le statut de « science » de la science sociale soit discuté, ainsi que le type de conscience d'elle-même, de réflexivité sur ses enjeux, qu'une discipline théorique peut acquérir.

En dépit de ces difficultés, il est possible de donner d'emblée à cette idée une forme plus développée. En effet, parmi les diverses manières de poser la question de l'investissement du couple du naturel et social par les sciences humaines, celle que nous voudrions mettre en avant consiste à ne pas le considérer comme un problème liminaire, c'est-à-dire comme un enjeu théorique préalable au développement du discours sociologique lui-même. Dans une perspective que l'on pourrait dire épistémologique, la question de savoir comment se détermine l'objet propre aux sciences sociales devrait ainsi être réglée d'emblée : si une science du social est possible, alors il faut identifier un domaine ontologique aux contours bien nets, ainsi qu'un ensemble de principes méthodologiques rationnellement contrôlés, susceptibles de le parcourir. Cette articulation est en bonne partie ce qu'un ouvrage comme *Les règles de la méthode sociologique* se donne pour projet d'établir. Une épistémologie des sciences sociales, en se donnant pour but de définir le type spécifique de rationalité qui y est à l'œuvre, est en ce sens contrainte de considérer comme un état de fait le partage des domaines d'enquête, quitte, dans un second temps, à relever les obstacles ou les impasses rencontrés par cette démarche, pour éventuellement proposer une rationalité transversale, ou découpée selon des frontières différentes. Une seconde approche possible soulèverait le même genre de problèmes. On peut en effet concevoir les sociétés humaines, ou les cultures, comme des systèmes fondamentalement confrontés à la nécessité de transformer certains éléments du monde matériel pour se constituer comme une réalité propre. Une société, de ce point de vue, est d'abord ce qui se développe en résistant à la nature, en la transformant et en la socialisant par le biais de la technique, du

travail, ou encore du système de la propriété et de l'ensemble des savoirs faire politiques destinés à réglementer la production et la distribution des biens matériels. S'il est incontestable qu'une société doit être capable d'administrer les choses pour gouverner les hommes, ce que l'économie met en lumière, cette perspective est elle aussi conduite à faire de la question des relations entre nature et société un problème liminaire, d'emblée résolu : c'est la société elle-même qui est définie comme une réponse plus ou moins spontanée au monde matériel extérieur, et l'engagement collectif que cette réponse suppose n'est pas questionné pour lui-même, dans ses diverses formes.

De la même manière que l'interrogation épistémologique sur la connaissance du social, l'enquête de l'économie politique sur l'entrée du naturel dans le social admet donc un partage des réalités comme moteur de sa démarche, et cela même si dans leur déploiement, toutes deux sont amenées à dépasser la forme naïve de ce partage. Or une bonne partie de la recherche sociologique et anthropologique s'est trouvée confrontée, selon diverses modalités qu'il faudra examiner, à la nécessité de rendre compte de l'irruption des choses naturelles au sein des communautés humaines de l'intérieur même de son entreprise explicative. Que ce soit à travers l'objet des croyances ou la forme des institutions, le social se présente toujours à l'intelligence sociologique comme une réalité qui s'accompagne d'un monde ; une monde perçu, parcouru, catégorisé et institué dans des cadres qui, pour être toujours collectifs, expriment moins le pouvoir distinctif de sujets humains déconnectés de la nature que la forme des relations qu'ils entretiennent avec elle. Ainsi, dans l'espace extrêmement riche et complexe que constituent ces discussions sur le statut du naturel et du social, il est possible de concevoir la singularité de l'approche ethnologique et anthropologique comme l'effet de l'impossibilité de tenir ces deux notions pour une simple toile de fond sur laquelle se disposent ces thèmes et ces problèmes. En d'autres termes, à une époque où la validité du cadre d'analyse dualiste fait l'objet de vives discussions, l'anthropologie se distingue peut-être comme un domaine des savoirs pour lequel ces notions, bien loin de n'être que les fragiles éléments d'un dispositif épistémologique contesté, interviennent comme des objets, comme la matière même dont elle se saisit.

Cela ne signe en aucun cas la supériorité de l'anthropologie sur tout autre régime de connaissance. Il est même possible d'y voir au contraire une forme de vulnérabilité, l'anthropologie redoublant en quelque sorte la fragilité de son cadre épistémologique en se confrontant à des réalités éminemment problématiques. Les sociétés primitives mettraient ainsi ironiquement en lumière ce que la démarche sociologique a de précaire : l'idée d'une science du social étant déjà en elle-même problématique, le projet d'une science ayant pour objet des communautés humaines qui ne se regardent précisément pas comme des

« sociétés », et moins encore comme devant faire face à quelque chose de tel que la « nature », risque fort de s'enfoncer dans de cruelles impasses. Mais du point de vue rétrospectif qui est cette fois nécessairement le nôtre, l'impossibilité pour l'anthropologie de s'en tenir à un rapport pacifié à ses objets est révélateur d'une animation intellectuelle tout à fait remarquable, et qui constitue à la fois un moteur historique et un potentiel conceptuel bien plus attirant que ne serait celui d'une science « normale », ou normalisée. Peut-être est-ce n'énoncer qu'un fait que de dire de la science des sociétés humaines qu'elle est concernée en chacun de ses points par l'idée de nature, mais la façon dont elle l'est, elle, ne va pas de soi : à travers la question de la nature, c'est la rationalité d'ensemble de l'édifice sociologique et anthropologique qui se trouve mise en question.

Un court extrait d'un texte de Durkheim et Mauss pourra donner le ton des réflexions à suivre. Il s'agit d'une note ajoutée en 1903 à l' « Essai sur les formes primitives de classifications » :

> La conclusion logique du mémoire que nous avons présenté plus haut aurait dû être l'ouverture dans l'année d'une rubrique concernant les représentations collectives. L'étude des contes, celle des cosmologies, en général, celle de la science, celle des notions concernant l'âme, le temps, l'espace, la cause, la loi (pour énumérer en désordre les divers sujets), y auraient dû certainement être entreprises ; celle des relations générales d'un groupe et de son milieu avec sa mentalité, eussent pu, elles aussi, faire l'objet d'une étude encore plus générale. Malheureusement, nous n'avons pu donner à ces faits leur juste place, parce que l'état de la science de nous permet pas encore de tenter l'étude des représentations collectives en tant que telles. Nous sommes encore forcés de n'étudier en réalité ces dernières que par leur biais religieux. Nous y sommes, d'ailleurs, un peu autorisés par la nature même des faits. La plupart de ces notions se sont formées au sein de la religion, ou bien ont revêtu à leur origine un caractère profondément religieux.[25]

Les pères fondateurs des sciences sociales françaises admettent ici tout bonnement que l'anthropologie religieuse n'est qu'une pierre d'attente dictée par un certain nombre d'impératifs contingents pour l'analyse à venir des « cosmologies en général », des relations « d'un groupe et de son milieu avec sa mentalité », c'est-à-dire pour ce que l'on connaît aujourd'hui sous le nom d' « anthropologie de la nature ». Or ce sont les conditions de cette « incubation » intellectuelle que nous voudrions mettre au jour.

[25] « Représentations religieuses d'êtres et de phénomènes naturels (l'âme, la vie, la maladie, le temps, l'espace, etc.) », in Mauss, *Œuvres*, t. 2, Paris, Minuit, 1969, p. 90. Ce texte est initialement paru dans le volume VI de l'*Année Sociologique*.

Chapitre 1.

La société dans le miroir de la nature

Problèmes et enjeux de l'anthropologie religieuse durkheimienne

Introduction.

Ce premier chapitre est essentiellement consacré à l'œuvre d'Emile Durkheim. Il s'agit là d'un repère intellectuel commode plus que d'une décision ferme et arrêtée quant à l'origine de notre problème, qui à proprement parler n'en pas de définitive. Durkheim est unanimement reconnu comme le fondateur des sciences sociales françaises, sur un plan institutionnel comme intellectuel, et c'est essentiellement à ce titre qu'il représente un point de départ fiable : avec lui apparaît une forme de rationalité, un espace problématique, c'est-à-dire au sens que prend ce terme en histoire des idées, une « tradition », suffisamment bien détachés de ses devanciers pour faire l'objet d'une analyse aux contours clairs. Sur un plan plus proprement conceptuel, la pensée durkheimienne apparaît comme la synthèse d'un large répertoire de ressources théoriques, du positivisme comtien au néo-kantisme en passant par les critiques de l'évolutionnisme philosophique, auxquelles elle donne un élan nouveau en les mettant à l'épreuve de données empiriques. Paradoxalement, par rapport au thème de l'enquête que l'on se fixe ici, Durkheim ne semble toutefois pas avoir été marqué de manière significative par les approches écologiques de l'homme et de la nature qui se mettent alors en place sous l'égide de la biologie[26] : imprégné d'une culture juridique, historique et philosophique qui fait de lui une parfaite incarnation de l'homme social, Durkheim se heurte véritablement au problème de la nature comme à quelque chose qui ne lui est pas spontanément familier. D'ailleurs, plus à l'aise parmi leurs semblables, les hommes ne s'engagent sous sa plume que très timidement dans le monde naturel. Evidemment, *De la division du travail social* se confronte à la question de l'extériorité naturelle. Mais le rapport collectif aux ressources n'a de sens pour Durkheim que dans la mesure où il se répercute sur l'organisation des hommes entre eux, et la nature elle-même reste à distance[27]. Avec la religion totémique, et plus largement les données ethnographiques qu'il prend en compte dans une seconde phase de sa carrière, le problème se fait incontournable, et interne à la dynamique sociale : vivre en société, c'est immédiatement engager un rapport à la nature, comme si cette dernière était, pour parodier la phrase de Marx, le corps asocial de la société.

---

[26] Ces programmes scientifiques, qui vont de Darwin à Haeckel, Rätzel ou encore Spencer, sont tous marqués par une adhésion aux principes de l'évolutionnisme, biologique et social, que le milieu intellectuel français a longtemps mis à distance. Sur ces question, voir L. Mucchielli, *La découverte du social*, Paris, La Découverte, 1998.

[27] Pour une tentative de reconstruire la conception durkheimienne des rapports collectifs à la nature à partir de sa critique de l'économie politique, voir T. Järvikoski, « The relation of nature and society in Marx and Durkheim », *Acta Sociologica*, vol. 39, n°1, 1996.

1. Fétichisme et animisme au fondement du social

Les nouvelles approches de la réalité humaine et historique qui se mettent en place tout au long du XIXe siècle, et qui aboutiront à l'institutionnalisation de ce que l'on appelle aujourd'hui les sciences humaines, ont émergé parallèlement dans divers contextes théoriques nationaux, donnant au sous-sol de la science sociale l'allure générale d'une juxtaposition de traditions et de références en bonne partie autonomes. Il y a en effet une histoire française des sciences humaines, mais aussi une histoire anglaise, allemande, américaine, et peut-être d'autres encore[28]. Mais par delà les raisons profondes qui peuvent expliquer une telle segmentation, et que dans une perspective d'histoire des idées on aurait tort de ne pas souligner, il existe aussi certains aspects problématiques qui travaillent de manière transversale ces diverses traditions nationales, et qui semblent justifier à eux seuls la possibilité de parler d'une, et d'une seule, généalogie des sciences humaines, mais aussi d'une plus large cohérence dans le mode de rationalité qui se met alors en place sous le nom de sciences humaines, ou sciences sociales. Si la reconstitution de cette généalogie et de ce mode de connaissance soulève aujourd'hui des enjeux philosophiques considérables, liés à la compréhension d'une certaine modernité politique et du mode de connaissance sur laquelle elle repose[29], il y a de bonnes raisons de penser qu'elle est largement surdéterminée, et qu'en tant que telle il est difficile de la ramener à une raison unique.

Or parmi ces interrogations liminaires dont on peut considérer que, plus qu'un chapitre parmi d'autres de la science sociale, elles constituent un fonds théorique commun qui définit la tournure conceptuelle et problématique de cette nouvelle rationalité dans son ensemble, il faut faire figurer le problème des représentations de la nature. Largement sous estimée par la tradition de commentaire philosophique des sciences humaines, la question des modes d'inscription pratiques et intellectuels dans le milieu extérieur joue pourtant un rôle décisif, et cela à plusieurs niveaux : c'est en effet le caractère primitif, ou « élémentaire »[30], du social lui-même qui est constamment problématisé en référence au

[28] Sur les traditions nationales en sciences sociales, on pourra se reporter à l'ouvrage de W. Lepenies, *Les trois cultures, Entre science et littérature, l'avènement de la sociologie*, Paris, Editions de la MSH, 1991, où l'auteur, à l'occasion d'une discussion sur les conditions d'écriture de la sociologie, identifie bien des traits singuliers aux traditions française, anglaise, et allemande.

[29] Sur ces question, ce sont les travaux de M. Foucault qui constituent la référence dominante, notamment *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966 ; et dans leur sillage une enquête comme celle de G. Le Blanc, *L'esprit des sciences humaines*, Paris, Vrin, 2005.

[30] Ce terme est loin d'être anodin dans l'histoire des sciences sociales, et notamment en contexte français. La recherche de ce qui est « élémentaire » structure en effet une partie non négligeable du discours sociologique :

monde extérieur, et avec lui la possibilité d'entreprendre une synthèse comparative universelle en extension des sociétés humaines ; parallèlement, la qualification de la démarche sociologique et anthropologique comme scientifique dépend elle aussi en partie de problème. L'apparente latéralité de la relation collective au dehors, au « non social », cache donc un problème crucial, et cela d'un point de vue strictement historique, comme d'un point de vue plus problématique, comme en témoigne à l'évidence l'actualité de cette question. On se convaincra de cela en comparant la démarche de deux théoriciens justement reconnus comme fondateurs des sciences de l'homme et de la société, mais bien souvent affiliés à des traditions nationales distinctes, l'une française et la seconde anglaise, à savoir Auguste Comte et Edward B. Tylor.

a) Auguste Comte et la notion de fétichisme.

L'image primitive de la nature intervient dans le *Cours de philosophie positive* au moment où Comte met en équation la possibilité d'une science positive du social – et donc d'une politique positive – avec l'existence de formes spontanées de la solidarité qui plongent leurs racines dans ce que l'esprit et le comportement humains ont de plus élémentaires. Si la sociologie comtienne prend la forme d'une « dynamique », c'est-à-dire d'une étude des formes sociales dans leur succession chronologique, c'est essentiellement parce que, entre le plein accomplissement de la rationalité gouvernementale qui doit caractériser la politique positive et les modalités les plus frustes de la socialité humaine naissante, il existe un lien direct, fourni par la connaissance de l'homme en sa nature. L'historicité des sociétés humaines apparaît ainsi comme l'éveil progressif de capacités, de tendances proprement humaines, qui pour être toujours présentes sous forme « engourdie », comme dit Comte[31], constituent le motif permanent de l'association humaine. Il faut donc considérer « l'ensemble total du développement humain […] comme consistant essentiellement à faire de plus en

les formes de la vie religieuse chez Durkheim, les structures de la parenté chez Lévi-Strauss, mais aussi, quoique les titres ne le fassent pas apparaître, les modes de classification chez le même Lévi-Strauss, et bien sûr les formes de l'écologie symbolique chez P. Descola. Parallèlement à ce dernier, E. Désveaux cherche à mettre sur pied la logique de ce qu'il appelle les « socièmes élémentaires ». Voir *Quadratura americana*, Genève, Georg, 2001, et *Spectres de l'anthropologie*, Montreuil, Aux lieux d'être, 2007, p. 257, où il se réclame explicitement de cette filiation. Penser et construire l'élémentaire définirait en quelque sorte un style d'enquête propre aux sciences sociales, qui se distinguerait de la recherche philosophique du fondement, avec ce que cela a de métaphysique, ou de l'essence, avec ce que cela a de limitatif, et de la démarche nomologique des sciences naturelles : les formes élémentaires sont des opérations simples du comportement ou de la représentation à partir desquelles peuvent être déployées de multiples modalités de la pratique, dont on peut envisager la hiérarchisation ou plus prudemment la classification, et qui visent toujours à saisir la forme proprement sociale de la nécessité ou de la contrainte, quelle que soit la façon dont elle est envisagée.

[31] *Cours de philosophie positive*, Paris, Schleicher frères, 1908, t. IV, p. 329.

plus ressortir les facultés caractéristiques de l'humanité, comparativement à celles de l'animalité »[32]. La série des variations historiques se superpose alors à la ligne continue de la naturalité humaine, et la singularité des premières tient à la variété des mises en œuvre possibles de la seconde. Comte parvient donc dans un premier temps à faire ressortir un mode proprement historique d'évolution à partir d'une conception radicalement naturaliste de la figure humaine, et c'est cet effet de contraste qui résout à l'avance le problème de la cohésion entre les stades successifs de l'évolution sociale, qui ne sont ainsi jamais totalement disjoints. Il faut même voir dans cette formulation du lien entre nature et histoire le cadre où s'ancre la possibilité même d'une conception originale de l'historicité consubstantielle au social[33].

En effet, l'idée selon laquelle l'histoire de la société est « surtout dominée par l'histoire de l'esprit humain »[34], et qui se déploie tout au long des leçons du *Cours* consacrées à la sociologie, dépend de cette articulation entre nature et histoire. Comte insiste à de nombreuses reprises sur le fait que la cohésion sociale et son évolution reposent sur l'existence d'un « certain système d'opinions fondamentales »[35], qu'il assimile aussi à une « philosophie » : il y a, à un niveau tout à fait ordinaire et spontané de la pensée, un ensemble de représentations de soi et du monde partagé à l'échelle de la communauté, et dont la signification tient essentiellement au fait qu'elles définissent le style de pensée propre à cette communauté. Ce qu'il nomme ailleurs « régime mental »[36], et dont le fétichisme est la forme initiale, se caractérise en outre par le fait que ce sont toujours et partout les mêmes exigences, les mêmes contraintes intellectuelles qui président à l'édification de ces systèmes d'opinions. Ce point est d'une importance capitale : non seulement il réassure l'articulation de la variabilité historique et de l'unité naturelle du genre humain, non seulement il interdit de projeter l'homme « primitif » dans une altérité radicale qui le tiendrait hors d'un mouvement historique continu, comme le ferait un évolutionnisme biologique, mais surtout, il associe la

[32] *Cours*, p. 328. Comte donne à ces facultés un solide ancrage physiologique dans la « partie antérieure de la région frontale » du cerveau, p. 342.
[33] C'est cet aspect du recours théorique à la notion de fétichisme que G. Canguilhem souligne dans son article, « Histoire des religions et histoire des sciences dans la théorie du fétichisme chez Auguste Comte », in *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin, 1968.
[34] *Cours*, p. 341.
[35] *Cours*, p. 341, par exemple, mais l'expression revient plusieurs fois.
[36] *Cours*, t. V, p. 16. Sur les relations entre la science de la société et la science de l'esprit chez Comte, on se reportera à l'ouvrage de B. Karsenti, *Politique de l'esprit, Auguste Comte et la naissance de la science sociale*, Paris, Hermann, 2006, et notamment p. 6 : « Au premier rang des priorités, il faudra revenir à un plan naturel : rendre compte de ce qui fait qu'un rassemblement d'individus forme effectivement un groupe social, en-deçà des artifices dans lesquels se perd la réflexion politique. D'emblée, le problème de l'esprit est soulevé : il est celui du sens qu'il est possible de donner à la constitution immanente d'une certaine *unité mentale*, de son degré, de sa matière et de sa forme. »

variété des mentalités à des « besoins purement intellectuels »[37], c'est-à-dire à une rationalité inchoative à l'œuvre dès les premiers instants du social. L'existence sociale, pour Comte, est d'emblée un phénomène spirituel, qui déborde la simple réponse à des contraintes matérielles : le fétichisme et le positivisme sont deux manières, certes très différentes, de répondre à des exigences de même nature, et qui tiennent à la nécessité d'assembler les hommes dans des formes de communauté dont le ciment est cela même qui fait leur spécificité comme espèce biologique : l'esprit. L'histoire des sociétés humaines est donc l'histoire de la façon dont s'organisent les liens spirituels unissant les personnes en un temps et en un lieu donné[38].

Or, entre la politique fétichiste et la politique positive de l'esprit, entre ces deux termes opposés du développement social que pose Comte et qui sont aussi les révélateurs les plus essentiels de son fonctionnement, la relation prend la forme d'une inversion. En effet, la raison pour laquelle fétichisme et positivisme occupent chacun un pôle opposé de l'histoire tient à l'effet de miroir qui les rend symétriques, c'est-à-dire en même temps distincts et voisins. La politique positive consiste, comme Comte l'a établi très tôt, dans la possibilité « d'élever la politique au rang des sciences d'observation »[39] : le social est un objet du monde parmi d'autres, qui a sa consistance propre, et dont l'étude rationnelle suppose la mise au jour des lois qui le gouvernent et qui permettent de le gouverner. L'épistémologie sociale mise en place tout au long des leçons finales du *Cours* insiste sur cette naturalisation de l'objet social : la réalité morale, ou l'esprit sous sa forme publique, doit faire l'objet d'une élucidation scientifique homogène à celle qui a été mise en place dans les sciences dites « naturelles » ; et c'est cette science qui doit déterminer la possibilité et les limites de l'action politique. La politique positive repose donc sur l'extension au domaine humain, moral et social, de la méthode d'analyse d'abord appliquée aux choses extérieures, « naturelles », et ainsi à rendre en quelque sorte le social extérieur à nous mêmes, à la perception immédiate que l'on peut en avoir. Elle marque ainsi l'achèvement de l'objectivation du monde par la science en ramenant sous sa tutelle ce monde qui se présente d'abord comme subjectif. L'esprit du fétichisme, au contraire, consiste à généraliser l'appréhension subjective de soi comme être spirituel et volitif à l'ensemble des choses extérieures. Il faut ici citer le passage clé dans sa totalité :

---

[37] *Cours*, p. 17. Comte écrit ensuite qu'une « vie purement matérielle de guerre ou de chasse » lui semble pour cette raison inconcevable, p. 19.

[38] Cette assise de la démarche sociologique sur l'universalité intellectuelle du genre humain est quelque chose dont Lévi-Strauss se souviendra dans toute son œuvre, et qui caractérise plus largement le compromis anthropologique entre universalisme et relativisme.

[39] Comte, *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*, cité dans *Leçons de sociologie*, Introduction, Paris, GF, 1995, p. 16.

> L'inévitable nécessité d'une telle évolution intellectuelle a pour premier principe élémentaire la tendance primitive de l'homme à transporter involontairement le sentiment intime de sa propre nature à l'universelle explication radicale de tous les phénomènes quelconques. Quoiqu'on ait justement signalé, depuis l'essor spécial du génie philosophique, la difficulté fondamentale de se connaître soi-même, il ne faut point cependant attacher un sens trop absolu à cette remarque générale, qui ne peut être relative qu'à un état déjà très avancé de la raison humaine. L'esprit humain a dû, en effet, parvenir à un degré notable de raffinement dans ses méditations habituelles avant de pouvoir s'étonner de ses propres actes, en réfléchissant sur lui-même une activité spéculative que le monde extérieur devait d'abord si exclusivement provoquer. Si d'une part, l'homme se regarde nécessairement, à l'origine, comme le centre de tout, il est alors, d'une autre part, non moins inévitablement disposé à s'ériger en type universel. Il ne saurait concevoir d'autre explication primitive à des phénomènes quelconques que de les assimiler, autant que possible, à ses propres actes, les seuls dont il puisse jamais croire comprendre le mode essentiel de production, par la sensation naturelle qui les accompagne directement. On peut donc établir, en renversant l'aphorisme ordinaire, que l'homme, au contraire, ne connaît d'abord essentiellement que lui-même ; ainsi, toute sa philosophie primitive doit principalement consister à transporter, plus ou moins heureusement, cette seule unité spontanée à tous les autres sujets qui peuvent successivement attirer son attention naissante. L'application ultérieure qu'il parvient graduellement à instituer de l'étude du monde extérieur à celle de sa propre nature constitue finalement le plus irrécusable symptôme de sa pleine maturité philosophique, aujourd'hui même trop incomplète encore […] Mais, à l'origine, un esprit entièrement inverse préside inévitablement à toutes les théories humaines, où le monde est, au contraire, toujours subordonné à l'homme, aussi bien dans le sens spéculatif que dans le sens actif.[40]

La première chose à retenir de ce texte est l'adhésion de Comte à une théorie alors déjà classique des premiers mouvements de l'âme humaine, dont il fait le moteur initial et le premier épisode de l'histoire mentale de l'homme. L'idée d'une projection analogique de la conscience intime de soi comme être de pensées et de volontés anime en effet les réflexions philosophiques sur la croyance religieuse et la superstition au moins depuis Hume, qui dans l'*Histoire naturelle de la religion*, affirme que les formes archaïques du raisonnement humain consistent à « concevoir tous les êtres à leur ressemblance et à transférer à tous les objets les qualités auxquelles ils sont habitués et familiarisés et dont ils ont une conscience intime »[41]. Mais au-delà des liens qui, à travers cette conception, unissent Comte à l'histoire

[40] *Cours*, t. IV, p. 347-349. Notons que c'est ce passage que retient Lévi-Strauss pour esquisser sa critique de Comte. Cf. : *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 291-292.

[41] Hume, *L'histoire naturelle de la religion*, Paris, Vrin, 1971, p. 48. C'est ici l'occasion de rappeler que l'approche comtienne de la religion doit énormément à Hume. En dépit d'un désaccord sur les premières formes de la religion – Comte refuse de tenir le polythéisme pour la religion originaire – l'idée fondamentale consistant à chercher dans des tendances archaïques de la nature humaine, et notamment dans l'affectivité, les motifs de l'attitude religieuse représente une révolution conceptuelle dont il faut créditer l'empirisme sceptique, et dont Comte, et après lui toute la tradition sociologique, est bien l'héritier. Pour un éclairage plus large sur les enjeux de

des idées, il faut noter que le statut théorique exact de cet argument semble difficile à saisir. Le texte parle d'un « transport » des propriétés naturelles de la conscience de soi au monde extérieur, terme qui suggère une sorte de plasticité, ou plutôt de neutralité initiale de l'extériorité, ainsi disponible pour endosser passivement un procédé d'attribution d'intentionnalité. En l'absence d'un autre mode éventuel de qualification de la réalité, l'esprit suit donc la pente naturelle qui consiste à faire l'économie d'une ontologie spécifique adaptée à l'extériorité, et à « recycler », pourrait-on dire, l'ontologie qui lui est la plus familière, celle qui naît de la reconnaissance immédiate de soi. Ainsi, si la genèse des concepts mentaux est par nature difficile à identifier, tant elle adhère à un niveau préréflexif de l'expérience[42], elle prend tout son sens par contraste avec ce dont elle se distingue, à savoir le mouvement réciproque, caractéristique de la « pleine maturité philosophique », et qui consiste à transporter les catégories objectives d'abord appliquées à l'extériorité naturelle aux faits de conscience et de volonté. Comte prend donc la liberté de ne caractériser l'anthropomorphisme[43] fétichiste que de manière large, et en fait négative : peu importe qu'il s'agisse là d'une modélisation, d'une simulation, comme on dirait aujourd'hui, ou dans les termes classiques de fictions ou de métaphores[44], puisque l'essentiel est de le saisir de manière distinctive.

D'ailleurs, Comte ne s'attarde pas sur le mécanisme de la projection en tant que tel. Il le regarde principalement comme une opération productive, donc du point de vue de ses effets plus que de ses causes. En effet, la suite de la cinquante et unième leçon décline les implications pratiques et épistémologiques de la philosophie fétichiste entendue comme esprit collectif. Cette philosophie consiste, écrit-il plus bas, à

---

cette « anthropologie sceptique », voir F. Brahami, *Le travail du scepticisme. Montaigne, Bayle, Hume*, Paris, PUF, 2001, et notamment la troisième partie, « L'œuvre de la croyance ».

[42] C'est sur ce point qu'insiste la phrase centrale du passage cité : l'idée du soi transportée aux choses extérieures n'a rien à voir avec une théorie du sujet philosophiquement construite. Il y a du point de vue de Comte une différence profonde entre la conscience naturelle et immédiate de soi, qui relève de l'expérience ordinaire, et la conception réflexive que l'on peut se faire du mode d'être subjectif, conception qui ne peut s'édifier qu'à partir d'un contraste avec le mode d'être de l'objet – lui-même acquis au terme d'un long développement historique. Ce contraste, qui fournit au *cogito* cartésien son milieu de déploiement, est typiquement moderne, et on voit donc mal comment la pensée archaïque pourrait y être sensible.

[43] G. Canguilhem affirme qu'il faut parler de « biomorphisme » plus que d'anthropomorphisme, prenant argument du fait que Comte attribue aux animaux la capacité de pratiquer le raisonnement projectif. Si la remarque est juste, il faut toutefois noter que, dans la mesure où nous ne pouvons rien savoir de l'idée que se font les bêtes de leur existence subjective, et moins encore de leur façon de peupler le monde d'intentions agissantes, le biomorphisme de principe devient un anthropomorphisme de fait. Voir G. Canguilhem, « Histoire des religions et histoire des sciences dans la théorie du fétichisme chez Auguste Comte », in *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin, 1970.

[44] Comte voit en effet un lien direct entre la formation du langage et la philosophie fétichiste : « La constitution, encore si métaphorique du langage humain, dans les idiomes même les plus perfectionnés, en offre aussi, à mes yeux, un témoignage universel et prolongé, irrécusable quoique indirect. On ne saurait douter, en effet, que la formation du fond essentiel de ce langage ne remonte, en grande partie, jusqu'à cet âge du fétichisme proprement dit […]. », *Cours*, t. V, p. 25.

> […] expliquer la nature intime des phénomènes et leur mode essentiel de production en les assimilant, autant que possible, aux actes produits par les volontés humaines, d'après notre tendance primordiale à regarder tous les êtres quelconques comme vivant d'une vie analogue à la nôtre, et d'ailleurs le plus souvent supérieur, à cause de leur plus grande énergie habituelles […] »[45]

Le fétichisme est donc d'abord un système explicatif, et comme tel il tient lieu de science : en identifiant le mode de déploiement des choses au mode de déploiement des volontés, c'est la réalité dans son ensemble qui est d'emblée saisie. La « science » fétichiste se place immédiatement du point de vue de la totalité, et postule un système complet de déterminations cosmologiques[46], au sein duquel l'agent productif n'est jamais soumis à quelconque tentative de validation empirique. De ce point de vue, la représentation de la nature inhérente au fétichisme réalise les exigences de la raison sous la forme d'une anticipation, tout le travail de la raison positive consistant ensuite à reprendre cette entreprise sur la base de l'observation, et non plus de l'imagination[47]. Mais l'image fétichiste de la nature déploie surtout ses effets sur un versant pratique et social. Cette philosophie, qui « superpose, à l'ensemble du monde visible, un monde habituellement invisible, peuplé d'agents surhumains plus ou moins généraux, dont la souveraine activité détermine continuellement tous les phénomènes »[48], est d'abord un soutien moral, dans la mesure où elle affermit la « confiance » de l'homme face à une nature qui d'ordinaire le subjugue, mais dont il parvient à se concilier la puissance en voyant son empire comme le prolongement du sien propre[49]. Plus profondément encore que son rôle psychologique, c'est par son statut de représentation partagée, de système collectif de croyances, que l'image fétichiste de la nature prend la dimension décisive de catalyseur du mode d'existence social. Si ces croyances peuvent durer dans le temps en dépit de leur faible valeur épistémologique, et prendre la forme d'une philosophie, de quelque chose de significatif au regard de l'histoire, c'est parce que l'imagination suffit dans un premier temps à fournir au collectif humain le

---

[45] *Cours*, t. IV, p. 349.

[46] On rapprochera cette idée de ce qu'écrit Lévi-Strauss dans ce passage fameux de *La pensée sauvage* : « Entre magie et science, la différence première serait donc, de ce point de vue, que l'une postule un déterminisme globale et intégral, tandis que l'autre opère en distinguant des niveaux dont certains seulement admettent des formes de déterminisme tenues pour inapplicables à d'autres niveaux. Mais ne pourrait-on aller plus loin et considérer la rigueur et la précision dont témoignent la pensée magique et les pratiques rituelles, comme traduisant une appréhension inconsciente de la *vérité du déterminisme* en tant que mode d'existence des phénomènes scientifiques, de sorte que le déterminisme serait globalement *soupçonné* et *joué*, avant d'être *connu* et *respecté* ? » *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 19. Une page auparavant, il rappelle que cette idée est effleurée par Hubert et Mauss dans leur « Esquisse d'une théorie générale de la magie, » quand ils écrivent que la pensée magique est une « gigantesque variation sur le thème du principe de causalité ».

[47] Cf. : *Cours*, p. 349-351, où Comte présente la science moderne comme une « restriction » des ambitions de la philosophie théologique.

[48] *Cours*, p. 351.

[49] Comte attribue en ce sens un rôle essentiellement affectif à la prière, qui interviendrait comme un moment de dramatisation de l'unité fondamentale de l'homme et de la nature. *Cours*, p. 354.

motif central de sa cohésion[50]. Le sens dernier de ces croyances est donc social, et il l'est en un sens très fort, puisque c'est bien à partir de la projection fétichiste des qualités mentales à la totalité du monde qu'émerge quelque chose de tel que le social.

Chez Comte, et cette idée marquera l'ensemble de l'esprit des sciences humaines, le social naît d'un seul tenant : dès lors que ce qui fait son caractère élémentaire est donné, il peut se déployer dans toute la plénitude de sa réalité. Or ce critère élémentaire demandé par la philosophie positiviste, à savoir la formation d'un esprit collectif, ne peut apparaître initialement que comme l'exploitation de cette faculté humaine la plus archaïque qu'est l'imagination : c'est là la moyen le plus simple qui soit de donner une orientation collective aux pensées individuelles. Comte insiste bien sur ce point : la philosophie fétichiste est l'appui nécessaire à la formation des premiers cultes, c'est-à-dire des premières véritables institutions[51]. L'identification psychique aux esprits non-humains qui peuplent l'univers ne vaut donc fondamentalement que comme phénomène collectif : c'est parce que la projection anthropomorphique est la tendance la plus naturelle du raisonnement qu'elle fournit son appui aux institutions primitives, et ainsi que « l'homme a partout commencé par le fétichisme le plus grossier »[52]. On peut regarder cette configuration archaïque des esprits d'un autre point de vue, en disant qu'il fallait, pour que le social prenne toute sa consistance, que la sphère morale prenne initialement une extension universelle. Le social est en effet une réalité essentiellement morale, c'est-à-dire, tel que l'entend Comte, psychique et affective : les liens politiques se tissent dans les consciences avant toute autre chose. Or dans le fétichisme, toute relation qu'un individu peut entretenir est immédiatement qualifiée comme morale : relation avec un autrui humain, ou relation avec une chose, un vivant – tout est imprégné de spiritualité, et donc de socialité. Comme s'il avait été impossible que la dimension morale du collectif apparaisse sous une forme d'emblée partielle, adéquatement découpée selon les contours « naturels » de l'humanité – comme ce sera le cas bien plus tard – Comte voit dans les formes primitives de la religion un artifice précieux qui autorise, au prix d'une erreur sur la nature réelle des choses, l'émergence du social sous sa forme toujours déjà aboutie. Mais cette erreur n'est rien au regard de la priorité historique absolue qui revient à l'édification de la sphère morale : jeté dans le monde et dans l'entre-soi, l'homme n'a pas de solution plus immédiate, c'est-à-dire plus simple et économe, que de

[50] *Cours*, p. 357-358.
[51] *Cours*, t. V, p. 23 : « Mais cette théologie spontanée n'a pas dû tarder à être pareillement étendue à l'étude de l'animalité, jusqu'à produire fréquemment l'adoration formelle des animaux […] » Ce passage montre bien que la question ethnologique du totémisme, qui prendra forme ensuite, n'intervient pas comme une nouveauté radicale dans le discours anthropologique, mais cristallise plutôt une interrogation latente, pourrait-on dire, pas encore fixée, et liée aux raisons des cultes de la nature.
[52] *Cours*, t. V, p. 17.

donner d'abord une extension maximale aux lien spirituels et moraux qui l'unissent aux autres et aux choses. Cette philosophie, qui apparaît rétrospectivement comme un simple échafaudage devant par la suite être retiré pour laisser l'homme seul représentant de la réalité morale, place toutefois un accent très net sur le genre de relations que les hommes entretiennent collectivement avec ce qu'ils ne sont pas – quelle que soit leur façon de conceptualiser cette altérité.

L'histoire des formes sociales se déroule ensuite comme un long processus de raréfaction des êtres légitimement concernés par un regard moral et social, jusqu'à l'aboutissement que constitue la religion de l'humanité. Mais si le fétichisme désigne le premier stade de cette histoire, il désigne aussi, et là est pour nous l'essentiel, le moment crucial où le social prend forme. G. Canguilhem, dans l'article déjà cité, voit dans l'utilisation comtienne de la notion de fétichisme un moyen de régler la question intensément débattue à l'époque des formes primitives de la religion par un recours à une théorie biologique de l'homme : ce terme, qui circule depuis son introduction en Français par Charles De Brosses[53], recevrait donc une nouvelle acception, construite à partir des notions de sympathie et d'étonnement telles qu'on les trouve respectivement chez Hume et Smith, et serait investi par Comte dans un nouveau débat. Si l'interprétation de Canguilhem est juste, il est cependant possible de souligner au autre aspect de la théorie comtienne du fétichisme. Il faut en effet y lire une genèse du social dans son lien nécessaire à l'extériorité naturelle. Car le premier stade de la société n'est pas dessiné par Comte de manière arbitraire, et il ne s'agit pas là non plus d'un problème latéral : la philosophie sociale, qui fournira à la sociologie scientifique sa référence théorique majeure, conçoit la forme élémentaire de l'association humaine comme étant indissociable d'une tendance à l'animation des choses et des vivants. Parce que la réalité sociale est morale et spirituelle, plus que mécanique et matérielle, elle se déploie d'abord comme un réseau sans bornes extérieures d'intentions et de volontés. Rien n'est moins anodin que ce détour de l'esprit sociologique par le monde extérieur des non-humains, et rien n'est moins évident que l'idée selon laquelle les relations entre hommes seraient le centre de gravité du discours sociologique. Dans ce contexte théorique, le social se prolonge bien au-delà de l'humain, et si le devenir historique de l'humanité semble trahir cette origine en « purifiant », pour reprendre l'expression de B.

[53] Charles De Brosses, *Du culte des dieux fétiches* (1760), rééd. Corpus des Œuvres de Philosophie, Paris, Fayard, 1988. Le terme vient du portugais *feitiço*, issu du verbe faire, et joue sur une proximité sémantique avec *feitio*, fasciné, enchanté. De Brosses le rapproche pour sa part du *fatum* latin, sans que cette origine ne soit attestée. La notion de fétichisme a connu une fortune théorique très large au XIXe, que ce soit sur un plan sociologique, psychologique, psychiatrique, économique chez Marx, mais aussi littéraire. Voir sur ce point W. Pietz, *Le Fétiche. Généalogie d'un problème*, Paris, Kargo & L'Eclat, 2005 et L. Fedi, *Fétichisme, philosophie, littérature*, Paris, L'harmattan, 2002.

Latour[54], la sphère politique, il n'en reste pas moins qu'il y a là un geste positif, qui doit bel et bien produire une séparation qui ne se trouve pas initialement[55].

b) E. B. Tylor et la notion d'animisme.

On ne saurait trop insister sur les différences qui séparent les objectifs théoriques fixés par Tylor dans *Primitive Culture* de ceux que se donnait la philosophie positive, pourtant tous deux liés aux débats d'histoire religieuse qui faisaient rage dans la communauté savante du XIXe siècle. Et toutes ces différences se ramènent en définitive à des conceptions divergentes du rapport entre l'esprit et la société. Si pour Comte, comme on l'a vu, les fictions imaginaires qui fondent les croyances fétichistes prennent tout leur sens dans une perspective politique, puisqu'elles sont à même, en dépit de leur fausseté foncière, d'assembler les hommes dans une communauté spirituelle, Tylor n'envisage jamais de trancher les apories soulevées par les divagations de l'âme primitive au moyen d'une conception transcendante du social. Si Comte et Tylor semblent s'accorder sur l'idée d'une universalité du phénomène religieux – et il ne faut pas négliger ce point crucial – cet accord n'est que le point de rencontre entre deux démarches opposées, dont l'une tend vers la sociologie, et l'autre vers la psychologie. Tylor, en effet, considère les croyances religieuses et mythiques comme le produit d'une faculté « d'animer et de personnifier la nature », responsable de la « formation des légendes par une exagération et une perversion des faits », et qu'il doit être possible de traiter comme « un produit organique de l'humanité comme espèce, à propos duquel les distinctions individuelles, nationales, et mêmes raciales sont subordonnées aux qualités universelles de l'esprit humain »[56]. L'ensemble de l'analyse culturelle reste donc à même l'esprit, qu'elle explore certes par ses œuvres, mais qui demeure sa référence permanente.

---

[54] Voir, B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La Découverte, 1991.

[55] Il faut, pour en terminer avec Comte, rappeler que la question du rapport à la nature court tout au long de ses réflexions, notamment sous la forme de l'emprise psychique, scientifique et technique sur la nature que la modernité nous garantit. Les dernières lignes du Cours promettent d'ailleurs un « traité systématique de l'action de l'homme sur la nature », que l'on ne peut que regretter de ne pas avoir.

[56] Tylor, *Primitive Culture*, 2e édition, London, John Murray, 1873, t. I, p. 415-416 (les traductions de Tylor sont de notre main). La différence d'orientation entre Comte et Tylor à ce sujet peut être liée aux destins singuliers de l'anthropologie sociale d'un côté, et de l'anthropologie culturelle de l'autre. La seconde prend en effet pour objet l'ensemble des réalisations matérielles et mentales dont l'homme s'entoure pour vivre, et ne se confond pas avec l'ambition propre de la première, qui vise le social comme sujet de son discours, déplaçant ainsi de façon radicale la perspective théorique dans un sens à la fois non fonctionnel et moins naturaliste. Il n'est donc pas anodin que la définition fameuse de l'objet de l'anthropologie fournie par Tylor concerne la « culture », et que Comte, comme ensuite Durkheim et son école, ne fasse pas usage de ce terme, lui préférant celui de « société ».

Cette différence décisive au regard de l'histoire des sciences de l'homme prend alors un sens tout à fait paradoxal si on se tourne vers un segment argumentatif que l'on trouve de part et d'autre. En effet, la définition que donne Tylor de l'animisme, notion clé de son anthropologie religieuse, se présente comme une reprise du problème fétichiste :

> On considère que des êtres spirituels affectent ou contrôlent les événements du monde matériel, ainsi que la vie humaine ici bas et dans l'au-delà. Ces êtres étant censés entretenir des relations avec les hommes, et éprouver du plaisir ou de la peine de leurs actions, la croyance en leur existence mène naturellement, et on pourrait dire inévitablement, tôt ou tard à une attitude de vénération ou de sacrifice. Ainsi, l'animisme dans son plein développement inclut la croyance en des entités spirituelles et en leur existence *post mortem*, en l'existence de divinités manipulatrices et d'esprits subordonnés, et cette doctrine résulte pratiquement dans une sorte de sacralisation positive. [57]

Les attitudes animistes décrites par Tylor dans ses développements sur la religion sont basées sur l'attribution à des éléments non-humains de propriétés mentales et volitives, attribution qui se prolonge sous la forme de cultes religieux. Si toutes les sociétés ont bien des conceptions religieuses, c'est donc parce que tous les hommes suivent cette tendance, parce que derrière la variété des formes de la religion se dissimulent toujours ces « motifs plus profonds »[58] ancrés dans la nature humaine, et que Tylor, comme Comte, rattache à la conception humienne de la projection anthropomorphique[59]. C'est d'ailleurs pour cette raison que l'anthropologie, comme science des premières formes de la conscience religieuse, doit admettre pour premier chapitre la théorie des esprits non-humains[60]. L'articulation de cette idée se fait par contre plus détaillée que chez Comte, puisqu'elle prétend livrer dans son développement naturel l'évolution des inférences animistes. En effet, elles passeraient d'abord par la croyance en un double spirituel du corps, double qui jouit d'une existence après la mort physique, pour faire ensuite l'objet d'une projection sur les animaux, les plantes, et enfin, terme ultime de l'animisme, sur les choses inertes elles-mêmes[61].

---

[57] *Ibid*., p. 426-427.
[58] *Ibid*., p. 424.
[59] Il cite d'ailleurs lui-même le passage de l'*Histoire naturelle de la religion* que nous mentionnons plus haut, et fait explicitement crédit à Comte d'avoir introduit cette préoccupation dans les sciences sociales. Cf*. : Primitive culture*, p. 477.
[60] « La branche qu'il faut examiner en premier est la doctrine des relations entre l'homme et les autres esprits », p. 428. Cette déclaration d'ordre méthodologique est tout à fait remarquable, et vient confirmer l'importance du problème des relations à la nature en anthropologie.
[61] Voir *Primitive Culture*, ch. XIV. Pour Tylor, les croyances animistes se présentent donc d'abord comme des théories abusives de l'animation des vivants, confondant en quelque sorte la vie avec la spiritualité, pour perdre ensuite tout ancrage empirique en passant aux objets inertes. C'est d'ailleurs à propos de ce dernier cas de figure qu'il réserve le terme de fétichisme, dont l'extension est donc plus restreinte que chez Comte : « Il me semble plus adéquat d'utiliser le terme d'animisme pour désigner la théorie des esprits dans ce qu'elle a de général, et de réserver le terme de fétichisme aux cas particuliers dans lesquels l'esprit est incorporé, ou attaché, ou conçu comme dispensant ses effets, dans un objet matériel », *ibid*., t. II, p. 144. C'est ce point que Durkheim retiendra dans sa critique : les représentations mentales qui animent la vie sociale ne procèdent pas de l'idée d'âme du

Tylor prend à la lettre les témoignages ethnographiques décrivant l'univers mental des primitifs, comme le montre, parmi d'autres, ce passage :

> Les sauvages conversent tout à fait sérieusement avec les bêtes, mortes ou vivantes, leur présentent leurs hommages, leur demandent pardon quand ils souffrent de devoir les tuer à la chasse. Un Indien nord américain dialoguera avec un cheval comme s'il était un être de raison.[62]

Il relève ainsi toute une gamme de compensations symboliques instituées pour atténuer la nécessaire prédation des hommes sur les animaux, et plus largement des modes de communication traduisant une égalité psychique de l'animal devant l'homme. Toutes ces observations sont synthétisées dans une formule qui en saisit l'enjeu majeur : « L'idée d'une distinction psychique entre l'homme et l'animal, qui prévaut dans le monde civilisé, n'existe pas chez les races inférieures »[63]. On ne peut mieux dire la continuité psychique des vivants, et parfois des choses, qui définit l'animisme, et qui est précisément le point à partir duquel ce terme sera réexploité par l'anthropologie de la nature[64]. Car si Tylor note bien que les modes de distribution de l'intentionnalité dans la nature se prolongent dans des institutions, qui en sont en quelque sorte la cristallisation extérieure, c'est aux tendances psychiques qui sous-tendent ces inférences erronées qu'il s'intéresse en priorité. Or, dans le cadre de ce qu'on pourrait ainsi appeler une « psychologie comparée des croyances », c'est bien l'indisponibilité du concept de « nature » qui intervient comme critère de distinction entre la pensée primitive et la pensée moderne, ou pour le dire comme Tylor, entre l'illusion et la rationalité.

Que l'illusion soit génératrice d'institutions, là n'est pas son souci premier. Mais que l'homme puisse s'engager dans des relations symétriques avec des entités non-humaines, voilà qui impose à la démarche comparative le critère de distinction le plus solide qui puisse se concevoir. Tylor considère comme implicite notre idée d'une « distinction psychique entre l'homme et l'animal », et en fait la forme la plus épurée qui soit de l'esprit moderne ; s'opposer à cela, c'est donc immédiatement tomber dans la forme la plus radicale d'altérité que l'humanité, par-delà son unité biologique foncière, puisse connaître. Si la notion d'animisme est le terme clé de l'entreprise que constitue *Primitive Culture*, c'est donc que les

---

corps, bien au contraire. Cf. : *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, livre II, chapitre VIII, « La notion d'âme ».

[62] *Ibid*., p. 467.

[63] *Ibid*., p. 469.

[64] Il n'y aurait en effet qu'à ajouter à cette phrase de Tylor l'idée complémentaire d'une discontinuité fournie par les corps, si brillamment conçue par Viveiros de Castro sous les concepts de perspectivisme et de multinaturalisme, pour aboutir au concept contemporain d'animisme. Cela montre bien que le problème central de l'intentionnalité dans la nature structure de part en part le discours anthropologique. Voir E. Viveiros de Castro, « Cosmological deixis and amerindian perspectivism », *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 4, No. 3. (Sep., 1998), p. 469-488.

cultures sont en dernier lieu de systèmes d'identification et de distinction au sein desquels l'homme se donne une place et un rôle[65]. La matrice conceptuelle à partir de laquelle se pense l'altérité culturelle trouve dans le rapport à la nature son élément crucial, sa pierre de touche fondamentale : être primitif, c'est d'abord opérer dans l'expérience des découpages catégoriels différents des nôtres, différents parce que ignorant la potentialité intégrative et distinctive du concept de nature.

On le voit, Tylor ne mobilise pas du tout l'expérience de l'âme primitive aux mêmes fins que Comte : si pour la philosophie positiviste il s'agit avant tout de partir à la recherche d'une figure du social où les principes de la moralité se superposent entièrement au monde, l'anthropologie britannique explore le développement historique des formes de croyance sur le mode d'une archéologie de la rationalité moderne, la culture n'étant que leur révélateur. Mais en dépit de ces différences, le segment argumentatif consistant à s'appuyer sur une capacité de l'esprit à projeter des concepts mentaux sur des objets du monde revient comme un élément permanent de la topique conceptuelle alors en cours de formation. Le moment théorique consistant à dégager la logique à l'œuvre dans l'articulation des illusions aux institutions, que toute la science de l'homme franchit alors, implique donc, quelles que soient les modalités de son usage, une interrogation sur le regard social porté sur la nature. Et la différence qui sépare Comte de Tylor est tout à fait révélatrice des enjeux que l'on fait alors supporter à cette interrogation. D'un côté, c'est la nécessaire référence du social au naturel qui est mise en valeur comme un moyen d'amorcer la logique d'une politique des esprits, amenée ensuite à réduire son extension ; de l'autre, c'est l'altérité psychologique qui est définie comme un point de vue non naturaliste sur le monde des non-humains. Il est clair que le comparatisme anthropologique, à travers les problèmes sociologiques, historiques, mais aussi cognitifs, qu'il soulève, rencontre toujours la question du rapport à la nature comme le catalyseur du mode de connaissance qu'il met alors en place. Cette question n'en est donc pas une parmi d'autres, car c'est le mode d'accès à l'autre comme autre qui peut avec elle prendre une forme aboutie ; il s'agit là d'un problème liminaire de l'anthropologie que les

[65] Quand Lévi-Strauss voit chez Tylor une ressource pour « poser le problème de la puissance logique des systèmes dénotatifs empruntés aux règnes naturels », le moins que l'on puisse dire est qu'il force sa lecture. On peut certes relever le fait qu'il ait demandé de « tenir compte de la tendance de l'esprit humain à épuiser l'univers au moyen d'une classification », mais cela n'enlève rien à la priorité du problème de l'identification psychique. Voir *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, PUF, 1962, p. 23 et Tylor, « Remarks on Totemism, with Especial Reference to Some Modern Theories Respecting It », *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Vol. 28, No. 1/2 (1899), p. 138-148.

étapes suivantes de son histoire porteront, comme va le voir maintenant, à de nouveaux développements[66].

[66] Il est toutefois possible de concevoir une réappropriation directe du problème tel que le pose Tylor. Pour une telle tentative, voir par exemple : Martin Stringer, « Rethinking Animism: Thoughts from the Infancy of Our Discipline » *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 5, No. 4 (Dec., 1999), p. 541- 555

2. Le redoublement de l'extériorité.

Les enjeux développés chez Comte et Tylor permettent de dégager certains aspects d'un problème qui persiste ensuite, et qui se trouve relancé chez Durkheim d'une manière particulièrement essentielle. La thèse centrale de Durkheim que nous voudrions reconstituer et discuter ici est en effet la suivante. La société, en vertu des propriétés qui lui ont été conférées par les analyses menées au cours de la période d'élaboration de la sociologie scientifique, et notamment dans *Les règles de la méthode sociologique*[67], est une chose qui doit être représentée. Elle doit disposer face à elle même, c'est-à-dire face à l'esprit des individus qui la composent, des signes, ou des images de l'existence collective qui anime les hommes dès lors qu'ils entrent en société. En d'autres termes, la consistance propre de ce qui fait le social dans son « intériorité » si l'on peut dire, c'est-à-dire l'ensemble des institutions qui assurent la cohésion de cet être supra-individuel, semble être placée sous la dépendance d'un recours symbolique à une forme d'extériorité. Dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, le lecteur déjà habitué au fonctionnement de l'esprit sociologique et de ses principes théoriques les mieux assurés est confronté à l'idée éminemment paradoxale, dans ce contexte, selon laquelle le social ne se suffirait pas à lui-même : nécessairement adossé à ce qui, au dehors de lui-même, supporte sa propre tendance à la représentation, le social semble menacé dans sa plénitude ontologique, mais aussi historique, que la sociologie visait précisément à établir. Evidemment, l'appréciation de ce paradoxe, et le fait même qu'il s'agisse bien de cela au regard de l'économie générale de la pensée durkheimienne, dépend des contours que l'on donne à la notion de société : en va-t-il d'un trait définitoire de sa réalité de n'y faire entrer que des humains, et si oui, sa dimension spéculaire rendue évidente par le fait religieux affecte-t-elle réellement la superposition du social et de l'humain, qui semblait d'abord si évidente ?

Notons d'emblée que ce problème d'une extériorité constituante du social n'a jamais fait l'objet d'un éclaircissement pour lui-même de la part de Durkheim. Ni dans les textes préparatoires publiés sous forme d'articles dans l'*Année sociologique*, ni dans les regards rétrospectifs jetés sur les enjeux des *Formes*, on ne trouvera de réflexions directement dédiées aux rapports collectifs à la nature. Il faut donc penser que cette question se trouve hors du domaine de problématisation explicite de la sociologie et de l'anthropologie religieuse durkheimienne, plutôt focalisée sur le statut du sacré, sur les relations entre

[67] Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, 2004.

individu et société, sur les notions de représentation et de symbole. Sans doute y a-t-il des raisons à cela, et il appartient à une étude sur le travail implicite du concept de nature dans les sciences sociales de les mettre au jour.

L'idée d'une représentation symbolique du social dans des emblèmes, qui spécifie le projet même de l'anthropologie religieuse durkheimienne par rapport à ses travaux antérieurs, entre bien évidemment en résonnance avec la préoccupation de la génération précédente pour les prolongements extra-humains de la spiritualité et de la socialité découverts chez les sociétés primitives. En effet, dans les deux cas, le social entendu comme agrégat d'humains – et cela par delà les différences qui peuvent exister dans le détail de cette conception – est problématisé en référence à quelque chose qu'il n'est pas, et même, dont il se distingue positivement. Ce quelque chose, que Comte aussi bien que Tylor n'hésitaient pas à appeler la « nature », Durkheim s'y réfère de façon plus prudente comme le « monde », mais plus souvent encore à travers l'usage d'un vocabulaire de l'extériorité[68], terminologie véritablement cruciale, et dont on verra le rôle. La nécessité d'un point d'articulation entre le social et son dehors, rendue manifeste par l'analyse des croyances totémiques, est de toute évidence le problème à travers lequel la question des relations entre nature et société est abordée chez Durkheim. Et bien que cela soit réalisé de manière assez indirecte, et, pourrait-on dire, dissimulée, il est possible de faire l'hypothèse interprétative selon laquelle c'est l'ensemble de la démarche durkheimienne qui se trouve interrogée et mise en tension par ce biais. En effet, s'il est évident que Durkheim, dans les *Formes* pas plus que dans ses autres ouvrages, n'interroge pas de front les relations concrètes qui se nouent entre des hommes et des milieux, il n'est peut-être pas moins évident – même si cela n'a pas toujours été souligné – que la question du totémisme mobilise une réflexion tout à fait essentielle sur les relations entre nature et société. Car s'il est vrai que les relations qui se nouent entre les hommes au sein de la société supposent un autre type de relation, engageant celui-ci des hommes et des choses naturelles, alors c'est bien le partage entre nature et société qui se trouve mis en question, non pas comme un cadre dans lequel la science du social viendrait s'inscrire, mais comme un enjeu qui se trouve en son cœur.

[68] Les terme « extérieur » et ses dérivés sémantiques, dans le sens où on l'entend ici, apparaissent une quarantaine de fois dans le seul Livre II des *Formes élémentaires de la vie religieuse*. On trouve dans le même livre seulement une vingtaine d'occurrence du terme « nature », dont la moitié figurent dans des citations (de Fison et de Tylor) et leur discussion.

a) Le clan comme notion ethnologique fondamentale.

Le thème de la nécessaire représentation du social apparaît chez Durkheim en même temps que l'infléchissement général de ses références théoriques du domaine de l'histoire des sociétés dites modernes à celui de l'ethnologie, science des sociétés alors dites primitives. Cette modification intervenue dans les préoccupations intellectuelles de Durkheim, dont on voit très bien la trace dans les recensions d'ouvrages qu'il fait pour l'*Année sociologique*, va de pair avec l'idée selon laquelle la méthode sociologique, mise en place dans les *Règles* et d'abord mise en œuvre dans *Le suicide*, ne consiste pas seulement en un canon épistémologique censé conduire l'analyse théorique des faits sociaux indépendamment de leur nature et de leur forme particulière, mais contient de manière plus radicale une thèse sur la nature du social. En effet, l'idée qu'il y ait quelque chose de proprement « élémentaire » dans la vie religieuse correspond à la possibilité d'approcher le social à travers ce raccourci saisissant, par lequel devient visible le moment où il apparaît comme un domaine de réalité propre, *sui generis*. Or d'après Durkheim, c'est seulement en considérant que le social est partout lui-même en ce qu'il a d'essentiel, et donc par la prise en compte de faits ethnographiques prélevés « à distance », que la sociologie peut prétendre fournir cette thèse sur la permanence du social comme espace de déploiement universel de l'activité humaine. Autrement dit, la tournure que prend la théorie sociale dans les *Formes* dépend directement de la nature des matériaux empiriques qui y sont discutés : l'idée d'une coextensivité de l'humain et du social prend ses racines dans la manipulation des sources ethnologiques.

Or un des aspects importants du tournant ethnologique des références durkheimiennes est l'intérêt accordé aux phénomènes de segmentation sociale propres aux sociétés primitives. À l'opposé de l'intégration organique manifestée par les sociétés modernes[69], dont les bornes extérieures sont repoussées jusqu'à l'idée de Nation, les sociétés traditionnelles étudiées par l'ethnologie présentent un caractère discontinu très marqué, dont la notion de clan est le terme élémentaire. Or l'intérêt accordé par Durkheim au système clanique des sociétés primitives s'inscrit dans une tradition théorique qui, au moment où il s'empare de ces questions, a déjà contribué à faire de la division de l'espace social en groupes d'unifiliation un problème clé de la science naissante des sociétés. En effet, dès les premiers travaux de L. H. Morgan sur les nomenclatures de parenté[70],

[69] Cette notion était développée dans *De la division du travail social*, Paris, PUF, 1967.
[70] Morgan, *Systems of consanguinity and affinity of the human family*, Washington, Smithsonian Institution, 1871. C'est dans cet ouvrage que Morgan met en place l'analyse comparative des systèmes de parenté à laquelle

commence à s'imposer l'idée selon laquelle la reconnaissance par un groupe défini d'une ascendance commune – qu'elle soit matrilinéaire ou patrilinéaire – constitue la forme la plus archaïque d'organisation sociale que l'histoire de l'humanité est susceptible de manifester. C'est parce que la filiation, et donc à l'origine le fait biologique incontournable qu'est la reproduction sexuée, découpe dans le *continuum* social des segments « naturellement » distincts que la pensée n'a ensuite qu'à exploiter pour classer les individus en groupes, que les sociétés se donnent initialement une forme. La division en clans est donc essentiellement liée à une approche naturaliste du problème de la formation de l'identité collective, et c'est par la suite qu'elle a été prise comme point de départ pour penser les relations entre les divers segments sociaux : c'est en effet sous la plume de Frazer que, peu de temps après, on trouve la première tentative d'articulation théorique entre le système clanique et le principe d'exogamie[71]. Du point de vue de l'ethnologie classique, il apparaît donc de plus en plus évident que le clan est la manifestation la plus élémentaire qui soit des institutions humaines, d'une part parce qu'il repose sur un donné naturel, et d'autre part parce qu'il fournit sa référence de base au fonctionnement institutionnel général des sociétés.

Dans un premier moment, Durkheim considère lui aussi que la question clanique renvoie essentiellement à un problème d'organisation sociale. Dans l'article intitulé « Sur le totémisme » qu'il publie dans le cinquième volume de l'*Année sociologique*[72], et qui se présente comme une mise à profit des données australiennes récemment rapportées par Spencer et Gillen[73], il affirme encore qu'il doit être possible de repenser l'ensemble des phénomènes sociaux à partir du système totémique australien : « Tout ce qui concerne le totémisme a nécessairement des répercussions étendues dans tous les domaines de la sociologie car il est à la racine d'une multitude d'institutions »[74]. Et cette « multitude d'institutions » regarde essentiellement les principes de l'organisation sociale, comme le montre la liste qu'il donne des institutions concernées dans suite de son propos : « Toutes les questions qui se rapportent aux origines de la parenté, du mariage, de la morale sexuelle, voire même de l'organisation sociale, se poseraient dans des termes nouveaux et devraient être remises à l'étude »[75]. Le totémisme est donc à ce moment, en 1901, un problème

---

l'ensemble de l'anthropologie de la parenté se référera par la suite. D'inspiration philologique, le souci pour le vocabulaire dans lequel s'expriment ces relations conduira à dégager deux formes fondamentales d'arrangements de la parenté : le système descriptif, qui attribue un nom distinct à chaque position généalogique à partir d'*ego*, et le système classificatoire, qui réunit sous un même terme différentes positions, telles père et frère du père, ou frères et cousins patrilinéaires.

[71] Frazer a adopté successivement diverses positions à ce sujet, en revenant après *Totemism and exogamy* sur le caractère définitoire de l'exogamie dans l'institution totémique.

[72] Cet article est repris dans *Journal sociologique*, Paris, PUF, p. 315-351.

[73] B. Spencer et F. J. Gillen, *Native tribes of central Australia*, Londres, MacMillan, 1899.

[74] « Sur le totémisme », *Journal sociologique*, 1969, p. 315.

[75] *Ibid*., p. 316.

sociologique, dans le sens où il est un système qui régit l'arrangement des hommes en communauté ; comme tel, il se confond tout simplement avec la problématique générale des divisions de l'espace social et de leurs relations juridiques. Bien évidemment, cette acception segmentaire est indissociable de l'idée de clan, aussi, quand Durkheim fait évoluer son approche de ce problème, ce n'est pas en substituant une perspective à une autre, mais en ajoutant à la dimension proprement politico-juridique du système clanique une autre dimension, religieuse celle-ci.

Dans les *Formes*, en effet, Durkheim définit le clan totémique par deux aspects essentiels. Le premier, par lequel le clan « ne se distingue pas de la *gens* romaine et du *genos* grec »[76], est la constitution d'un attachement à la fois familial et institutionnel autour d'un même nom ou d'un même ancêtre ; on reconnaît là la notion de clan telle qu'elle est introduite par Morgan. À cet aspect s'ajoute un second, par lequel il s'en distingue cette fois nettement :

> Ce qui différencie ce dernier [le clan totémique], c'est que le nom qu'il porte est aussi celui d'une espèce déterminée de choses matérielles avec lesquelles il croit soutenir des rapports très particuliers dont nous aurons plus tard à dire la nature ; ce sont notamment des rapports de parenté. L'espèce de choses qui sert à désigner collectivement le clan s'appelle son *totem*.[77]

Outre l'appartenance collective à une entité définie en termes de filiation ainsi que de devoirs et interdictions réciproques – notamment l'impératif exogamique et les prohibitions alimentaires – le système clanique implique une relation privilégiée à « une espèce déterminée de choses matérielles », que la tradition ethnologique a pris l'habitude de nommer « totem »[78]. Autant dire que la perspective strictement sociologique adoptée initialement ne suffit plus à définir l'appartenance clanique telle qu'elle se manifeste dans les sociétés australiennes : une fois reconnu le système de dénomination des clans inhérent au totémisme, il faut nécessairement passer d'un registre sociologique – les relations entre hommes – à un registre plus large, incluant la médiation naturelle des relations entre hommes[79]. Cette redéfinition du clan soulève deux questions : l'une est liée à la primitivité et

---

[76] *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1960 [1912], p. 143, désormais simplifié dans les notes comme *Formes*. Durkheim reprend ici un parallèle déjà fait par Morgan, dans *Ancient Society*. Voir Morgan, *La société archaïque*, trad. H. Jaouiche, Paris, Editions Anthropos, 1971, Deuxième partie, chapitres 8 à 11. La référence n'est évidemment pas incidente, Durkheim pense ici explicitement à Morgan.

[77] *Formes*, p. 144.

[78] « Totem » est dérivé d'un terme de la langue des Ojibwa, groupe algonquin d'Amérique du Nord. C'est à John Long, négociant en fourrures de la fin du XVIIIe siècle, que l'on doit son introduction dans la terminologie ethnologique. Voir John Long, *Voyages and travels of an indian interpreter and trader*, Cleveland, Arthur Clark, 1791. Sur le sens exact du terme dans la langue Ojibwa, voir *Formes*, p. 144, et P. Descola, *Par delà nature et culture*, p. 235-240.

[79] Il faut ici souligner que le regard « vertical » porté sur les systèmes claniques, et qui souligne leur référence à des éléments naturels, constitue de la part de Durkheim un élargissement de la problématique d'autant plus

au caractère élémentaire accordés aux données australiennes, la seconde au mode d'être des classes sociales, à leur statut ontologique, pourrait-on dire.

Le premier problème est rendu évident par un passage des *Formes élémentaires de al vie religieuse*, où Durkheim déploie toute une série d'implications logiques liées à cette redéfinition du clan :

> D'autre part, nous avons l'assurance que cette religion est la plus primitive qui soit actuellement observable, et même, selon toute vraisemblance, qui ait jamais existé. Elle est, en effet, inséparable de l'organisation sociale à base de clans. Non seulement, comme nous l'avons montré, on ne peut la définir qu'en fonction de cette dernière, mais il ne semble pas que le clan, sous la forme qu'il a dans un très grand nombre de sociétés australiennes, ait pu exister sans le totem. Car les membres d'un même clan ne sont unis les uns aux autres ni par la communauté de l'habitat ni par celle du sang, puisqu'ils ne sont pas nécessairement consanguins et qu'ils sont souvent dispersés sur des points différents du territoire tribal. Leur unité vient donc uniquement de ce qu'ils ont un même nom et un même emblème, de ce qu'ils croient soutenir les mêmes rapports avec les mêmes catégories de choses, de ce qu'ils pratiquent les mêmes rites, c'est-à-dire en définitive de ce qu'ils communient dans le même culte totémique.[80]

Pourquoi a-t-on la certitude que la religion totémique est la plus élémentaire, la plus archaïque qui soit ? Pour s'en convaincre, il suffit d'après Durkheim de souligner le fait que seule l'identification collective à un même emblème naturel est susceptible de fournir la synthèse permettant de passer d'un simple agrégat d'individus à une véritable totalité sociale. Les deux autres prétendants classiques à un tel rôle sont en effet écartés par les données empiriques : l'ascendance commune, qui situe dans la consanguinité le ciment de l'appartenance collective, est réfutée par les cas de groupes totémiques non consanguins, et la coexistence spatiale est réfutée par l'existence de clans sans territoire assigné. On notera que le recours par Durkheim à la force des faits n'enlève rien au caractère théoriquement construit de cette mise à l'écart : il a en effet très tôt, dans l'évolution de sa pensée, souligné l'impossibilité de fonder la solidarité sociale sur les liens du sang, et par ailleurs, on voit mal de son point de vue comment le critère tout à fait extérieur et accidentel qu'est la simple juxtaposition spatiale des individus pourrait suffire à réaliser la synthèse sociale, dont le propre est d'être plus que la somme de ses parties. Reste donc, comme seul prétendant légitime à rendre compte de l'association sociale, le critère de l'affiliation commune à un

---

important que toute une partie des études anthropologiques – notamment anglo-saxonnes – sur les systèmes segmentaires en est restée à des considérations sur l'organisation sociale. Voir par exemple, dans ce sens, l'étude menée par Evans-Pritchard des systèmes lignagers soudanais dans *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, Paris, Gallimard, 1968.

[80] *Formes*, p. 239.

même emblème, la croyance dans le fait de « soutenir les mêmes rapports avec les mêmes catégories de choses ». Mais le choix de ce critère se fait dans des conditions qui doivent être éclairées.

On remarque en effet que dans ce raisonnement une seule chose n'est pas démontrée – mais une chose sur laquelle repose tout le reste, c'est le caractère primitif de l'organisation sociale en clans. Que le clan suppose le totem, et que le totem suppose un culte collectif, Durkheim semble en rendre compte de façon satisfaisante, même s'il faudra revenir sur le sens exact de ces arguments ; mais que les sociétés humaines se divisent spontanément en clans, voilà qui ne fait pas l'objet d'une démonstration spécifique. Bien au contraire, Durkheim semble adopter de façon tout à fait passive une représentation largement répandue à l'époque, selon laquelle les sociétés les plus primitives vivent en clans. Cette idée doit être une fois de plus ramenée à la figure de Morgan, qui dans *Ancient society* établit un parallèle entre les formes d'organisation sociale et l'état de la culture matérielle[81]. Mais Durkheim ne suggère même pas une telle explication et une telle référence, et la menace qui plane sur la cohérence de sa démarche est plutôt celle de l'arbitraire que de l'évolutionnisme naïf. Au fond, même dans le cadre d'une pensée qui considère l'évolution des formes sociales comme unilinéaire, il est tout à fait possible d'imaginer des sociétés sans clans. En réalité, à lire de plus près la façon dont Durkheim présente les choses, on verra qu'il se montre conscient du fait que l'on ne peut tenir l'existence des clans pour un fait brut et premier, dont il faudrait rendre compte par le recours à un principe d'unité logiquement, et en l'occurrence ontologiquement, extérieur. Pas plus que sur un plan historique, les clans totémiques ne peuvent se concevoir sur un plan logique sans référence à un terme naturel, car totem et clan se définissent en « fonction », comme dit Durkheim, l'un de l'autre.

Autrement dit, la seule façon d'admettre la primitivité de l'organisation sociale en clans, et donc avec elle de la religion totémique – il en va donc de la cohérence de toute l'anthropologie religieuse durkheimienne – consiste à admettre aussi la primitivité de la référence naturelle des groupes sociaux : il n'y a pas de clans pré-constitués qui se donneraient après coup un emblème naturel, ce qui lie le dynamisme social de manière essentielle à une référence extérieure. On voit bien qu'admettre cette idée consiste à placer la sociologie sous la dépendance de l'ethnologie, mais aussi plus largement la

[81] Morgan interprète les types d'organisation sociale comme des technologies de gouvernement, qui connaissent comme telles une évolution homogène aux autres registres de la technique. Le parallèle entre ces différents domaines d'exercice de l'esprit technique repose en définitive sur l'idée d'un progrès unitaire de l'intelligence humaine, de ses « germes » – Morgan utilise souvent cette métaphore – à son plein développement. Voir *La société archaïque*, *op. cit.*, Première partie, et notamment chapitre 3.

conceptualisation des groupes humains sous la dépendance d'une explicitation de leurs relations au non-humain. On comprend donc mieux, au vu de ce passage, pourquoi les données ethnographiques sur les sociétés les plus lointaines de la modernité européennes ont eu pour Durkheim une importance telle qu'elles ont fait l'objet de son dernier et principal ouvrage. Le clan, c'est-à-dire la forme la plus élémentaire qui soit de l'organisation sociale, est le mode d'association collective le plus simple qui puisse rendre compte du fait que les hommes, en plus de se donner une identité collective, s'inscrivent aussi collectivement dans la nature, et que cette identité et cette inscription sont indissociables. L'engagement de Durkheim dans le débat ethnologique concernant les sociétés claniques dépasse donc largement le cadre d'une discussion savante sur ces sociétés elles-mêmes, car ce qui est en question à travers cela, c'est bien le problème plus général de l'articulation intellectuelle et pratique des communautés humaines à leur milieu. Le clan, en tant que type d'organisation rendant nécessaire l'empreinte sociale – ou plus exactement religieuse – sur le monde extérieur, rend immédiatement observable un trait universel des sociétés qui reste pourtant difficile à mettre au jour, et ce pour des raisons qui restent à voir, si l'on s'en tient à l'analyse des sociétés modernes.

Ce problème s'épaissit encore, mais prend aussi une forme plus aboutie, si on le considère d'un second point de vue, lié celui-ci au type de réalité que l'on accorde aux groupes sociaux. À première vue, un clan est une classe d'éléments humains qui recrute ses membre sur la base d'un critère généalogique : on saura qui entre dans un clan matrilinéaire en demandant de quelle femme tel ou tel individu est le fil ou la fille, et inversement dans le cas d'un clan patrilinéaire, en cherchant qui est le père et quel est son clan. Ce critère semble satisfaisant, et c'est d'ailleurs pour cette raison que les membres d'un même clan n'ont pas besoin – et ils ne le peuvent même pas dans le cas de clans exogamiques – d'être spatialement réunis : la nature de l'appartenance clanique est déjà bien définie par ailleurs. Mais le fait que l'assignation à ces clans d'un nom totémique apparaisse comme un trait inhérent à leur existence rend insuffisant ce critère somme toute formel, extérieur, et surtout « intra-sociologique », pourrait-on dire. Durkheim écrit :

> Chaque membre du clan est investi d'un caractère sacré qui n'est pas sensiblement inférieur à celui que nous venons de reconnaître à l'animal. La raison de cette sainteté personnelle, c'est que l'homme croit être, en même temps qu'un homme au sens usuel du mot, un animal ou une plante de l'espèce totémique. En effet, il en porte le nom, or l'identité du nom passe alors pour impliquer une identité de nature. La première n'est pas simplement considérée comme l'indice extérieur de la seconde; elle la suppose logiquement. Car le nom, pour le primitif, n'est pas seulement un mot, une

> combinaison de sons ; c'est quelque chose de l'être, et même quelque chose d'essentiel. Un membre du clan du Kangourou s'appelle lui-même un kangourou ; il est donc, en un sens, un animal de cette même espèce[82].

Il y a beaucoup de choses dans cet argument, et notamment le recours à une idée fort répandue dans la littérature anthropologique et psychologique de l'époque sur la confusion du nom et de la chose. Mais ce qui doit nous arrêter pour l'instant, c'est l'articulation qui y est faite entre la dimension religieuse du totémisme et le processus d'identification qui sous-tend l'appartenance clanique. Si un clan n'est pas seulement à entendre comme une classe logique, c'est en effet parce que son nom n'intervient pas du tout comme une simple étiquette, utilisée pour marquer extérieurement l'unité de la chose à laquelle elle s'applique, elle-même constituée indépendamment de ce nom : le clan du kangourou entretient avec le kangourou réel un type de relation privilégié, il est affecté dans sa définition même par ce qui en est le signe. Ce qui distingue un membre de ce clan d'une personne qui ne l'est pas, ce n'est pas seulement le fait de répondre positivement à un critère classificatoire défini extrinsèquement, mais plus radicalement le genre d'identité personnelle et collective dont on se réclame, le genre de substance dont on est fait. La thèse sur l'identification du nom et de la chose, avec ce qu'elle peut avoir de douteux sur un plan strictement psychologique, doit donc passer au second plan, pour laisser apparaître comme phénomène premier la nécessité pour un groupe social de se concevoir non comme un simple agrégat rassemblé autour d'une unité sémantique artificielle, mais comme une « classe naturelle », c'est-à-dire comme une réalité substantielle, non pas construite mais en un sens « trouvée ». Voilà pourquoi Durkheim considère que l'« identité du nom » suppose logiquement une « identité de nature », et voilà pourquoi aussi il insiste tant sur le fait que les noms totémiques ont pour référent principal des noms d'espèces[83] – et non pas des noms de parties d'animaux : cela tient à la nécessité de rendre, de la façon la plus sensible qui soit, identiques un groupe social et une espèce naturelle. Les membres d'un clan sont pareils les uns aux autres comme les kangourous sont pareils les uns aux autres, aussi doivent-ils faire partie tout à fait concrètement – substantiellement – de cette identité spécifique. L'identité collective, au sein d'un clan, est ainsi calquée sur le mode d'existence des espèces naturelles, dont on remarquera d'ailleurs que Durkheim la conçoit comme une connaissance

[82] *Formes*, p. 190.
[83] Voir *Formes*, p. 146 : « Nous avons vu que, normalement, le totem n'est pas un individu, mais une espèce ou une variété : ce n'est pas tel kangourou, tel corbeau, mais le kangourou ou l'émou en général. » Juste avant, Durkheim interprète les noms de totem référant à des parties d'animaux comme des « anomalies », liées à la division de clans préexistants. Pour une réfutation de cette interprétation, voir C. G. Von Brandestein, *Names and substance of the australian subsection system*, Chicago et Londres, The University of Chicago Press, 1982.

spontanément acquise[84]. On retrouve là l'idée d'une médiation originaire des relations interhumaines par une relation avec du non-humain, mise en lumière par le biais d'un dépassement de l'acception logique de l'appartenance clanique.

Or cette naturalisation de la solidarité sociale[85] est précisément l'aspect par lequel le religieux intervient dans la problématique. La « sainteté personnelle » des membres du clan leur est conférée par cette identification à l'espèce totémique, qui fait l'objet d'un culte. C'est par là que leur personne toute entière entre en contact avec le sacré. Si les clans n'étaient que des classes logiques, ont voit mal en effet pourquoi le totémisme impliquerait aussi nécessairement une dimension rituelle, affective, une révérence envers un type de choses mises à l'écart de la sphère profane :

> Ainsi, les gens du clan et les choses qui y sont classées forment, par leur réunion, un système solidaire dont toutes les parties sont liées et vibrent sympathiquement. Cette organisation qui, tout d'abord, pouvait nous paraître purement logique est, en même temps, morale. Un même principe l'anime et en fait l'unité : c'est le totem.[86]

Au fond, le « supplément d'âme » que le principe totémique apporte aux communautés humaines, et qui fait sa dimension morale et religieuse, dépend totalement de ce moment d'indistinction entre un groupe humain et une espèce naturelle : le clan est immédiatement un fait religieux, dans la mesure où il doit redoubler sa réalité « générique » par le recours à une identification sacralisante à un élément naturel[87]. C'est donc bien cette dimension religieuse de l'organisation clanique qui atteste de l'impossibilité de s'en tenir au strict domaine du « social », entendu comme simple association des hommes. Durkheim, tout en abandonnant dans les *Formes élémentaires de la vie religieuse* l'édifice psychologique qui permettait à l'école anglaise d'expliquer l'indistinction totémique comme un trait négatif – comme un défaut de rationalité – de la pensée primitive, retrouve donc le problème de l'identification sur un autre plan, proprement sociologique cette fois, et de façon tout à fait positive. Bien loin d'exprimer une confusion, un inachèvement de la pensée, et par là de l'homme, les identifications totémiques révèlent dans toute sa plénitude la connivence

---

[84] L'idée selon laquelle l'espèce est un niveau logique de classification des êtres immédiatement reconnu par l'esprit humain concorde avec certaines thèses psychologiques toujours défendues. Voir par exemple, B. Berlin, *Ethnobiological classification. Principles of categorization of plants and animals in traditional societies*, Berkeley, University of California, 1977.

[85] Qui est aussi fatalement, rappelons-le, une naturalisation des divisions du social, puisque un clan se distingue aussi d'un autre comme deux espèces se distinguent. Mais cela n'est, de manière très révélatrice, pas souligné par Durkheim, et c'est en partie sur ce point que l'intervention de Lévi-Strauss se jouera.

[86] *Formes*, p. 213.

[87] C'est dans ce sens que va la critique de la théorie de Lang, pour laquelle « le totem ne serait qu'un nom ». Voir *Formes*, livre II, chapitre V, iv.

entre la mise en association des hommes et la convocation symbolique d'éléments naturels, ou du moins non-humains, « extérieurs », comme dit Durkheim.

Dira-t-on alors que, chez Durkheim, la réalité d'un clan, et par là de la société, contient de manière indifférenciée des éléments humains comme des éléments naturels ? Dira-t-on que, dans sa forme primitive, et donc essentielle, le social se confond avec la nature, ou une partie de la nature ? Difficile pour l'instant de répondre à ces questions, au vu de la prudence avec laquelle Durkheim aborde ce problème de la référence totémique, mais il est toutefois apparu que de telles questions se posent au cœur de la problématisation du social telle qu'elle se met en place dans les *Formes*.

b) Instruments et animaux : le problème de la naturalité de la référence totémique.

Ainsi, avant d'en venir à une hypothèse plus positive concernant ces questions, il faut clarifier un problème qui se pose à plusieurs reprise dans l'anthropologie religieuse de Durkheim, et qui concerne la nature des éléments extérieurs convoqués par le mode d'existence des sociétés totémistes. Au cœur du Livre II des *Formes élémentaires de la vie religieuse*, on trouve une réflexion continue sur l'ordre de primauté à accorder à chacun des éléments narurels mobilisés par la religion totémique. Il est difficile d'en donner une liste définitive, puisque le totémisme tend à étendre indéfiniment ses effets sur les choses et le monde, mais le problème se présente généralement sous la forme d'une confrontation entre les objets rituels que sont le *churinga*, le *nurtunja*, le *waninga* et l'ensemble des emblèmes totémiques manufacturés, et les animaux – ou les plantes – totémiques eux-mêmes. Précisons d'abord que Durkheim, dès 1895 et *Les règles de la méthode sociologique*, se montre conscient du fait que des éléments aturels font nécessairement irruption dans le social, et que cette irruption implique un discordance avec l'extension traditionnelle du domaine du social : « Outre les individus, il y a les choses qui sont des éléments intégrants de la société »[88]. Par contre, la question des relations aux vivants non-humains est bel et bien une nouveauté des *Formes*. Et comme on l'a vu, ils semble d'abord que l'espèce totémique, en fournissant à la fois le nom et la référence substantielle à partir desquels le clan trouve son identité, soit considérée par Durkheim comme le terme élémentaire

[88] Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, note 1, p. XVI. Durkheim ajoute immédiatement : « Il est vrai seulement que les individus en sont les seuls éléments actifs. » Tout dépend évidemment du sens que l'on donne à ce terme, mais il semble bien qu'une certaine activité indirecte soit reconnue au non-humain dans son anthropologie religieuse.

permettant de rendre compte de la dimension religieuse du totémisme. Cependant, il multiplie par la suite les arguments opposés, dont le passage suivant est l'expression la plus manifeste :

> Les churinga sont conservés dans une sorte de temple, au seuil duquel tous les bruits de la vie profane viennent mourir ; c'est le domaine des choses saintes. Au contraire, animaux et plantes totémiques vivent sur le terrain profane et sont mêlés à la vie commune. Et comme le nombre et l'importance des interdictions qui isolent une chose sacrée et la retirent de la circulation correspondent au degré de sainteté dont elle est investie, on arrive à ce remarquable résultat que *les images de l'être totémique sont plus sacrées que l'être totémique lui-même.* Au reste, dans les cérémonies du culte, c'est le churinga, c'est le nurtunja qui tiennent la première place ; l'animal n'y apparaît que très exceptionnellement. Dans un rite, dont nous aurons à parler, il sert de matière à un repas religieux, mais il ne joue pas de rôle actif. Les Arunta dansent autour du nurtunja, ils s'assemblent devant l'image de leur totem et ils l'adorent ; jamais semblable démonstration ne s'adresse à l'être totémique lui-même. Si ce dernier était la chose sainte par excellence, c'est avec lui, c'est avec la plante ou l'animal sacré que le jeune initié devrait communier quand il est introduit dans le cercle de la vie religieuse; nous avons vu, au contraire, que le moment le plus solennel de l'initiation est celui où le novice pénètre dans le sanctuaire des churinga. C'est avec eux, c'est avec le nurtunja qu'il communie. Les représentations du totem ont donc une efficacité plus active que le totem lui-même.[89]

Très curieusement, il semble que la notion de sacré, qui représente dans sa distinction avec le profane la catégorie ultime en deçà de laquelle l'expérience sociale ne peut prendre forme[90], et qui doit en tant que telle posséder une homogénéité absolue, se retrouve ici clivée en deux sous-espèces : le sacré véritable des « instruments rituels »[91], « au seuil duquel tous les bruits de la vie profane viennent mourir », et le sacré de second ordre des animaux et plantes totémiques, qui en un sens est « mêlé à la vie commune ». Comment donc peut-il y avoir des degrés dans le sacré ? Durkheim prend pour critère l'isolement dont ces êtres doivent faire l'objet. Et de ce point de vue, on voit bien la logique qui a pu le conduire à une idée qu'il reconnaît lui-même comme « remarquable », et qui est en réalité tout à fait paradoxale : si le sacré est en principe ce qui a été retiré de la « circulation » ordinaire des choses et des biens, et notamment de la vie domestique, il est

---

[89] *Formes*, p. 189. Voir aussi, p. 294 : « Ce sont les représentations figuratives de cette plante ou de cet animal, ce sont les emblèmes et les symboles totémiques de toute sorte qui possèdent le maximum de sainteté ; c'est donc en eux que se trouve la source de la religiosité dont les objets réels que ces emblèmes représentent ne reçoivent qu'un reflet. »

[90] Comme le dit très bien B. Karsenti : « La distinction du sacré et du profane est la *seule distinction générique véritable dont l'esprit soit capable*. Ce qui est donc en jeu […] c'est le principe pur de la distinction conceptuelle *en tant que telle*. », « Une alternative au-delà du pragmatisme. La pratique en suspens », in *Naturalisme versus constructivisme*, Paris, Editions de l'EHESS, 2007, p. 136. On voit mieux par là que le sacré peut perdre de sa force oppositive en devenant une catégorie « floue », soumise à des variations.

[91] *Ibid*., p. 171.

évident que l'animal totémique, en tant que réalité irrémédiablement écologique, que l'on peut fréquenter librement dans le monde extérieur, qui en un sens vivra toujours avec les hommes, ne pourra jamais être défait d'un dimension concrète, et donc profane. L'objet rituel, par contraste, est intégralement sous le pouvoir de l'homme, qui peut donc à loisir le tenir écarté des usages et des contacts ordinaires : l'image manufacturée du totem est donc un symbole plus pur que ne l'est l'animal ou la plante, car sa réalité s'épuise totalement dans sa dimension – toute abstraite – de signe. Pour Durkheim, c'est parce qu'on ne peut pas enfermer un animal dans un temple qu'il sera toujours moins sacré que son image[92]. Il est à cet égard remarquable que lui qui ne se livre jamais à de telles réflexions, admette implicitement ce que l'animal, la plante, bref, les réalités naturelles, ont de positivité, d'irréductibilité, ne serait-ce que par rapport à la liberté d'usage – ou plutôt de non usage – que les symboles purs exigent[93].

Bien évidemment, le fait que Durkheim s'appuie, pour faire une telle distinction, essentiellement sur les données relevées par Spencer et Gillen chez les Arunta fait planer un doute sur l'universalité de ces registres postulés du sacré. De la même manière, le problème de savoir si la consommation rituelle de l'animal totémique est une déviance par rapport à l'observation stricte des prohibitions alimentaires, ou si elle est une donnée « originaire », ne peut être résolu que par les faits. Mais d'un point de vue théorique, il n'en reste pas moins que les tensions introduites dans la conception durkheimienne du sacré par le biais d'une réflexion sur la distinction entre artefacts et objets naturels dans la vie religieuse soulèvent des interrogations affectant l'ensemble de l'édifice anthropologique. Et Durkheim semble être conscient de ce problème lorsqu'il lui donne une issue assez étrange, qui déplace le

---

[92] La dimension sacrée des plantes et animaux relève donc en quelque sorte d'une religion domestique, de basse intensité, et tout à fait distincte de ce qu'on appelait alors la « zoolâtrie », comme ce passage semble le suggérer : « Il faut donc se garder de voir dans le totémisme une sorte de zoolâtrie. L'homme n'a nullement, vis-à-vis des animaux ou des plantes dont il porte le nom, l'attitude du fidèle vis-à-vis de son dieu, puisqu'il appartient lui-même au monde sacré. Leurs rapports sont plutôt ceux de deux êtres qui sont sensiblement au même niveau et d'égale valeur. Tout au plus peut-on dire que, du moins dans certains cas, l'animal paraît occuper une place légèrement plus élevée dans la hiérarchie des choses sacrées. C'est ainsi qu'il est appelé quelquefois le père ou le grand-père des hommes du clan ; ce qui semble indiquer qu'ils se sentent vis-à-vis de lui dans un certain état de dépendance morale. Encore arrive-t-il souvent, et peut-être même le plus souvent, que les expressions employées dénotent plutôt un sentiment d'égalité. L'animal totémique est appelé l'ami, le frère aîné de ses congénères humains. En définitive, les liens qui existent entre eux et lui ressemblent beaucoup plus à ceux qui unissent les membres d'une même famille ; animaux et hommes sont faits de la même chair comme disent les Buandik. En raison de cette parenté, l'homme voit dans les animaux de l'espèce totémique de bienfaisants associés sur l'assistance desquels il croit pouvoir compter ». *Formes*, p. 197.

[93] Cette simple remarque constitue une sérieuse objection aux lectures dites « constructivistes » de Durkheim, quellle que soit par ailleurs leur pertinence : ce passage ne peut en effet être tenu pour une exception faite à un antinaturalisme foncier et constant que l'on attribuerait à l'auteur, mais comme une conséquence « normale » des tensions à l'œuvre dans sa conception du symbolisme, et que les commentateurs passent en général sous silence. Voir sur ce point les articles de D. Bloor, « Durkheim and Mauss revisited : classification and the sociology of knowledge », *Studies in the history and philosophy of science*, vol. 13, n°4, 1982, p. 267-97 ; et « Collective représentations as social institutions », in W. Pickering (dir.), *Durkheim and representations*, Londres, Routledge, 2000.

problème plus qu'il ne le clôt. En effet, on lit d'abord que le principe totémique, « pour s'objectiver, […] se fixe sur un objet qui devient ainsi sacré ; mais tout objet peut jouer ce rôle. En principe, il n'y en a pas qui y soient prédestinés par leur nature, à l'exclusion des autres ; il n'y en a pas davantage qui y soient nécessairement réfractaires »[94]. Mais quelques pages plus loin, on lit que

> la matière de l'image emblématique ne pouvait être demandée qu'à une chose susceptible d'être figurée par un dessin. D'un autre côté, il fallait que ces choses fussent de celles avec lesquelles les hommes du clan étaient le plus immédiatement et le plus habituellement en rapports. Les animaux remplissaient au plus haut degré cette condition. Pour ces peuplades de chasseurs et de pêcheurs, l'animal constituait, en effet, l'élément essentiel du milieu économique. Sous ce rapport, les plantes ne venaient qu'ensuite ; car elles ne peuvent tenir qu'une place secondaire dans l'alimentation tant qu'elles ne sont pas cultivées. D'ailleurs, l'animal est plus étroitement associé à la vie de l'homme que la plante, ne serait-ce qu'à cause de la parenté de nature qui unit entre eux ces deux êtres. Au contraire, le soleil, la lune, les astres étaient trop loin et faisaient l'effet de ressortir à un autre monde. De plus, tant que les constellations n'étaient pas distinguées et classées, la voûte étoilée n'offrait pas une suffisante diversité de choses assez nettement différenciées pour pouvoir servir à désigner tous les clans et tous les sous-clans d'une tribu ; au contraire, la variété de la flore et surtout de la faune était presque inépuisable. Pour ces raisons, les corps célestes, en dépit de leur éclat, de la vive impression qu'ils font sur les sens, étaient impropres au rôle de totems pour lequel, au contraire, animaux et végétaux étaient tout désignés.[95]

A la question « Pourquoi le clan a emprunté ses emblèmes au règne animal et au règne végétal ? »[96], Durkheim répond donc de deux manières. D'une part, les espèces animales semblent se prêter mieux que les autres choses du monde à l'esquisse : les contours de l'animal se distinguent bien, la forme ressort bien du fond, pourrait-on dire, et ils se distinguent bien entre eux. D'autre part, les animaux sont ce qu'il y a de plus commun autour de ces « peuplades de chasseurs et de pêcheurs », qui nouent avec eux d'étroites relations pratiques. Comme le texte cité plus haut le suggérait déjà, il y a quelque chose comme une familiarité avec l'animal qui fonctionne dans deux directions opposées : d'un côté, il s'impose dans le champ de la perception et de l'action comme un élément saillant, et donc comme un candidat sérieux au titre de symbole du clan ; et de l'autre, il conserve toujours, même dans son statut de totem, une dimension de naturalité irréductible. Pour synthétiser l'argument de Durkheim, il faudrait dire : ce que le symbole gagne en « motivation », au sens où l'on parle de motivation du signifiant, il le perd en pureté, de sorte qu'un symbole plus arbitraire, comme l'est l'instrument rituel – qui n'a de réalité que pour

[94] *Formes*, p. 327.
[95] *Ibid*., p. 334.
[96] C'est la question telle qu'elle apparaît dans la table des matières de l'ouvrage.

signifier – est aussi plus solidement ancré dans le registre du signe[97]. Ainsi, les limitations empiriques de l'arbitraire, dont Durkheim semble d'abord se réclamer, et qui s'imposent du fait du besoin de choisir des symboles à la fois familiers et aisément figurables, sont liées à l'adhérence inévitable des symboles naturels à leur réalité pré-sociale : le détournement symbolique d'une réalité naturelle n'efface jamais totalement son « origine », qui agit alors comme une résistance à la sacralisation[98].

Que doit-on retirer de cette confrontation entre symboles naturels et symboles artificiels, entre l'animal totem et le *churinga*, et dont le second ressort vainqueur ? Si le totémisme, tel que le présente Durkheim, est incontestablement une institution qui fait des groupes sociaux des entités placées sous la dépendance d'une référence extérieure, il semble toutefois difficile de parler d'une ouverture originaire du social au naturel, ou mieux, d'une dépendance mutuelle du naturel et du social. En effet, la façon dont Durkheim rend compte de l'élection de symboles naturels, pourtant définitoire du totémisme, laisse penser que les groupes sociaux se réfèrent avant tout à des signes qui sont d'autant plus « efficaces », d'autant plus « actifs », pour reprendre ses termes, qu'ils sont abstraits. La résistance qu'opposent en partie les espèces animales à la sacralisation, et l'incompatibilité foncière entre la familiarité des relations pratiques et la révérence proprement religieuse, ces deux éléments montrent bien que, dans l'esprit de Durkheim, le totémisme concerne d'abord le social dans son rapport à lui-même. S'il est vrai que cette institution, cette religion, place l'association humaine sous la dépendance symbolique d'éléments naturels, ou du moins « extérieurs », la relation qui s'engage alors entre humains et non-humains doit être conçue comme une tension inhérente à la démarche durkheimienne – tension dont les difficultés qui interviennent dans la conception du sacré sont l'expression – plus que comme un problème maitrisé. Pour en dégager les raisons et les enjeux, il faut à présent analyser comment Durkheim entend cette « extériorité » face à laquelle la société se trouve placée.

---

[97] A l'appui de cet argument, on pourrait se référer à l'ouvrage d'A. Gell, *Art and Agency*, Londres, Clarendon Press, 1998 (trad. *L'art et ses agents*, Dijon, Presses du Réel, 2009). Gell y montre en effet que les objet rituels, généralement considérés comme « objets d'art », ont un statut socialement particulier dans la mesure où ils font l'objet de procédures d'attribution d'intentionnalité. C'est dans leur réalité matérielle, dans leur forme, dans leurs motifs, que leur efficacité, leur agence, pour reprendre le terme utilisé par l'auteur, est inscrite. On voit bien, dans cette perspective, que de telles procédures ne sont pas possibles pour des objets naturels ; on voit bien aussi que cette emprise totale sur l'instrument rituel se prête à un sacralisation plus complète.

[98] Il ne sera pas inutile de remarquer que cette résistance du naturel à l'appropriation symbolique a été radicalement inversée par M. Douglas dans *Natural Symbols*, Londres, Routledge, 2003. Elle tente en effet de montrer dans cet ouvrage que les éléments du monde naturel ont tendance à être plus souvent choisis comme ressources symboliques (ce qui d'ailleurs entre en contradiction avec les idées défendues par A. Gell dans *L'art et ses agents*). Durkheim lui-même semble donner des raisons à cette thèse lorsqu'il fait du tatouage, et donc des inscriptions sur le corps, un élément important de la symbolique totémiste.

c) L'aboutissement de la démarche sociologique.

C'est dans le chapitre des *Formes* intitulé « Genèse de la notion de principe ou mana totémique » que ce problème est le plus directement traité. En effet, Durkheim introduit l'élément clé de sa théorie de la religion, à savoir sa relation au mode d'être des individus en société. Car c'est par ce biais que l'extériorité de la référence totémique devient lisible :

> La société, elle aussi, entretient en nous la sensation d'une perpétuelle dépendance. Parce qu'elle a une nature qui lui est propre, différente de notre nature d'individu, elle poursuit des fins qui lui sont également spéciales. Mais, comme elle ne peut les atteindre que par notre intermédiaire, elle réclame impérieusement notre concours. Elle exige que, oublieux de nos intérêts, nous nous fassions ses serviteurs et elle nous astreint à toutes sortes de gênes, de privations et de sacrifices sans lesquels la vie sociale serait impossible. C'est ainsi qu'à chaque instant nous sommes obligés de nous soumettre à des règles de conduite et de pensée que nous n'avons ni faites ni voulues, et qui même sont parfois contraires à nos penchants et à nos instincts les plus fondamentaux. Toutefois, si la société n'obtenait de nous ces concessions et ces sacrifices que par une contrainte matérielle, elle ne pourrait éveiller en nous que l'idée d'une force physique à laquelle il nous faut céder par nécessité, non d'une puissance morale comme celles que les religions adorent. Mais en réalité, l'empire qu'elle exerce sur les consciences tient beaucoup moins à la suprématie physique dont elle a le privilège qu'à l'autorité morale dont elle est investie. Si nous déférons à ses ordres, ce n'est pas simplement parce qu'elle est armée de manière à triompher de nos résistances ; c'est, avant tout, parce qu'elle est l'objet d'un véritable respect.[99]

Ce passage constitue en quelque sorte le point d'articulation entre les principes adoptés dans les *Règles de la méthode sociologique* et le propos des *Formes*. Durkheim y rappelle deux aspects décisifs de la contrainte sociale. D'une part, elle s'exerce sous la forme d'une causalité extérieure, dont la réalité se constitue d'abord de manière hétérogène par rapport à ce qu'un individu abstraitement isolé aurait en propre. L'expérience sociale passe donc dans un premier temps par une soumission à une contrainte extérieure. Mais, et c'est le second point, cette contrainte n'a d'efficacité que parce qu'elle neutralise son extériorité initiale en obtenant de nous une adhésion positive à ses principes et à ses fins. C'est cette intériorisation de la contrainte qui se présente pour Durkheim sous la forme d'une exigence morale, ou plutôt d'une force morale. Et si il n'emploie pas le terme dans le passage cité, on voit bien que le « respect » dont cette autorité fait l'objet lui confère une majesté qui la distingue de tout autre élément de la vie collective, et qui correspond à ce qu'il pense, dans les *Formes*, sous la notion de « sacré ». C'est cette expérience mixte, faite de

[99] *Formes*, p. 295.

passivité et d'adhésion, qui rend en effet nécessaire la mise en place d'une catégorie de pensée susceptible d'exprimer ce qu'elle a de singulier :

> Tant que l'analyse scientifique n'est pas venue le lui apprendre, il sent bien qu'il est agi, mais non par qui il est agi. Il dut donc construire de toutes pièces la notion de ces puissances avec lesquelles il se sentait en rapports, et, par là, on peut entrevoir déjà comment il fut amené à se les représenter sous des formes qui leur sont étrangères et à les transfigurer par la pensée.[100]

L'articulation des arguments, dans le raisonnement de Durkheim, laisse penser que le passage à une problématique ethnologique est en mesure de constituer un aboutissement de la démarche sociologique, ou pour le dire autrement, que c'est par ce biais que la religion s'avère indissociable de la société. Rétrospectivement, en effet, la mise en avant de la contrainte sociale comme extériorité telle qu'elle se manifestait dans les *Règles* laissait inexpliquée son acceptation quasi automatique par des individus dont on disait par ailleurs qu'ils enveloppaient un potentiel de résistance, une positivité qui n'était pas d'emblée gagnée par l'exigence du collectif. Le texte de 1895 ne rendait pas complètement compte du mécanisme de compensation nécessaire pour que l'extériorité de la contrainte se mue en une autorité morale incontournable, tendant à se confondre avec l'identité même de celui qui « est agi ». Or c'est seulement avec les *Formes*, et avec la mise en évidence par les données ethnographiques d'un redoublement religieux de l'extériorité de la contrainte, que la démarche sociologique parvient, dix-sept ans plus tard, à son aboutissement[101]. Car sans l'édification des conceptions religieuses, la contrainte sociale resterait cette force extérieure en laquelle l'individu ne se reconnaît jamais.

Cet inachèvement de la sociologie, que l'ethnologie permet de combler après-coup, tient donc au fait que l'extériorité y reste définie sur un plan unique[102]. Les croyances totémiques, en dupliquant cette extériorité causale sous la forme d'une extériorité religieuse, apparaissent comme le complément nécessaire pour saisir dans tous ses aspects l'expérience sociale[103], elles sont la preuve que la contrainte sociale ne fonctionne

---

[100] *Ibid*., p. 299.

[101] Pour une étude détaillée sur l'introduction des références australiennes dans la pensée durkheimienne voir A. Testart, « L'Australie dans *L'Année sociologique* », *L'Année sociologique*, 1998, vol. 48, n°1, p. 163-191.

[102] On remarquera que, de ce point de vue, le développement de la pensée durkheimienne ne peut être conçu comme la simple application d'une méthode développée *a priori* et mise en œuvre sur des objets contingents. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* possèdent un contenu méthodologique irréductible à ce qui est établi dans les *Règles de la méthode sociologique*, et on peut dire que c'est l'esprit même de la sociologie qui se trouve profondément remanié d'un texte à l'autre.

[103] Cet inachèvement est aussi décrit par Durkheim comme celui de la perception du monde avant sa transfiguration religieuse : « Ainsi, le milieu dans lequel nous vivons nous apparaît comme peuplé de forces à la fois impérieuses et secourables, augustes et bienfaisantes, avec lesquelles nous sommes en rapports. Puisqu'elles exercent sur nous une pression dont nous avons conscience, nous sommes nécessités à les localiser hors de nous, comme nous faisons pour les causes objectives de nos sensations. Mais d'un autre côté, les sentiments qu'elles nous inspirent diffèrent en nature de ceux que nous avons pour de simples choses

pleinement que si elle est mise en scène dans un système de figurations symboliques[104]. Cet aboutissement de la démarche sociologique rendu possible par le redoublement de l'extériorité suppose en outre que, collectivement, les hommes trouvent dans le monde de quoi matérialiser, de quoi fixer, cette exigence de figuration. « L'objectivité du symbole ne fait que traduire cette extériorité »[105], écrit Durkheim en parlant de l'extériorité de second ordre qui est celle des représentations religieuses. Car la construction des croyances religieuses, qui projette hors de la société elle-même le principe de la contrainte, correspond paradoxalement à la fois à une exigence spirituelle – l'acceptation de la contrainte – et à un moment « matériel » du social. Durkheim dit du principe totémique que, « pour s'objectiver, il se fixe sur un objet qui devient ainsi sacré »[106] : il y a bien là l'idée d'une nécessaire préoccupation du social pour des choses, pour des réalités objectives qui, précisément parce qu'elles sont préconstituées dans l'extériorité du monde naturel, et donc initialement « indépendantes » par rapport au social, peuvent endosser le rôle de symboles. Ce processus de « fixation » dont parle Durkheim est essentiel, parce qu'il permet de concevoir l'idée d'un redoublement de l'extériorité autrement que comme un simple jeu de mots. En effet, on pourrait voir dans cette idée un artifice analytique rendu possible par la caractère vague et indéterminé du terme même d'extériorité : qu'est-ce qui est extérieur à quoi, et selon quel critère d'intériorité ? Après tout, on ne voit en effet pas immédiatement en quoi l'extériorité de la causalité sociale par rapport à l'individu et l'extériorité des symboles religieux ont à voir l'un avec l'autre, et un simple glissement sémantique ne suffit pas à créer ce rapport. Or ce glissement n'a en réalité rien d'un artifice rhétorique, il est même au contraire rendu possible par ce qu'il y a de plus concret dans la pensée de Durkheim, à savoir l'affectivité, la vie émotionnelle qui soutient si puissamment l'expérience collective. En effet, la raison pour laquelle les croyances totémiques peuvent s'objectiver, peuvent traduire l'extériorité du principe qui les anime dans des objets concrets extra-sociaux, c'est ce phénomène de contagion affective qu'il semble tenir pour un mécanisme inhérent à l'esprit humain :

---

sensibles. Tant que celles-ci sont réduites à leurs caractères empiriques tels qu'ils se manifestent dans l'expérience vulgaire, tant que l'imagination religieuse n'est pas venue les métamorphoser, nous n'avons pour elles rien qui ressemble à du respect et elles n'ont rien de ce qu'il faut pour nous élever au-dessus de nous-mêmes. » *Formes*, p. 303.

[104] Si les effets proprement théoriques du passage de Durkheim à des références ethnologiques sont essentiellement liés à l'introduction de la problématique religieuse, on ne peut s'empêcher d'y voir aussi une façon indirecte de se rapprocher de la nature comme problème social : quoi qu'il en soit du bien fondé de l'appellation « sociétés de nature », il n'en reste pas moins que ces sociétés obligent la théorie sociale à interroger les relations au milieu, qui dans le cadre des sociétés modernes restent souvent négligées – si ce n'est par l'économie.

[105] *Ibid*., p. 331.

[106] *Ibid*., p. 327.

> C'est, en effet, une loi connue que les sentiments éveillés en nous par une chose se communiquent spontanément au symbole qui la représente. Le noir est pour nous le signe du deuil ; aussi nous suggère-t-il des impressions et des idées tristes. Ce transfert de sentiments vient simplement de ce que l'idée de la chose et l'idée de son symbole sont étroitement unies dans nos esprits : il en résulte que les émotions provoquées par l'une s'étendent contagieusement à l'autre. Mais cette contagion, qui se produit, dans tous les cas, à quelque degré, est beaucoup plus complète et plus marquée toutes les fois que le symbole est quelque chose de simple, de défini, d'aisément représentable, tandis que la chose est, par ses dimensions, par le nombre de ses parties et la complexité de leur organisation, difficile à embrasser par la pensée.[107]

On a là une conception des relations entre l'affectivité et ses causes qui a de profondes racines dans l'histoire des idées. Et c'est sans doute chez Spinoza que l'on trouvera sa formulation la plus consistante : « Si le corps humain a été affecté une fois par deux ou plusieurs corps simultanément, sitôt que l'âme imaginera plus tard l'un d'eux, il lui souviendra aussi des autres »[108], écrit-il dans l'*Ethique*, pour préciser ensuite : « Nous connaissons clairement par là pourquoi l'âme, de la pensée d'une chose, passe aussitôt à la pensée d'un autre qui n'a aucune ressemblance avec la première, comme par exemple un Romain, de la pensée du mot *pomum*, passera aussitôt à la pensée d'un fruit qui n'a aucune ressemblance avec ce son articulé, n'y ayant rien de commun entre ces choses, sinon que le corps de ce Romain a été souvent affecté par les deux »[109]. Il est tout à fait remarquable que, chez Spinoza déjà, le transfert affectif lié à la capacité qu'a le corps de conserver non seulement des traces affectives, mais aussi les relations entre ces traces, soit la base de sa conception du signe. Spinoza permet alors de mieux comprendre ce qui fait la cohérence de l'argument durkheimien : c'est précisément cette nature relationnelle de l'affectivité. Bien loin d'être emprisonnée dans une proximité à l'objet qui la condamne à une pure passivité, l'affectivité a une dimension positive en tant qu'elle structure l'expérience. Les idées sont liées à leurs causes extérieures par une relation de production – mais qui n'implique pas une connaissance, pour Spinoza – et les idées sont liées entre elles par la médiation que représente le système des causes extérieures, elles aussi interconnectées. Si Durkheim ne se réclame évidemment pas de la métaphysique de l'expression et de la représentation qui soutient la théorie spinoziste de la signification, c'est bien là néanmoins qu'il trouve

---

[107] *Formes*, p. 314. La suite confirme l'importance de ce mécanisme de contagion, en insistant sur sa dimension productive dans la formation du sacré : « La contagion n'est donc pas une sorte de procédé secondaire par lequel le caractère sacré, une fois acquis, se propage ; c'est le procédé même par lequel il s'acquiert. C'est par contagion qu'il se fixe », p. 463.
[108] Spinoza, *Ethique* II, proposition XVIII. Nous citons ici la traduction de C. Appuhn, Paris, GF-Flammarion, 1965.
[109] *Ibid*., Scolie. Voir aussi *Ethique* II, p. XLIV, cor. I, scolie.

implicitement la structure fondamentale du mécanisme psychique de « contagion » qu'il met à la base de la pensée symbolique.

La logique de l'affectivité, ou de l'imagination, pour reprendre le terme de Spinoza, est celle du corps, et non pas celle des choses, ce qui explique que les associations produites par l'expérience ne se superposent pas aux ressemblances objectives des choses. C'est donc dans le corps et dans ses affects qu'il faut aller chercher le point d'articulation de la chose et de son symbole, et l'arbitraire des significations conventionnelles, comme celle qui veut que le noir représente pour nous le deuil, tient au fait qu'une communauté définie d'individus soit souvent affectée conjointement par la couleur noire et par l'idée de mort. Soulignons en passant qu'il y a là un élément décisif pour saisir les enjeux et les impasses de la théorie durkheimienne des relations entre nature et société : la projection du social sur le naturel, que l'on a souvent voulu interpréter comme un phénomène essentiellement intellectuel, et que Durkheim lui-même, il est vrai, présente souvent comme tel, et notamment dans l'essai « De quelques formes primitives de classification » coécrit avec Mauss en 1903, admet en réalité un moment corporel et affectif positif, dont l'importance est de premier ordre dans la perspective d'un éclaircissement des prolongements non-humains du social. Le critère de « représentabilité » du signe, que Durkheim ajoute à cette logique affective, ne fait que consolider cette continuité entre l'expérience du corps et la formation du social : plus le signe des affects collectifs est « aisément représentable », plus la richesse et la complexité de la chose à représenter – à savoir l'idée même du collectif – se trouve condensée dans une forme de présence épurée, simplifiée. On notera d'ailleurs que Spinoza, déjà, faisait du partage d'expériences collectives une dimension essentielle dans la formation de l'*ingenuim* d'un peuple : être souvent affecté par les même choses dans les mêmes contextes constitue une base solide pour qu'une identité collective historique se forme[110].

Le redoublement de l'extériorité apparaît en quelque sorte comme surdéterminé. D'un point de vue téléologique, d'abord, la sacralisation des causes de la contrainte est la seule chose susceptible de faire accepter à tous une nécessité aussi impérieuse qu'extérieure. En ce sens, il semble que Durkheim conçoive comme insuffisant le recours à l'idée d'une « intériorisation » de la contrainte qui serait de l'ordre du dressage, ou de l'accoutumance progressive à la sujétion. L'inscription de l'individu dans le social est si essentielle que le coup de force initial qui le rend possible ne peut être conçu, à l'origine, comme étant de notre ressort, de notre monde ; aussi faut-il que ce principe soit conçu comme hétérogène à tout ce qui fait la trame de notre expérience ordinaire, et donc que la pensée sociale soit

[110] Voir sur ce point P.-F. Moreau, *Spinoza, L'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 1994, p. 468 et suivantes.

parcourue par la distinction entre profane et sacré[111]. L'idée de sacré, qui exploite et sublime les affections nées des contraintes de la vie collective plutôt qu'elle ne tente de les dominer ou de les domestiquer – comme le ferait le modèle du dressage – s'impose donc comme la raison première du succès de l'orientation sociale de la vie humaine. Mais cette même idée du redoublement de l'extériorité se trouve aussi expliquée sur un plan qui n'est plus cette fois finaliste et social, mais plutôt fondateur et psychique. Comme on vient de le voir en effet, le principe de contagion qui explique la propagation des affects sociaux vers un tenant lieu symbolique de leurs causes s'appuie sur une théorie de la nature humaine qui, pour implicite et minimale qu'elle puisse apparaître, n'en est pas moins un second niveau d'explication de ce redoublement de l'extériorité. Au fond, ce qui fait la différence entre l'inférence du Romain qui associe le mot *pomum* et le fruit réel qu'est la pomme, et l'inférence de l'Australien qui associe une espèce animale à l'appartenance clanique, ce n'est pas du tout le genre de mécanisme psychique qui les sous tend, mais la nature de la chose représentée. Le totem, parmi tous les signes « naturellement » constitués par l'expérience, ne doit son caractère d'exception qu'à l'intensité et l'enjeu tout particuliers des affects auxquels il se trouve associé. Si Durkheim insiste tant, dans toute la troisième partie des *Formes élémentaires de la vie religieuse*, sur l'effervescence affective qui se manifeste durant les moments privilégiés que sont les rites, et notamment les « rites positifs », c'est parce qu'ils constituent l'occasion privilégiée au cours de laquelle ce mécanisme de transfert et de cristallisation affective, qui est au fond la faculté sociale première, est activé.

Que ce soit dans la perspective de l'aboutissement de la démarche sociologique ou dans celle de la réalisation d'aptitudes psychiques basiques, on voit bien que la dépendance collective à l'égard d'une forme d'extériorité – extériorité entendue par rapport à l'intériorité que constituerait les relations des hommes entre eux – se confond avec la mise en avant par Durkheim de la dimension essentiellement symbolique du social. Cette idée, si on la comprend dans sa version « faible », correspond sinon à une trivialité, du moins à une idée qui domine l'essentiel de la tradition française des sciences sociales, que ce soit du côté de ses contributeurs les plus importants ou du côté de son interprétation philosophique : le destin théorique de l'esprit sociologique consisterait à mettre en avant le social comme économie des signes, et ce par delà les modifications intervenues dans la conception de ce qu'est un signe au cours de son développement historique ; et le fait que cette dimension symbolique du social s'amorce dans la tendance de l'esprit à associer des signes aux idées, pour se réaliser ensuite dans la nécessité de le représenter à lui-même, viendrait appuyer et

[111] On ne souligne jamais assez que, plus que le sacré lui-même, c'est l'opposition distinctive entre profane et sacré qui reçoit chez Durkheim une valeur fondamentale.

confirmer cette idée. Mais il est possible de faire résonner autrement l'introduction du symbolique dans la problématique sociale, telle qu'elle se présente dans les *Formes élémentaires de la vie religieuse*, pour nuancer l'importance prise par ce point de vue. Et tout dépend au fond de l'interprétation que l'on donne du rôle de la notion de symbole dans la réflexion durkheimienne.

Pour dresser rapidement la carte des enjeux liés à ce point théorique, on dira qu'ils dépendent de l'accentuation de sa dimension représentative, ou à l'inverse de sa dimension synthétique. En effet, si on voit dans les symboles totémiques des images représentant la réalité sociale, alors on tend à accorder toute positivité, et donc une priorité ontologique comme méthodologique, au social lui-même, dans son intériorité : c'est lui qui, pour parachever sa constitution, mobilise une référence extérieure, qui n'a de réalité qu'en tant qu'elle matérialise des besoins originairement intrinsèques à la communauté humaine. Dans cette perspective « représentative », la naturalité des symboles religieux n'a pas d'importance positive, puisqu'elle est censée se plier sans reste à la logique de l'auto-constitution du social. Il est évident que la notion de représentation est centrale chez Durkheim, dans son articulation au concept de symbole, mais certaines tensions liées à cette conception ont déjà été entrevues, et il faudra les développer. De l'autre côté, on peut porter l'accent sur le caractère synthétique de la relation symbolique. Dans cette perspective, on ne souligne pas tant la soumission de la pensée de la nature à des « nécessités sociales », ainsi que le fossé qui se creuse fatalement entre le naturel et le symbolique, que le potentiel unificateur d'un trait de pensée, qui consiste après tout à associer des genres de réalité en principe distincts. De ce point de vue, qui consiste finalement à nuancer la prise d'autonomie du social à l'égard du naturel, le social ne serait plus conçu comme une chose enveloppant en elle-même toute sa réalité, mais plutôt comme quelque chose qui devrait aller chercher hors de soi un élément nécessaire à sa construction. On voit immédiatement qu'une telle idée représenterait un passage à la limite de la démarche durkheimienne, définie par le postulat de l'existence chosale du social[112], mais le texte des *Formes* offre suffisamment d'ambigüités pour qu'il soit possible d'en tirer profit en ce sens. En témoigne le passage suivant :

> D'une manière générale, un sentiment collectif ne peut prendre conscience de soi qu'en se fixant sur un objet matériel ; mais, et par cela même, il participe de la nature de cet objet et réciproquement. Ce sont donc des nécessités

[112] Cela dit, les précautions que prend Durkheim dans la seconde préface des *Règles* peuvent indiquer que l'idée de chose n'implique pas nécessairement une consistance close sur elle-même : « Traiter des faits d'un certain ordre comme des choses, ce n'est donc pas les classer dans telle ou telle catégorie du réel ; c'est observer vis-à-vis d'eux une certaine attitude mentale », p. XIII.

> sociales qui ont fait fusionner ensemble des notions qui, au premier abord, paraissaient distinctes, et la vie sociale a facilité cette fusion par la grande effervescence mentale qu'elle détermine.[113]

On trouve ici rassemblée la totalité des éléments de l'équation durkheimienne : le sentiment collectif se fixe sur un objet extérieur, et réalise de ce fait la transfiguration du social nécessaire à son achèvement. Mais la façon dont les choses sont présentées est éminemment problématique : la fusion des réalités sociales et naturelles, le fait qu'elles finissent par s'interpénétrer, par « participer » l'une de l'autre – et le terme ne peut être anodin – qui semble d'abord être le trait le plus marquant de la pensée totémique, se trouve immédiatement euphémisé par l'idée selon laquelle cette indistinction ne serait que l'expression d'une « nécessité sociale ». Le social détiendrait en dernier lieu la force des causes, dont la fusion des notions ne serait qu'un effet survenant, et dont toute dimension positive serait neutralisée. Ce sont des passages comme celui-ci, qui, en donnant l'impression de véritablement prendre au sérieux la dépendance symbolique du social à l'égard de la nature, posent vraiment la question de la cohérence de la démarche sociologique, et surtout des difficultés soulevées par la mise en avant de la relation symbolique. Mais pour faire avancer ce problème, il faut à présent en venir à l'analyse du principe qui assume pour Durkheim cette synthèse entre le social et ses références extérieures, à savoir le « principe totémique », le *mana*, ou encore *wakan*.

[113] *Formes*, p. 339.

3. « Ils communient dans la même essence » : la religion comme médiation entre humains et non-humains.

a) La connaissance spontanée du social.

Un aspect frappant de la logique interne au texte des *Formes élémentaires de la vie religieuse* est cette sorte de vertige induit par le processus de circulation inhérent à la représentation sociale et religieuse. Phénomène individuel, cognitif et affectif d'abord, le fait qu'elle soit dominée par la force de la contrainte sociale l'engage immédiatement sur la voie de ses fixations objectives, qu'elles soient animales, végétales, instrumentales, mais aussi corporelles, comme en témoignent les tatouages. Mais elle prend en même temps une forme plus abstraite et plus universelle, qui a la dimension de « principe » : individuel, collectif, concret, abstrait, le phénomène religieux n'existe qu'en se déplaçant entre les niveaux de réalité et les modes d'être qu'il associe, et c'est là sa définition même. Mais c'est en dernier lieu sous sa forme abstraite et générale que le religieux possède son mode d'être le plus consistant, dans la mesure où c'est cette abstraction qui rend compte des différents états et étapes par lesquelles passe l'esprit social, et où c'est elle encore qui est le mieux à même de faire écho à la dimension surplombante et intégrative du social. En effet, on ne peut en rester à une déclinaison indéfinie des manifestations sensibles que prennent les croyances totémiques, qui au fond ne ferait que reprendre servilement les témoignages ethnographiques australiens : il faut franchir un pas supplémentaire, et mettre au jour le commun dénominateur à ces instances ponctuelles, c'est-à-dire identifier ce dont elles sont l'expression, ce qui explique ce caractère circulant des représentations sociales. « Le totémisme est dominé tout entier par la notion d'un principe quasi divin, immanent à certaines catégories d'hommes et de choses et pensé sous une forme animale ou végétale »[114], écrit Durkheim : derrière la multiplicité des supports matériels des croyances totémiques, des « emblèmes » entendus comme instruments rituels ou comme espèces vivantes, il y a le principe qui les fait vivre et qui les tient ensemble dans une même logique. Ce principe trouve sa nécessité comme aboutissement de la logique générale de l'extériorité, dont nous venons de reprendre les étapes initiales : l'intégration des individus dans le collectif ne se réalise que par le biais de symboles, et il faut qu'à leur tour ces symboles

[114] *Ibid*., p. 293.

fassent l'objet d'une synthèse en « une seule et unique résultante », « qui avertit les individus qu'ils sont à l'unisson et qui leur fait prendre conscience de leur unité morale »[115]. Cette résultante est le principe, ou *mana*, qui irrigue l'ensemble des choses en tant qu'elle sont sacrées, et qui en bonne logique déductive est replacé au fondement des choses après avoir été découvert au terme du raisonnement.

Le symbolisme religieux propre au totémisme se présente donc comme une réalité à deux faces, l'une visible, l'autre invisible ; et la première ne peut être considérée comme un véritable témoignage de l'aboutissement de la solidarité sociale que dans la mesure où elle s'appuie sur une dimension active et productive susceptible de rendre compte de l'unité sous-jacente à ces divers supports en étant précisément ce qui, n'ayant pas de forme, peut endosser toute forme, n'ayant pas de lieu, peut se manifester partout.

> Le totémisme est la religion, non de tels animaux, ou de tels hommes, ou de telles images, mais d'une sorte de force anonyme et impersonnelle, qui se retrouve dans chacun de ces êtres, sans pourtant se confondre avec aucun d'eux. Nul ne la possède tout entière et tous y participent. Elle est tellement indépendante des sujets particuliers en qui elle s'incarne, qu'elle les précède comme elle leur survit. Les individus meurent ; les générations passent et sont remplacées par d'autres ; mais cette force reste toujours actuelle, vivante et semblable à elle-même.[116]

Ce passage éclaire l'idée d'une circulation des représentations sous un jour tout à fait particulier. Durkheim, en effet, y fait une analogie implicite – mais tout à fait repérable – entre le mode d'inscription de l'individu dans le social et le genre de relation qui unit le principe totémique à ses expressions. De la même manière que le social ne se résume pas à l'agrégation des individus qui y prennent part, le principe totémique possède une positivité ontologique qui ne s'épuise pas dans l'addition de ses manifestations, ce qui explique que, exactement comme le social survit à la succession des générations, la religion totémique s'inscrit dans une temporalité plus ample que celle des acteurs humains et non-humains qui la font vivre. Ce parallélisme entre le discours sociologique et les croyances primitives, que l'on pourrait déployer dans tous ses aspects, se comprend tout à fait si on se place du point de vue de Durkheim : les propriétés du principe totémique doivent être comprises comme un transfert, comme une transfiguration des propriétés du social, qui sous leur forme principielle

---

[115] *Ibid*., p. 329. B. Karsenti interprète cet aboutissement de la logique de l'extériorité comme une preuve de « l'imperméabilité foncière » de l'individu et du social chez Durkheim : « Le symbolisme incarne avant tout la nécessité pour les individus de sortir d'eux-mêmes pour entrer de plain-pied dans le régime spécifique de la vie sociale. Ainsi, rien n'est moins concevable, dans le cadre ainsi fixé par le dispositif durkheimien, qu'on processus de socialisation qui se développerait au plan immanent des individualités concrètes. », *L'homme total*, Paris, PUF, 1997, p. 219. On voit donc que, si la logique de l'extériorité met de notre point de vue en tension l'articulation du naturel et du social, elle menace aussi bien, sur un autre plan, l'articulation de l'individuel et du collectif.

[116] *Ibid*., p. 269.

ne peuvent faire l'objet d'une appropriation intellectuelle que dans le cadre de la sociologie scientifique, mais qui, pour autant qu'elles sont bel et bien vécues, expérimentées, par les supposés « primitifs », ne peuvent être restituées que par le biais d'expressions locales et objectivées. Du principe à ses manifestations, la relation que l'on pourrait d'abord voir comme une version exotique de la procession métaphysique, se révèle en réalité mimer un phénomène sociologique qui, pour Durkheim, est seul susceptible de motiver des conceptions apparemment si abstraites[117]. Si les primitifs ne sont pas sociologues, dans la mesure où ils ne savent pas exprimer en concepts rationnels ces propriétés du social, ils disposent du moins d'une intuition religieuse de ces propriétés, qui compense en quelque sorte son insuffisance rationnelle par un surcroit d'efficacité performative : la sociologie n'a pas pour fin de socialiser l'homme, et ne peut pas le faire et doit s'en tenir à une description de la façon dont cela se produit ; c'est en revanche tout le sens des croyances religieuses que de produire cette intégration sociale.

Ce que la sociologie explique et ce que la religion met en scène est donc au fond de même nature, mais se trouve formulé dans des registres de l'activité mentale tout à fait différents, et qui ne se réduisent pas à la différence faible qu'il pourrait y avoir entre des « jeux de langage » : la possibilité de la sociologie réside bien dans la rupture épistémologique que constitue l'objectivation du social comme chose, ce que la tradition sociologique rappelle souvent à juste titre[118], mais elle repose tout autant, quoique de manière paradoxale, sur sa connivence avec une expérience archaïque du social, qu'elle prolonge sur un plan discursif nouveau – ce que l'on souligne moins souvent. Religions primitives et sociologie entretiennent donc une étroite relation, au niveau même de leur existence ; elles ne se rencontrent pas seulement « accidentellement » sur un plan épistémologique, au moment où la première entreprend de rendre compte des secondes. Ainsi, la conception des relations entre la face visible et la face invisible du symbolisme totémique est une manière, pour Durkheim, de montrer que toute société, quoique sous des formes différentes, fait preuve d'une prise de conscience de la nature même de l'inscription sociale des individus. Pour le dire d'une manière qui fera écho à la formulation générale de notre problématique : toute société sait et problématise le fait qu'elle est une société.

---

[117] Le passage suivant exprime très bien cette connivence entre le métaphysique et le sociologique dans le propos de Durkheim : « Si donc, en tant qu'elle est conçue comme incorporée à l'emblème totémique, la force religieuse apparaît comme extérieure aux individus et comme douée, par rapport à eux, d'une sorte de transcendance, d'un autre côté, comme le clan dont elle est le symbole, elle ne peut se réaliser qu'en eux et par eux ; en ce sens, elle leur est donc immanente et ils se la représentent nécessairement comme telle. », *ibid*., p.317.

[118] Voir P. Bourdieu, J.C. Chamboredon, J.C. Passeron, *Le métier de sociologue : préalables épistémologiques*, Paris, Editions de l'EHESS/Mouton, 1983.

Si l'on ramène ces questions à la façon dont nous avons initialement posé le problème de l'introduction de l'idée de nature dans le répertoire conceptuel occidental, on s'aperçoit alors que ce raisonnement consiste à affirmer que les sociétés primitives ont pu porter à une certaine forme d'intelligibilité les implications essentielles de l'existence sociale, et cela sans passer par l'effet de contraste rendu possible par l'autonomisation d'une classe « naturelle » de choses, face auxquelles les réalités humaines et sociales sont mises en relief dans leur spécificité. Et le passage cité plus haut laisse même entendre que ce qui se trouve exprimé dans les croyances religieuses primitives, ce n'est pas une expérience diffuse et floue de l'appartenance sociale, mais cela correspond précisément ce que la sociologie scientifique découvrira comme étant ses traits définitoires, essentiels : le parallélisme des propriétés du social et de celles du principe totémique nous invitent à penser que le système symbolique primitif prend en charge, certes de manière inaboutie, la problématique sociale elle-même, en ce qu'elle a de plus distinct par rapport à toute autre dimension de l'expérience. Il faut donc supposer, mais cela va sans doute de soi pour Durkheim, que les Aborigènes d'Australie savent découper[119] dans le *continuum* de leur expérience ce qui relève proprement du « sociologique », sans quoi ce qui se trouve transfiguré sous la forme d'un principe religieux ne pourrait recevoir une caractérisation qui colle d'aussi près à ce que le sociologue dit du social.

b) La nature au sens littéral et au sens figuré.

Voyons ce que Durkheim dit ensuite :

> Voilà en quoi consiste réellement le totem : il n'est que la forme matérielle sous laquelle est représentée aux imaginations cette substance immatérielle, cette énergie diffuse à travers toutes sortes d'êtres hétérogènes, qui est, seule, l'objet véritable du culte. On est ainsi mieux en état de comprendre ce que veut dire l'indigène quand il affirme que les gens de la phratrie du Corbeau, par exemple, sont des corbeaux. Il n'entend pas précisément que ce sont des corbeaux au sens vulgaire et empirique du mot, mais qu'en eux tous se trouve un principe, qui constitue ce qu'ils ont de plus essentiel, qui leur est commun avec les animaux du même nom, et qui est pensé sous la forme extérieure du corbeau.[120]

Dans un premier temps, comme on l'a vu, le symbole naturel qu'est le totem est un redoublement de l'extériorité de la contrainte sociale, qui ne peut être acceptée et validée

[119] Ou plutôt : ils ne peuvent faire autrement, tant cette distinction est spontanée.
[120] *Ibid*., p. 270.

que si elle prend la forme d'une puissance hétérogène à la simple autorité humaine, autrement dit si elle est sacralisée. Mais le totem n'est sacré que dans la mesure où il participe de cette « énergie diffuse » qu'est le principe totémique, que s'il en est une des stases matérielles. Le clan ne se rapporte donc jamais directement à son espèce totémique, mais seulement par le biais d'un principe dont elle est une des fixations objectives : il est très important de rappeler que le sacré est avant tout une idée générale, l'idée née de l'extériorisation de la contrainte sociale, et que cette idée se trouve en quelque sorte inscrite dans des choses matérielles dont le sens réside finalement dans leur capacité à soutenir des processus mémoriels et affectifs nécessaires pour rendre vivante l'adhésion au principe lui-même[121]. Or cette idée semble aller de pair, dans l'esprit de Durkheim, avec celle d'un partage implicite des niveaux de représentation à l'œuvre dans ce que les comportements sociaux ont de plus ordinaires. Il nous dit en effet que l'identification de l'indigène à son espèce totémique suppose une bifurcation dans l'appréhension des choses, dont on ne sait pas bien si elle relève d'un processus sensible, phénoménologique, ou plus intellectualisé. Toujours est-il que le corbeau possède une double réalité, l'une « vulgaire et empirique », et l'autre, dont la spécificité est bien marquée par l'usage de la majuscule, qui seule est de nature à jouer le rôle d'emblème. Le premier corbeau est sans doute possible le corbeau « naturel », l'animal en tant que réalité biologique et écologique, en chair et en plumes, et qui reste bien en deçà du mode d'être des choses sacrées précisément parce qu'il adhère toujours à sa constitution naturelle. Ce corbeau littéral n'a donc rien à voir avec le « Corbeau » au sens figuré, et il faut voir derrière la distinction sémantique une distinction plus radicale, pratique et ontologique celle-ci : les sociétés primitives ne confondent jamais les relations qu'elles peuvent engager avec une espèce animale appréhendée comme animale « sans plus », et les relations qu'elles nouent avec ces mêmes espèces en tant qu'elles sont investies du principe religieux : la différence entre le « corbeau » et le « Corbeau » montre bien que la marque portée par l'esprit symbolique sur le monde affecte tous les niveaux de l'expérience, que le « symbolique » est bien en un sens aussi concret que le « littéral »[122].

---

[121] Il faut donc mettre en regard de ce passage ceux qui rappellent que l'ensemble du processus de symbolisation repose sur le clan lui-même. Par exemple, pour une occurrence proche du passage cité : « Le dieu du clan, le principe totémique, ne peut donc être autre chose que le clan lui-même, mais hypostasié et représenté aux imaginations sous les espèces sensibles du végétal ou de l'animal qui sert de totem. », p. 294.

[122] On pourrait même imaginer d'aller plus loin, et dire avec certains commentateurs que l'expérience se présente aux yeux de Durkheim comme un matériau neutre, qui n'est pas prioritairement « concrète » pour devenir ensuite « symbolique », mais que la possibilité de catégoriser les choses comme relevant d'un registre ou de l'autre est une alternative qui préexiste au choix effectué socialement. Voir l'article déjà cité de D. Bloor. Mais cette interprétation entre en contradiction avec ce que Durkheim dit par ailleurs des contraintes qui pèsent sur la constitution symbolique d'éléments naturels.

Revenons au raisonnement de Durkheim, dans lequel il faut distinguer deux éléments. D'une part, le fait que les croyances religieuses opèrent un glissement dans les niveaux de représentation, glissement qui s'explique par la nécessité qu'il y a à trouver dans le monde extérieur les fixations objectives d'un principe qui, sans cela, serait trop abstrait pour être effectif. Cet aspect du problème permet de comprendre le genre d'opération que fait subir Durkheim à la question, âprement discutée alors, de l'identification totémique : ni projection psychologique, ni participation affective, elle s'explique plutôt par l'exercice d'une faculté implicitement accordée à l'esprit humain de déborder le sens littéral des choses – ou de simplement l'ignorer – faculté qui se confond avec l'idée selon laquelle l'élection de symboles naturels consiste dans un détournement de leur statut ontologique premier[123]. Mais d'autre part, il faut mettre l'accent sur le fait que ce partage effectué entre les choses comme éléments naturels et comme éléments symboliques tient pour acquise l'évidence d'une reconnaissance originaire de la naturalité du donné : ce que le Corbeau-symbole laisse derrière lui, c'est bien le corbeau-animal. On comprend alors pourquoi, dans l'économie argumentative des *Formes*, il a fallu concevoir le symbolisme comme adossé à la capacité de transfigurer des éléments extra-sociaux. Mais on voit bien aussi que cette idée suppose une thèse forte sur la structuration de l'expérience humaine dans ce qu'elle a de plus général, et de plus universel. De la même manière que les propriétés du principe totémique expriment une connaissance intuitive de celles du social, le processus d'inscription de ce principe dans des objets extérieurs naturels suppose une forme de catégorisation du réel tout à fait élémentaire qui rend possible l'autonomisation mutuelle du symbolique et du naturel.

Il y aurait donc chez Durkheim deux niveaux de compréhension des relations entre nature et société. À un premier niveau, qui est constitué par les témoignages ethnographiques, et qui correspond finalement à ce qu'en termes classiques on nommerait les « apparences », les sociétés primitives manifestent une confusion des catégories. Cette confusion s'exprime dans les croyances totémiques, dont la caractéristique première est de postuler la continuité d'âme, de substance, ou d'identité, entre un groupe social et une espèce naturelle. Mais à un second niveau, celui de l'explication, cette confusion apparente est réinterprétée comme l'effet éminemment paradoxal de « nécessités sociales », pour reprendre une expression de Durkheim. En d'autres termes, l'indistinction du naturel et du social traduit le fait que des exigences proprement sociologiques – la nécessité de redoubler la contrainte sociale – ne peuvent se réaliser qu'en procédant à un écrasement partiel et

[123] On voit donc bien que pour Durkheim, on ne s'identifie jamais à des éléments naturels, mais à ce qui se cache derrière eux de proprement social.

orienté de la naturalité du monde extérieur – ce qui suppose toutefois qu'elle soit reconnue comme telle. Il n'est donc pas surprenant que Durkheim puisse en même temps adhérer à la version classique du « problème totémique », celle qui pose la question de l' « indistinction » des catégories, tout en suggérant que, prise dans ce qu'elle a d'essentiel, la structure de l'expérience humaine suit les contours du naturel et du social. Cette distinction est même tellement profonde et irrémédiable qu'elle peut, par une ruse tout à fait remarquable, mobiliser du « naturel » dans le social sans que jamais la pureté de ce dernier ne soit affectée.

c) « L'ambigüité des forces religieuses »

Si, confronté à Comte, Durkheim semble adopter une position rigidement adossée à un dualisme de principe, il arrive cependant que l'on assiste, dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, à des moments de prise au sérieux de « l'ambigüité que présentent les forces religieuses quand elles apparaissent dans l'histoire »[124] : la fin du troisième paragraphe du chapitre VII du livre II, qui est à bien des égards un moment clé dans l'explication du totémisme, et qui se trouve être aussi un des passages les plus comtiens de l'ouvrage, donne à lire une curieuse tentative de retranscription du totémisme dans ce qu'il peut avoir de plus concret, de plus étroitement lié à des formes très particulières d'expérience. Durkheim vient de rendre compte de l'élection d'une espèce animale comme totem du clan, et poursuit son explication en montrant que le caractère sacré du symbole suppose un véritable partage d'identité entre humains et non-humains. Il se saisit là du problème de la « ressemblance » au totem éprouvée par les membres du clan[125], qu'il interprète non comme une ressemblance naïvement morphologique, mais comme une proximité substantielle :

> Sans doute, il y a entre ces deux êtres une étroite parenté puisqu'ils communient dans la même essence : tous deux incarnent quelque chose du principe totémique. Seulement, parce que ce principe lui-même est conçu sous une forme animale, l'animal paraît l'incarner plus éminemment que

[124] *Formes*, p. 318-319.
[125] Il s'agit là de la formulation initiale du problème totémique telle qu'elle apparaît dans le témoignage de l'ethnologue Allemand Karl von den Steinen. Selon lui, les Bororo d'Amazonie affirment qu'ils sont des araras, et ce semble-t-il au sens d'une identification littérale. Voir K. von den Steinen, *Unter der Natürvölker Zentralbräsiliens*, Berlin, Verlagsbuchhandlung, Dietrich Reiner, 1894, p. 305-306.

> l'homme. C'est pourquoi, si l'homme le considère et le traite comme un frère, c'est, du moins, comme un frère aîné.[126]

Dans un premier temps, on voit que Durkheim considère la parenté interspécifique comme un élément à prendre au pied de la lettre : la croyance en une essence commune fonde une « communion » qui est véritablement de même nature que celle que donnent à voir les relations de parenté. Mais cette idée, qui pourrait être appuyée le fait que Durkheim ne considère par ailleurs pas la consanguinité biologique comme un critère pour concevoir les relations de parenté entre hommes, n'implique pas la mise sur le même plan de ces deux formes de parenté, qui en réalité ne se ressemblent que par leur nom. En dépit du fait qu'il accorde une grande importance à la parenté « artificielle », il semble que cet artifice ne puisse tout de même pas transgresser la barrière spécifique : le totem n'est alors un parent que dans un sens second. Pourquoi ? L'homme et son totem sont tous deux « contaminés » par le principe totémique, mais le second l'est de manière plus directe, ce qui le tient dans une distance qui n'est en général pas celle des relations de parenté. Au fond, et c'est l'idée qui se dégage de la note qui suit ce passage, le vocabulaire de la parenté ne sert qu'à exprimer sur un plan qu'on pourrait dire « idéologique » une proximité qui est d'une autre nature, religieuse en fait[127]. Mais alors, on peut s'interroger sur ce procédé qui consisterait à « jouer » la parenté, sans pour autant que les limites de la parenté véritable ne soient affectées, qui consisterait à conserver l'asymétrie foncière entre le naturel et le social tout en passant à la limite de sa négation. C'est là qu'intervient le passage suivant, qui pourrait à lui seul justifier une interprétation de Durkheim dans les termes de l'anthropologie de la nature :

> On s'explique maintenant d'où vient l'ambiguïté que présentent les forces religieuses quand elles apparaissent dans l'histoire ; comment elles sont physiques en même temps qu'humaines, morales en même temps que matérielles. Ce sont des puissances morales, puisqu'elles sont construites

---

[126] *Ibid*., p. 318. La note qui suit immédiatement développe ce problème de la parenté interspécifique : « On voit que cette fraternité est une conséquence logique du totémisme, loin d'en être le principe. Les hommes ne se sont pas cru des devoirs envers les animaux de l'espèce totémique, parce qu'ils s'en croyaient parents; mais ils imaginèrent cette parenté pour s'expliquer à eux-mêmes la nature des croyances et des rites dont ces animaux étaient l'objet. L'animal a été considéré comme un congénère de l'homme parce qu'il était un être sacré comme l'homme; mais il n'a pas été traité comme un être sacré parce qu'on voyait en lui un congénère. », note 1, p. 318. L'idée d'une préséance de l'identification religieuse sur l'identification parentale fait écho aux précautions de Durkheim pour ne pas aller trop loin dans l'interprétation de la confusion des catégories. Cependant, il introduit un thème qui sera largement développé par l'anthropologie après lui. En effet, la question de savoir si la parenté entre humains et non-humains est conçue comme consanguinité ou comme alliance – comme c'est le cas dans de nombreuses sociétés amazoniennes – est devenu un enjeu capital pour la description des écologies symboliques non dualistes. Voir sur ce point P. Descola, *La nature domestique, Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Editions de la MSH, 1986.

[127] La question de savoir si l'extension de la nomenclature de parenté à du non humain consiste en une projection métaphorique ou non est au cœur de la réintroduction de la notion d'animisme en anthropologie. Voir N. Bird-David, « The giving environment : Another perspective on the economic system of gatherer-hunters », *Current Anthropology*, 30 (2), 1990, p. 189-196. Cela pose aussi le problème de l'existence du « religieux » et de la « parenté » comme des entités sociologiques universellement reconnaissables dans leur distinction.

> tout entières avec les impressions que cet être moral qu'est la collectivité éveille chez ces autres êtres moraux que sont les individus ; elles traduisent, non la manière dont les choses physiques affectent nos sens, mais la façon dont la conscience collective agit sur les consciences individuelles. Leur autorité n'est qu'une forme de l'ascendant moral que la société exerce sur ses membres. Mais d'un autre côté, parce qu'elles sont conçues sous des formes matérielles, elles ne peuvent pas n'être pas regardées comme étroitement parentes des choses matérielles. Elles dominent donc les deux mondes. Elles résident dans les hommes ; mais elles sont, en même temps, les principes vitaux des choses. Elles vivifient les consciences et les disciplinent ; mais ce sont elles aussi qui font que les plantes poussent et que les animaux se reproduisent. C'est grâce à cette double nature que la religion a pu être comme la matrice où se sont élaborés tous les principaux germes de la civilisation humaine. Parce qu'elle s'est trouvée envelopper en elle la réalité tout entière, l'univers physique aussi bien que l'univers moral, les forces qui meuvent les corps comme celles qui mènent les esprits ont été conçues sous forme religieuse. Voilà comment les techniques et les pratiques les plus diverses, et celles qui assurent le fonctionnement de la vie morale (droit, morale, beaux-arts) et celles qui servent à la vie matérielle (sciences de la nature, techniques, industrielles), sont, directement ou indirectement, dérivées de la religion.[128]

Nulle part ailleurs que dans ce passage saisissant ne se trouve aussi bien formulée l'idée que la religion déborde les coordonnées intellectuelles et pratiques que représentent pour les sociétés modernes le naturel et le social. L'ontologie primitive est faite d'une substance unique, dont les effets sont dispensés symétriquement des deux côtés de la frontière classique entre le physique et l'humain, le moral et le matériel. Les personnes et les choses sont donc conçues de manière unitaire comme des aspects d'une réalité qui se donne d'un seul tenant. Et sur le plan de la pratique aussi l'unité est de mise : dans ce contexte, en effet, les institutions « qui assurent le fonctionnement de la vie morale » sont homogènes aux techniques par lesquelles le monde extérieur se trouve mobilisé dans l'action. Le rapport que la société entretient à elle-même et le rapport qu'elle entretient au monde reposent l'un comme l'autre sur une conception cosmologique qui semble donner à la notion d'obligation, ou d' « autorité », pour reprendre le terme choisi ici par Durkheim, une signification surplombante. Ce qui est premier, c'est bien l'obligation comme fait, l'idée qu'il y ait quelque chose qui contraint[129]. Ce que différentes sociétés expriment diversement sous le

---

[128] *Ibid*., p. 318-320.

[129] Affleure ici une question dont la postérité est considérable dans les sciences sociales. C'est elle qui donne son impulsion à Bergson dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, avec la question « Pourquoi obéissions-nous ? », et la réponse faussement triviale « Il faut parce qu'il faut », p. 1 et 20 ; elle est toujours à l'œuvre chez Lévi-Strauss, quand il écrit : « A quelque société qu'il appartienne, le sujet est rarement capable d'assigner une cause à ce conformisme : tout ce qu'il sait, c'est que les choses ont toujours été ainsi, et qu'il agit comme on a agi avant lui. Ce genre de réponse nous paraît parfaitement véridique. », *La pensée sauvage*, p. 105-106. Voir sur cette question P. Maniglier, « Des us et des signes. Lévi-Strauss : philosophie pratique. », *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°1/2005, p. 89-105, qui en fait une « question liminaire » des sciences

nom de *mana*, *wakan*, ou encore *orenda* – mais on trouverait d'autres exemples de ce type de catégorie[130] – désigne donc cette capacité qu'a la pensée religieuse de passer outre l'hétérogénéité entre les « deux mondes » du physique et du moral pour donner à l'expérience sa forme et à l'action son impulsion. Dans la fin de ce passage, on a l'impression que Durkheim suspend pour quelques instants le position de surplomb analytique du sociologue pour partager ce que peut avoir de consistant l'expérience totémique elle-même, comme si, en effectuant un pas de côté discursif, les « deux mondes » qui apparaissent pour lui si distincts venaient s'aligner l'un sur l'autre, et se confondre.

Mais il faut rappeler – et le début du passage cité se charge de le faire – que les forces religieuses doivent bien aux modalités de leur genèse leur potentiel de brouillage des catégories ; en effet, comme le dit Durkheim, elles ne traduisent pas « la manière dont les choses physiques affectent nos sens, mais la façon dont la conscience collective agit sur les consciences individuelles ». Autrement dit, c'est l'inscription dans le collectif qui fournit à l'esprit ses premiers matériaux cognitifs, qui forment alors le type à partir duquel le déploiement de toutes choses est conçu. On retrouve ici le problème du partage entre deux niveaux d'expérience : si l'indistinction entre le naturel et le moral doit être considérée comme un fait positif pour saisir la façon dont le religieux irrigue l'ensemble des aspects de la vie psychique et collective, elle doit aussi, dans un second moment, être ramenée à ce qui la rend possible, à savoir la domination des affects sociaux dans la constitution de la représentation de soi et du monde. De la même manière que l'expérience contient en germe la différence du naturel et du social, de la même manière encore que la parenté totémique ne doit pas être prise au pied de la lettre, l'indistinction religieuse du matériel et du spirituel, dans sa forme la plus générale, est une réalité qu'il faut déjà dire sociale. Chez le Durkheim des *Formes élémentaires de la vie religieuse*, c'est donc l'idée même de société qui se trouve clivée entre deux niveaux de conceptualisation : d'un côté se trouve le social comme réalité constructive, origine et modèle des représentations religieuses par lesquelles il se trouve figuré et ravivé, de l'autre le social comme effet de lui-même. Or le fait que, à ce second niveau, il ne se présente en aucun cas comme une réalité distincte, mais au contraire dans une confusion totale avec ce qui en principe lui fait face, ne doit pas être perçu comme une contradiction dans le raisonnement durkheimien : entre l'essence du social et ses manifestations, la coupure doit être entendue dans un sens très fort.

---

sociales. Dans un registre voisin, et toujours chez Lévi-Strauss, cette idée d'une priorité inconditionnelle et débordant la distinction entre nature et société de l'obligation est aussi un des aspects de la pensée mythique.

[130] Lévi-Strauss, par exemple, en dresse une liste dans son « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950.

Et à vrai dire, cette coupure est si nette, *a priori* si indifférente à ce qui pourrait sembler la menacer, qu'elle est capable de mettre à distance n'importe quelle autre forme de continuisme. Une note tout à fait remarquable le suggère :

> A la base de cette conception, il y a, d'ailleurs, un sentiment bien fondé et qui persiste. La science moderne, elle aussi, tend de plus en plus à admettre que la dualité de l'homme et de la nature n'exclut pas leur unité ; que les forces physiques et les forces morales, tout en étant distinctes, sont étroitement parentes. De cette unité et de cette parenté, nous nous faisons, sans doute, une autre idée que le primitif ; mais, sous des symboles différents, le fait affirmé est le même de part et d'autre.[131]

Au fond, la possibilité d'estomper les frontières entre le naturel et le moral existe aussi dans le contexte culturel qui est le nôtre : a en croire Durkheim, la profonde différence qui sépare une pensée dominée par la science d'une pensée primitive n'empêche pas une parenté plus subtile, et qui consiste dans la possibilité toujours existante de faire jouer à contre-emploi des catégories oppositives, qui s'avèrent alors moins rigides que ce que l'on pourrait attendre. Ce à quoi fait sans doute référence Durkheim dans cette note, c'est la reconnaissance, argumentée par la psychologie moderne, d'une dimension naturelle du psychisme et du comportement humain, et donc de la sphère morale : Durkheim, comme toute la tradition théorique dont il est issu, se montre ouvert à l'idée d'une « nature humaine » dans laquelle s'inscrivent les règles élémentaires de son activité. La conception d'une assise physiologique du moral est alors conçue comme une forme bien particulière de brouillage des frontières, liée aux cadres épistémologiques de la modernité : si les sociétés totémistes exploitent la disponibilité des éléments naturels pour signifier la contrainte sociale, les sociétés modernes, elles, tirent parti des propriétés reconnues aux entités physiques et physiologiques pour y voir l'amorce de ce que les attitudes humaines ont de propre. Cette note montre combien Durkheim reste sociologue quand il se tourne vers la science moderne : loin de considérer que la distinction du naturel et du social apparaît sur fond d'une continuité initiale de la matérialité de la nature – comme aurait pu le faire une anthropologie résolument naturaliste – il conçoit au contraire le monisme matérialiste de la science à partir de la distinction première des deux mondes, où elle trouve sa source, et qu'elle problématise[132] : la science moderne est donc tout autant que les identifications totémistes un fait social, un mode de relation collectif au monde qui travaille à partir des mêmes ressources et des mêmes exigences qui animent les sociétés australiennes. Mais si l'agencement symbolique de la continuité entre nature et culture se présente de manière

[131] *Ibid*., p. 319, note 1.
[132] C'est aussi ce qui explique que la sociologie soit irréductible à la psychologie, et même que cette dernière ne prenne sens qu'à partir d'un mode de pensée social.

différente en contexte totémique et en contexte moderne, c'est tout simplement parce que l'on ne fait pas jouer le même rôle à ces formes de continuité – un rôle religieux d'un côté, un rôle explicatif de l'autre. Toutefois, « le fait affirmé » de part et d'autre, et qui est le même, c'est bien la possibilité toujours existante de rabattre un domaine de réalité sur l'autre, que ce soit pour naturaliser le moral, ou pour moraliser la nature. Ces deux mouvements inverses sont donc deux manières différentes de jouer avec les mêmes éléments que sont d'un côté l'irréductibilité de l'expérience sociale comme sociale, et de l'autre la neutralité et la flexibilité des entités perçues comme naturelles, susceptibles d'anticiper matériellement ou de refléter symboliquement sa constitution propre. L'assimilation du naturel et du social est donc une possibilité logique et sociale universelle, qui dépasse le strict cadre du totémisme, pour la simple raison que le caractère irréductible et constructif du social n'est jamais obscurci par les jeux subtils de l'indistinction. La grande ruse des sociétés primitives, dont l'élucidation est à notre sens au cœur du développement théorique de l'anthropologie sociale, c'est ce que Durkheim interprète comme la capacité qu'a le social de se présenter comme autre que lui-même, mais pour n'être que mieux ce qu'il est véritablement. Paradoxalement, pour Durkheim, il n'y donc a pas de meilleur témoignage de la primauté du social que ces collectifs mixtes que sont les sociétés totémiques[133], et cela parce qu'elles jouent avec l'opposition nature/société sans même en être conscient.

[133] C'est encore une manière de montrer que le recours à l'ethnologie introduit dans la pensée durkheimienne une véritable évolution, si ce n'est une coupure. En effet, on voit mal comment, à même la modernité, l'idée d'une préexistence d'un ordre social à ses apparentes transgressions aurait pu émerger, tant l'autonomie de principe du social s'est redoublée d'une conviction sociale de cette autonomie.

d) La substitution de la référence.

Avant d'en venir à l'exploration des autres versants théoriques de ce problème central, nous voudrions relever deux questions qui permettent de poser un regard différent sur les hésitations du raisonnement durkheimien. Ces deux questions affleurent tout particulièrement dans le passage suivant :

> Derrière ces figures et ces métaphores, ou plus grossières on plus raffinées, il y a une réalité concrète et vivante. La religion prend ainsi un sens et une raison que le rationaliste le plus intransigeant ne peut pas méconnaître. Son objet principal n'est pas de donner à l'homme une représentation de l'univers physique ; car si c'était là sa tâche essentielle, on ne comprendrait pas comment elle a pu se maintenir puisque, sous ce rapport, elle n'est guère qu'un tissu d'erreurs. Mais elle est avant tout, un système de notions au moyen desquelles les individus se représentent la société dont ils sont membres, et les rapports, obscurs mais intimes, qu'ils soutiennent avec elle. Tel est son rôle primordial ; et, pour être métaphorique et symbolique, cette représentation n'est pourtant pas infidèle. Elle traduit, au contraire, tout ce qu'il y a d'essentiel dans les relations qu'il s'agit d'exprimer : car il est vrai d'une vérité éternelle qu'il existe en dehors de nous quelque chose de plus grand que nous, et avec quoi nous communiquons.[134]

Outre une reprise synthétique de la logique qui préside à l'élaboration des représentations religieuses, on doit lire dans ce texte une réflexion incidente sur la nature du questionnement anthropologique. Quand Durkheim écrit que « derrière ces figures et ces métaphores, ou plus grossières on plus raffinées, il y a une réalité concrète et vivante […] que le rationaliste le plus intransigeant ne peut pas méconnaitre », il exprime une fois de plus son hésitation devant des témoignages ethnographiques qui donnent à voir des modes de représentation non conventionnels de la nature. Que signifie alors expliquer sociologiquement, en rationaliste, ces attitudes ? Quel genre d'opération est à l'œuvre dans l'appréhension scientifique des sociétés primitives ? À ces interrogations, Durkheim semble répondre que, quoi qu'il en soit en dernière analyse de la réalité « concrète et vivante » des croyances totémistes, l'interprétation en termes de représentation, ou de symbolisme, qui en est donnée, assigne à la sociologie la tâche de passer derrière ce qui représente pour déchiffrer ce qui est représenté : ce que peut avoir de positif l'expérience du continu dont témoignent les sociétés primitives, ce témoignage n'aura donc jamais la même positivité que celle dont se prévaut l'analyse sociologique. Le traitement que fait subir Durkheim aux

[134] *Ibid*., p. 323. Sur le statut de la représentation chez Durkheim, voir W. Pickerging (dir.), *Durkheim and representations*, Londres, Routledge, 2000, et notamment son article intitulé « What do representations represent ? The issue of reality ».

principes religieux indigènes exprime bien les enjeux liés à ce point. Dans un premier temps, le fait qu'il utilise comme telle la notion de *mana*, et qu'il lui fasse jouer un rôle clé dans l'explication des représentations religieuses, laisse penser qu'il attribue aux conceptions indigènes la capacité de rendre compte par elles-mêmes de la logique à l'œuvre dans la religion. En effet, le passage des instances matérielles du symbolisme religieux – totems, instruments rituels, ou encore tatouages – à sa forme abstraite et universelle, passage qui est comme l'a vu décisif pour articuler société et religion, est bel et bien réalisé au sein des conceptions primitives, dans leur langue. Les religions primitives sont donc des systèmes complets, auxquels il n'est pas nécessaire d'ajouter des parties hypothétiquement reconstruites, et la clé de voûte de ces systèmes réside dans des termes qui semblent inscrire, à même les représentations indigènes, un clivage entre l'ordre ordinaire des actions et des croyances, et l'ordre réflexif des principes. On sait combien l'usage de catégories indigènes dans les analyses ethnologiques et anthropologiques pose problème à l'époque[135], et la notion de *mana* en est sans doute l'exemple caractéristique.

Depuis son introduction dans le lexique ethnographique par Codrington[136], ce terme central des cosmologies mélanésiennes n'a pu opposer une résistance si tenace à la logique de traduction dont l'ethnologie est porteuse que parce qu'il a été conçu comme une amorce indigène de réflexivité sociale : le *mana* emblématise si bien une conception que l'ethnologue tend à attribuer au primitif qu'il peut figurer comme tel dans son propos – exactement comme les pratiques indigènes que sont la *kula* ou le *potlatch* répondent à ce point aux attentes théoriques de Malinowski ou de Mauss que les termes correspondants sont intégrés au discours savant. Mais si Durkheim semble adopter ce genre d'attitude, il produit néanmoins une distinction radicale entre le statut du *mana* pour l'indigène et celui qu'il est amené à recevoir au sein de l'explication sociologique. Car si il y a bien une logique à l'œuvre dans la relation entre le *mana* et ses matérialisations dans le système totémique, une logique assimilable à celle, bien connue, du principe et de ses manifestations, c'est une logique qui ne s'appartient pas. Si de l'intérieur des représentations indigènes le *mana* semble relever d'un niveau supérieur du discours, il demeure, du point de vue de l'analyste, aveugle quant aux déterminations sociales qui le portent à l'existence. Au fond, l'approche sociologique reconfigure à la fois l'expérience et le langage primitifs, et ce de la même manière : les croyances totémistes sont quelque chose de réel, de positif, mais qui se trompe sur ses

[135] C'est Mauss et Hubert qui introduisent ce problème dans l'école française avec leur « Esquisse d'une théorie générale de la magie ».
[136] Durkheim cite la définition que donne Cordington du *mana* : « Tout ce qui dépasse le pouvoir de l'homme, tout ce qui est en dehors de la marche ordinaire de la nature », *Formes*, p. 291.

raisons, exactement comme le langage primitif se trompe sur la référence réelle de ces termes.

Le regard sociologique rationaliste produit donc en quelque sorte un écrasement de la variété des niveaux de représentation internes à une culture donnée, et cela parce que la seule démarcation épistémologiquement acceptable est celle qui met à distance les jugements scientifiques des préjugés sociaux. À partir de là, les outils notionnels que sont « métaphore », « symbole » et « représentation » ne doivent pas seulement être comprises comme des notions intra-sociologiques, dans le sens où elles formeraient la colonne vertébrale des explications sociologiques ; elles ont, à l'égard du mode d'explication qui se met en place chez Durkheim, un rôle liminaire : c'est elles qui rendent possible l'idée même selon laquelle les faits sociaux primitifs peuvent relever d'une explication rationnelle. Pour « sauver les apparences », c'est-à-dire pour apercevoir la cohérence d'un système de croyances qui, si on le prend tel qu'il se donne – comme un système de « représentation de l'univers physique » – ne tardera pas à tomber dans l'absurde, il faut déplacer le domaine de réalité à partir duquel ces croyances manifestent une logique. Autrement dit, et là est l'opération qui tout en passant pour évidente soulève les plus graves objections : les représentations de la nature non dualistes qui s'expriment à travers une notion telle que le *mana* sont le produit, ou l'expression, de représentations de la société : ce qui semble référer uniment au monde extérieur et au monde moral, et qui pour eux primitifs réfère effectivement à cette sphère indivise, en vient, dans le référentiel sociologique, à ne référer qu'au social. Les notions indigènes ne peuvent être accueillies par Durkheim qu'au prix d'une manipulation conceptuelle tout à fait remarquable, au cours de laquelle on substitue une référence à une autre pour un même terme, et cela dans le but d'en garantir la logique : les représentations religieuses primitives sont bien logiques, si l'on veut, mais d'une logique qui se déploie en deçà du niveau sémantique où elles se placent elles-mêmes. Or seule la sociologie scientifique accède à ce niveau sémantique bien ajusté, elle seule parvient à reconstituer l'articulation réelle des idées – c'est-à-dire à les voir non pas comme des représentations au sujet de la nature, mais au sujet de la société[137]. Et ce qui autorise, ou plutôt ce qui rend nécessaire ce glissement, c'est une idée qui est elle-même évidente pour Durkheim : on peut se tromper au sujet de la nature, mais on ne se trompe jamais au sujet de notre expérience du social.

[137] La logique de traduction de l'ethnologie, et ses impasses, a pu servir d'appui à une critique radicale de ses prétentions scientifiques, en effet toujours affectés par un point de vue qui s'ignore comme tel. Dans notre perspective, la critique n'intervient pas comme cela : il ne s'agit pas de remettre en cause en bloc la traduction ethnologique, mais sa tendance à neutraliser la question du rapport à la nature au profit d'une problématique anthropocentrée, exclusivement interhumaine.

Ce processus de substitution de la référence à l'œuvre dans la logique de traduction inter culturelle peut être ramenée – et c'est là le second point que nous voulions voir – à ce que Lévi-Strauss considérait très justement comme une caractéristique centrale de la démarche maussienne, mais qui en réalité concerne plus largement l'école durkheimienne, à savoir la tendance à chercher une origine sociale du symbolique[138]. Chercher une origine sociale du symbolique, si l'on veut développer cette idée, c'est en effet voir dans les relations concrètes qui se nouent entre partenaires sociaux un domaine de réalité constitué de manière telle qu'il rend nécessaire des processus de figuration, de représentation ; c'est donc voir – et c'est là que se place l'objection de Lévi-Strauss – dans le social quelque chose qui préexiste à ses expressions symboliques, qui ne sont du coup conçues que comme un prolongement, certes nécessaire, de quelque chose qui a sa raison en soi. Quand Durkheim écrit, dans le passage cité plus haut, que la religion « est avant tout, un système de notions au moyen desquelles les individus se représentent la société dont ils sont membres, et les rapports, obscurs mais intimes, qu'ils soutiennent avec elle », il semble que l'on soit tout à fait dans ce type de logique. Et cela est lié à une idée structurante dans le discours sociologique, qui veut que la dimension sociale de l'existence donne lieu à un type d'expérience bien particulier, et surtout prioritaire dans la constitution du psychisme humain. On peut même la regarder comme une thèse indissociable du mode de pensée sociologique, dans la mesure où il faut nécessairement accorder un statut d'exception à ce que les formes collectives de l'action et de l'émotion ont de spécifique pour faire du social un domaine d'étude doté d'une consistance propre[139]. Or on l'a vu, cette idée prend un sens original dans les *Formes*, puisqu'elle permet de montrer que les propriétés des notions religieuses telles que le *mana* ne sont pas par hasard parallèles à celles du social : il y a dans le registre social de l'action quelque chose de spécifique qui est immédiatement et inconsciemment reconnu comme tel, et qui fait l'objet d'un processus d'extériorisation.

S'il est possible de parler d'un partage entre nature et société à l'œuvre dans le raisonnement durkheimien, il faut en tout cas le rapporter à une thèse forte portant sur

---

[138] « Mauss croit encore possible d'élaborer une théorie sociologique du symbolisme, alors qu'il faut évidemment chercher une origine symbolique de la société. », « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in Mauss, *Sociologie et anthropologie*, p. XXII. Notons que l'idée d'une origine symbolique du social que Lévi-Strauss veut substituer à la démarche classique de la sociologie, tout en déplaçant le problème, accentue la portée de la notion de symbole dans les sciences de l'homme.

[139] On retrouve cette idée chez Bergson, qui y voit la garantie du prolongement du mouvement vital dans la morale et la société : « Quand une grandeur est tellement supérieure à une autre que celle-ci est négligeable par rapport à elle, les mathématiciens disent qu'elle est d'un autre ordre. Ainsi pour l'obligation sociale. Sa pression, comparée à celle des autres habitudes, est telle que la différence de degré équivaut à une différence de nature. » *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 2.

l'action humaine[140], car c'est à même la pratique que ce partage s'amorce. Mais si l'origine du symbolique est peut-être pratique en même temps que sociale, ou pratique pour être sociale, cela nous invite à questionner l'imperméabilité supposée des relations inter-humaines par rapport aux relations entre humains et non-humains, sous quelque forme que ce soit : animaux, végétaux, objets, mais aussi le monde extérieur dans sa constitution physique et morphologique générale : des paysages, des espaces, des milieux, bref, tout ce à quoi l'action humaine se trouve inévitablement confrontée. Or y a-t-il vraiment un clivage implicite, et fondé dans la nature du comportement humain, entre l'interaction humaine et l'interaction écologique, la première étant par définition la voie royale choisie par le symbolisme pour émerger, et la seconde étant réductible à une appréhension en termes d'intérêt, de classes naturelles, bref, de notions pré-symboliques ? Tout porte à croire que, pour Durkheim au moins, ce clivage doit être affirmé, même implicitement[141].

Et le statut accordé au rituel dans la vie religieuse est en partie révélateur de cette idée d'une constitution autonome de la sphère pratique inter-humaine, qui ne mobiliserait des éléments extérieurs qu'à titre de symboles, mettant immédiatement à distance ce qu'ils peuvent avoir de « naturel ». Car si « il est impossible de rien entendre à une religion quand on ignore les idées sur lesquelles elle repose »[142], il est tout naturel d'accorder une place dominante dans l'anthropologie religieuse à l'analyse de représentations – quoi qu'il en soit par ailleurs des interactions entre rites et croyances[143]. Or cette prédominance des représentations sur les pratiques prend un sens tout particulier dans ce contexte : le système des interdits, le sacrifice, ou encore certaines formes de rites mimétiques mobilisent bien des éléments extérieurs au social, mais qui en aucun cas ne figurent à cette place en vertu d'un rôle positif qu'ils auraient dans l'écologie des relations entre le collectif humain et le milieu qui l'entoure. Tous ces lambeaux de nature qui sont convoqués dans les rituels religieux ne valent que pour leur capacité à symboliser l'être « plus grand que nous et avec quoi nous

[140] Evidemment, tout le problème est de savoir dans quel ordre s'articulent ces idées : est-ce l'adoption d'un cadre dualiste qui implique une telle philosophie de la pratique, ou le contraire ? Sur ce point, voir plus loin le chapitre 3.

[141] Il semble tout à fait raisonnable de penser que, de la part de Durkheim, une telle hypothèse est liée à sa critique de l'interprétation du totémisme et de l'animisme fournie par l'école anthropologique britannique. En effet, la mise à distance de la thèse d'une illusion de l'esprit humain devant la nature et le fonctionnement des choses extérieures devait passer, pour être radicale, par un déplacement du problème. Le totémisme selon Durkheim, contrairement à ce que Tylor ou Frazer ont pu en dire, ne concerne pas prioritairement l'attitude humaine devant la nature, il n'est pas une illusion de l'esprit humain devant la nature. C'est cette mise à distance de l'approche « naturaliste » de la question du totémisme, et la substitution à cette approche d'un regard proprement sociologique, qui peut expliquer la fermeté avec laquelle Durkheim affirme la mise hors jeu des relations écologiques en sociologie.

[142] *Formes*, p. 141.

[143] Dans la même page, Durkheim affirme en effet : « Bien que, en principe, le culte dérive des croyances, il réagit sur elles ; le mythe se modèle souvent sur le rite afin d'en rendre compte, surtout quand le sens n'en est pas ou plus apparent. »

communiquons »[144], à savoir la société. On retrouve donc dans le rite la logique de substitution de la référence déjà à l'œuvre dans les procédés de traduction, ou plutôt de non traduction, des termes indigènes : ce que l'action mobilise de non-humain n'est que l'ombre projetée par la dimension véritablement positive de la pratique, et qui ne concerne que les humains entre eux. Les rites ne mettent en contact les hommes et la nature que de manière oblique, pour figurer les relations qu'ils entretiennent entre eux. C'est pour cette raison que Durkheim, et avec lui toute l'anthropologie religieuse de son temps, peut faire l'économie d'une analyse des modes d'inscription collectifs dans les milieux : ce qui fait qu'un rite est un rite, c'est-à-dire autre chose que l'ordinaire des pratiques économiques et écologiques qui forment la trame invisible des relations au monde extérieur, c'est sa capacité à reconfigurer totalement et à faire oublier ces relations. Dans le rite, les éléments non-humains ne sont mobilisés comme tels que pour leur capacité à jouer le rôle de symboles, de tenant lieu de ce qu'essentiellement ils ne sont pas, c'est-à-dire du social ; et cela n'a rien à voir avec l'ordinaire d'une partie de chasse[145].

S'il y a bien une mise en pratique rituelle des idées nées des affections sociales, il n'y a pas réellement de genèse pratique de la croyance[146]. Car s'il en était ainsi, alors c'est la pratique dans tous ses aspects qui aurait été conçue comme lieu d'émergence des catégories de pensée ; or seule la sphère interhumaine de l'action est prise en compte, puisque la théorie du symbolisme anticipe en quelque sorte sa primauté de principe, si ce n'est de fait[147]. Il ne s'agirait en aucun cas, au nom de cette critique, d'effacer toute spécificité de l'action rituelle par rapport à d'autres formes de pratiques, mais simplement de souligner l'importance d'une théorie implicite, qui fait des relations interhumaines le lieu exclusif où s'élabore et se rend nécessaire le symbolisme.

---

[144] *Formes*, p. 323.

[145] Soyons juste : il n'est pas question ici de reprocher à Durkheim ce qu'il ne pouvait pas voir. L'importance prise par l'étude de l'organisation matérielle des relations à la nature, et l'effacement progressif des frontières entre le religieux et l'économique qui s'en est suivie, suppose des techniques d'observation, de mesure et d'analyse dont on ne disposait pas alors. Voir par exemple leur mise en œuvre dans les études de M. Godelier, *La production des grands hommes*, Paris, Champs Essais, 1996 (1982), ou de Ph. Descola, *La nature domestique*, Paris, MSH éditions, 1986. Il s'agit simplement ici de mettre en relief le rôle sélectif joué par la théorie du symbole comme représentation dans la perception et la qualification du continu ethnographique, et la façon dont elle neutralise la dimension écologique de l'action humaine.

[146] On nuancera donc les conclusions de l'étude menée par A. Rawls, qui tend à rapprocher Durkheim d'un certain pragmatisme. Voir A. Rawls, « La théorie de la connaissance de Durkheim. Un aspect négligé de son œuvre », in *Naturalisme versus constructivisme*, De Fornel et Lemieux (dir.), Paris, EHESS éditions, 2007.

[147] Ce problème doit être corrélé à une tendance plus générale de l'anthropologie à passer par dessus la construction du sens *dans* le rituel, pour y voir l'expression d'enjeux constitués ailleurs. D'après M. Houseman et C. Severi, c'est là un trait commun aux approches fonctionnelles comme structurales : « Traditionnellement, l'étude anthropologique du rituel assigne à l'action une place contingente : elle est là pour montrer des régularités qui se situent ailleurs, que ce soit dans une psychologie générale, dans la perspective d'une pensée sauvage ou dans la dynamique des rapports de force qui définissent une société. Par conséquent, le rituel n'est appréhendé que comme l'un des divers domaines d'activité sociale où l'éternel jeu de la fonction et du sens s'exprime par symboles. » M. Houseman et C. Severi, *Naven ou le donner à voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle*, Paris, CNRS/Maison des Sciences de l'Homme, 1994, p. 161.

* * *

La logique générale de « l'intérieur » et de « l'extérieur », qui structure l'ensemble de l'argumentation de Durkheim dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, et qui constitue comme on l'a vu l'aboutissement de la démarche sociologique, repose donc sur une mise hors jeu de la dimension écologique, au sens large, de l'action collective, neutralisation elle-même corrélée à une philosophie pratique qui fait des rapports humains un domaine hermétiquement clos, ontologiquement distinct et méthodologiquement prioritaire. La théorie durkheimienne du symbolisme, qui est assurément la pièce maîtresse de son anthropologie religieuse, fonctionne donc de manière tout à fait paradoxale comme un moteur interne au social lui-même – destiné à exprimer et à résoudre des tensions intra sociologiques – mais qui ne peut libérer son dynamisme qu'en s'appuyant sur une extériorité dont le statut est au plus haut point problématique. Les symboles naturels du social sont en effet des réalités ambigües à plus d'un titre, puisqu'ils doivent à la fois manifester certains traits de leur extériorité, et mettre immédiatement entre parenthèses cette dimension de leur existence pour venir s'intégrer à la logique représentative qui domine la pensée religieuse. C'est donc à tous les niveaux que l'anthropologie de Durkheim est travaillée par la question du rapport collectif à la nature, et si c'est bien le domaine religieux qui d'après lui est celui où cette question peut être synthétisée, notre analyse a pu suggérer la possibilité d'une lecture inverse[148] : l'anthropologie religieuse serait ainsi le lieu théorique où se dépose et se fixe le problème plus large, sous-jacent à la théorie sociale, des relations entre nature et société.

Il faut convenir ici, et avant qu'elle ne se referme, que notre lecture des *Formes élémentaires de la vie religieuse* n'a de sens que si l'on accepte qu'un édifice théorique de ce type ne s'appartient pas totalement. Tout en déployant une rationalité cohérente, c'est-à-dire en ne tombant ni dans l'erreur objective ni dans des défauts de construction intrinsèquement préjudiciables, la pensée durkheimienne est travaillée par des questions qu'elle n'investit pas délibérément, ou qu'elle subit plutôt qu'elle ne les aborde. Dans un récent article, B. Karsenti a identifié avec subtilité les tensions internes à la théorie durkheimienne du totémisme qui nous ont ici occupés, et cela d'une manière qui sera susceptible de faire ressortir notre parti pris de lecture. Il associe d'abord ces tensions à un caractère circulaire de la théorie du totémisme : « Ce qui est en jeu dans l'analyse du totémisme, ce n'est pas tant la façon dont le social est projeté, que la façon dont des choses

[148] Cette possibilité est d'ailleurs suggérée par la note ajoutée à l' « Essai sur les classifications primitives » que l'on citait en introduction de ce chapitre.

sociales se fabriquent, par le même mouvement que celui de constitution du groupe ». Mais s'il semble ainsi, et pour reprendre encore ses mots, que « la socialité ne peut être engendrée à partir de la seule interaction des consciences », « la genèse des emblèmes peut-elle vraiment s'expliquer sans présupposer l'interaction dont on dit par ailleurs qu'elle la conditionne ? »[149]. On ne saurait dire mieux la préoccupation qui nous anime, ou du moins une partie de cette préoccupation ; mais l'argument prend toutefois par la suite une direction différente. En confrontant à Lévi-Strauss la théorie durkheimienne du totémisme, B. Karsenti cherche en effet à retrouver chez l'auteur des *Formes* une fécondité conceptuelle susceptible d'échapper à la critique structuraliste, ou du moins de la contourner, et qu'il identifie dans le rapport entre le processus de production des « choses sociales » et la logique du sacré. Dans son intention d'ensemble, la stratégie interprétative consiste alors à intensifier le raisonnement durkheimien pour lui faire jouer un rôle qu'il n'avait pas nécessairement lors de sa formulation, c'est-à-dire à déplacer son régime de rationalité de manière à lui retrouver une effectivité sur un plan nouveau : l'idée que le social se pose comme social dans la relation qu'il construit avec une extériorité est ainsi amenée à jouer un rôle tout différent de celui qu'on a pu lui attribuer ici. Autrement dit, là où nous avons cherché à mettre en place un regard historico-critique destiné à faire apparaître la situation du dispositif ethnologique au regard d'une problématique conceptuelle qu'il investit de façon singulière, B. Karsenti choisit de réinjecter la pensée durkheimienne dans une actualité théorique susceptible de lui rendre de la vigueur. Ce sont là deux façon différentes d'investir des formations théoriques, et indépendamment du contenu interprétatif qui peut les associer ou les disjoindre, c'est cette orientation fondamentale qui les caractérise.

[149] B. Karsenti, « Le totémisme revisité », *Incidences*, n°6, Automne 2010, p. 174, puis 179. On lit également plus loin, p. 181 : « "Faire une place" aux choses parmi les hommes, c'est tout aussi bien intégrer les choses aux hommes que l'inverse, les deux niveaux de classification ne pouvant apparaître que conjointement et en se supportant l'un l'autre. »

Chapitre 2.

Le naturel dans le social après et à partir de Durkheim

Développements et critiques du rationalisme sociologique

Introduction

Les relations qu'une société entretient avec son milieu naturel ne sont jamais neutres. Celui-ci n'est jamais pour elle qu'un simple espace dans lequel, déjà achevée par la seule force d'un dynamisme interne, elle s'inscrirait. Bien au contraire, l'achèvement de la logique qui préside à la constitution de l'association humaine suppose une mise en œuvre symbolique de ce « dehors », qui dès lors ne peut être qualifié comme tel que de manière problématique. Cette thèse a chez Durkheim une valeur si essentielle qu'elle détermine en partie les relations entre sociologie et ethnologie. En effet, s'il est possible de voir dans l'étude des sociétés dites primitives le prolongement naturel et nécessaire d'une science sociale d'abord « autochtone », c'est parce que, les relations entre nature et société étant toujours plus différentes entre elles que ne le sont les formes sociales à proprement parler, c'est à partir de la variété des premières que celle des secondes devient lisible. Autrement dit, il fallait réfléchir sur le totémisme comme mode de relation à la nature supposé être primitif pour identifier l'état présent de la conscience collective. Il est possible de regarder ce dispositif théorique non comme une réalisation propre à l'anthropologie religieuse, mais comme une ressource mise à disposition par l'intelligence sociologique dans ce qu'elle a de plus général pour aborder une variété indéfinie de problèmes et d'objets. Car s'il est vrai qu'en contexte durkheimien « les premiers systèmes de représentations que l'homme s'est fait du monde et de lui-même sont d'origine religieuse »[150], s'il est donc vrai que la religion doit être considérée comme un lieu d'élaboration incontournable pour la question des relations entre nature et société, il faut toutefois remarquer qu'une partie essentielle de ce dispositif a été élaboré à l'écart de la stricte problématique religieuse, et surtout, qu'il a ensuite été développé et questionné au contact d'autres enjeux. C'est à ces développements que nous voudrions à présent nous attacher. L'idée selon laquelle le social se constitue dans une référence permanente et fondamentale à la nature est en effet considérablement amplifiée au sein de ces thématiques anthropologiques dominantes que sont la rationalité sociale, l'échange et le don, ainsi que la formation de l'identité personnelle. Ces trois volets correspondent aux entreprises théoriques qui, en même temps qu'elles dessinent le paysage théorique de l'anthropologie française après Durkheim, ont le plus efficacement contribué à questionner le dispositif mis en place dans les *Formes élémentaires de la vie religieuse*.

[150] *Formes*, p. 12.

1. Les formes de la connaissance : le problème de la rationalité sociale.

L'aspect le plus important dans l'évolution des conceptions sociologiques des rapports entre nature et société est sans doute celui qui concerne l'exercice de la raison en société, problème qui, comme on va le voir, est étroitement associé à celui du statut accordé à la rationalité propre de la sociologie.

D'une part, il faut signaler que pendant la période d'intense accumulation d'informations qu'a été l'élaboration de la sociologie religieuse durkheimienne, on assiste en même temps à une considérable amplification des thématiques théoriques mises en place plus tôt, notamment dans les *Règles*. Et l'essai « De quelques formes primitives de classification », cosigné par Durkheim et Mauss dans le volume VI de l'*Année Sociologique*, représente sans doute plus qu'une simple tentative d'éclaircissement d'un aspect ponctuel[151] : en orientant l'attention sociologique vers les phénomènes de structuration de l'expérience que l'exemple des classifications rend manifeste, il attaque de front les conceptions classiques de l'entendement en faisant de la raison un problème véritablement sociologique. Cette instauration d'une « sociologie de la connaissance » témoigne du fait que le rapport collectif à l'extériorité naturelle ne peut être perçu seulement du point de vue de ce moment représentatif et symbolique que décrit l'anthropologie religieuse, mais doit l'être aussi sous l'aspect de son rôle constituant dans la formation des cadres de l'entendement : les conceptions non modernes de la nature peuvent alors être décrites comme l'exercice d'une rationalité tout à fait spécifique qui devient un défi pour cette autre rationalité qu'est celle de la sociologie. D'autre part, ce jeu théorique entre la définition de la société comme domaine d'exercice de la pensée rationnelle et la définition de l'entendement comme produit social va se déployer comme un des thèmes dominants de l'enquête sociologique après Durkheim. En fixant en quelque sorte les règles d'un relativisme tempéré, ainsi qu'un canon analytique disponible pour des études portant sur des réalités sociales très différentes, Durkheim et Mauss forment la référence centrale, par exemple, des études de Marcel Granet sur la pensée chinoise, ou encore, plus partiellement, des études de psychologie historique sur la Grèce ancienne, comme celles de Louis Gernet ou son élève Jean-Pierre Vernant.

[151] Cet essai est repris dans Mauss, *Œuvres, t.2,* Paris, Minuit, 1968, p. 13-89.

a) Les classifications primitives

La façon dont l'enjeu central de la recherche durkheimienne est formulé dans l'introduction des *Formes* est tout à fait révélatrice de l'importance accordée à l'idée d'une construction rationnelle du social :

> Sous le symbole, il faut savoir atteindre la réalité qu'il figure et qui lui donne sa signification véritable. Les rites les plus barbares ou les plus bizarres, les mythes les plus étranges traduisent quelque besoin humain, quelque aspect de la vie soit individuelle soit sociale. Les raisons que le fidèle se donne à lui même pour les justifier peuvent être, et sont même le plus souvent, erronées ; les raisons vraies ne laissent pas d'exister ; c'est affaire à la science de la découvrir. Il n'y a donc pas, au fond, de religion qui soient fausses. Toutes sont vraies à leur façon : toutes répondent, quoique de manières différentes, à des conditions données de l'existence humaine.[152]

La vérité des représentations sociales ne se trouve pas en elles-mêmes, ou dans la comparaison de ces représentations entre elles, mais dans un ordre de déterminations auquel seule la science sociale accède. La relation du symbole à ce qu'il symbolise, dont on a vu qu'elle constituait le cœur de l'analyse de la religion, peut aussi se lire comme voie d'accès à une forme de vérité, la vérité du social. Or avec ce terme et l'usage qu'il en fait, Durkheim détermine d'un même coup la nature de la connaissance sociologique et celle de la connaissance investie dans la vie sociale : si la première doit ramener les représentations collectives à leurs « raisons » sociales, la seconde est inévitablement approchée de manière oblique, comme la conscience un peu floue, car symboliquement encodée, de ce que, sur un plan épistémologique, la sociologie décode. C'est ce mouvement réciproque de décalage, où l'observateur et l'observé trouvent leurs rôles et leur vérité respectifs, qui a largement été rendu possible par l'outil théorique que représente l'argument néo-kantien de la projection des catégories sociales.

Or c'est dans l'essai « De quelques formes primitives de classification » que l'on assiste à la mise en place de cet argument. Reprenons rapidement ses éléments clé. Durkheim et Mauss présentent le problème comme une discussion des thèses

---

[152] *Formes*, p. 3. On retrouve la même idée jusque dans la conclusion : « Mais de ce qu'il existe, si l'on veut, une « expérience religieuse » et de ce qu'elle est fondée en quelque manière – est-il, d'ailleurs une expérience qui ne le soit pas ? – il ne suit aucunement que la réalité qui la fonde soit objectivement conforme à l'idée que s'en font les croyants. Le fait même que la façon dont elle a été conçue a infiniment varié suivant les temps suffit à prouver qu'aucune de ces conceptions ne l'exprime adéquatement. », p. 597. Sur ce point, voir W. S. F. Pickering, « What do représentations represent ? The issue of reality », in W. S. F. Pickering (dir.), *Durkheim and representations*, Londres, Routledge, 1999. L'auteur tente de montrer que Durkheim est contraint par la logique de son raisonnement à en revenir parfois à une position sur le « réel », qu'il semblait avoir évacué au profit de ses représentations. De notre point de vue, l'ancrage de la sociologie durkheimienne dans une forme de « réalité » résolument affirmée est au contraire un de ses aspects importants.

philosophiques et psychologiques sur l'origine et le développement des catégories mentales. Ils considèrent comme un acquis scientifique le fait d'avoir découvert « de quelle multiplicité d'éléments s'est formé le mécanisme en vertu duquel nous construisons, projetons au dehors, localisons dans l'espace nos représentations du monde sensible » ; autrement dit, le principe kantien de « dissociation », pour reprendre leur mot, entre les formes et les contenus de représentation. Mais là où logiciens et psychologues voient avec la tradition un phénomène subjectif, ils tentent au contraire de « voir dans les méthodes de la pensée scientifique de véritables institutions sociales dont la sociologie seule peut retracer et expliquer la genèse »[153]. Cette idée d'une dimension sociologique de l'*a priori* prend son impulsion, outre dans le constat selon lequel « toute classification implique un ordre hiérarchique dont ni le monde ni notre conscience ne nous offrent le modèle »[154], dans la lecture des témoignages ethnologiques australiens. La religion totémique s'accompagne en effet d'un versant systématique où « la classification des choses reproduit [la] classification des hommes »[155] : la segmentation clanique du social se reproduit, sert de modèle, à la mise en ordre du monde naturel et cosmique. De ce principe fondamental découlent un ensemble d'identifications entre les membres d'un groupe social donné et les éléments naturels rassemblés sous la classe éponyme de leur clan ; ainsi, par exemple, « un sorcier qui est de la phratrie mallera ne peut se servir pour son art que de choses qui sont également mallera »[156].

C'est à la description des modalités de ce processus de projection que tout l'essai est consacré, et l'analyse se présente comme une tentative pour suivre les complications historiques du modèle totémique originaire. Car si le partage clanique semble fournir la

---

[153] Mauss, *Œuvres*, t. 2, p. 13, pour les deux dernières citations. Si Durkheim et Mauss restent relativement mesurés dans leur critique philosophique, R. Hertz, sera pour sa part plus radical dans son essai intitulé « La prééminence de la main droite. Etude sur la polarité religieuse » : « Comme l'ont remarqué les philosophes, la distinction du droit et du gauche est une des pièces essentielles de notre armature intellectuelle. Il semble, dès lors, impossible d'expliquer le sens et la genèse de cette distinction sans prendre parti, au moins implicitement, pour l'une ou l'autre des doctrines traditionnelles sur l'origine de la connaissance. Que de disputes, jadis, entre les partisans de l'innéité et ceux de l'expérience ! Et quel beau cliquetis d'arguments dialectiques! L'application aux problèmes humains d'une méthode expérimentale et sociologique met un terme à ce conflit d'assertions dogmatiques et contradictoires. Les nativistes ont gain de cause : les représentations, intellectuelles et morales, du droit et du gauche sont de véritables catégories, antérieures à toute expérience individuelle, puisqu'elles sont liées à la structure même de la pensée sociale. Mais les empiristes avaient raison eux aussi : car il ne s'agit ici ni d'instincts immuables, ni de données métaphysiques et absolues. Ces catégories ne sont transcendantes que par rapport à l'individu ; replacées dans leur milieu d'origine, qui est la conscience collective, elles apparaissent comme des faits naturels, soumis au devenir et dépendant de conditions complexes. », in *Mélanges de sociologie religieuse et folklore*, Paris, Alcan, 1928, p. 128.

[154] *Ibid*., p. 18.

[155] *Ibid*., p. 20. On trouve dans l'essai une grande variété dans la formulation de cette même idée ; Durkheim et Mauss parlent tour à tour de « modèle » social, de « matrice », de « parallèle », de « correspondance ». On verra plus loin ce qu'impliquent les nuances de sens entre ces termes.

[156] *Ibid*., p. 24. Durkheim et Mauss évoquent aussi dans les mêmes pages les cas où les classifications totémiques jouent le rôle de système divinatoire et juridique : en cas de mort accidentelle d'un homme, les traces d'animaux trouvées autour de lui livreront le clan d'origine du responsable de cette disparition.

version la plus simple – donc la plus primitive – de cette matrice sociale de la classification, les données américaines manifestent une large variété de cosmologies dont la complexité ne laisse pas de se ramener au modèle projectif. Durkheim et Mauss s'appuient essentiellement sur l'étude menée par l'ethnologue américain Cushing sur les Zuñi[157], où c'est la disposition spatiale des clans dans le pueblo qui apparaît comme le modèle sur lequel la distribution des choses est opérée. Cette classification par orients est interprétée par Durkheim et Mauss comme une des voies d'évolution possibles à partir du schéma australien, obtenue par glissement du clan lui-même à sa localisation spatiale – c'est-à-dire un glissement de la dimension juridique et religieuse à la dimension morphologique du social – mais cette différence reçoit une importance secondaire au regard du fait sociologique permanent qu'elle permet de faire ressortir :

> Lorsqu'il s'agit d'établir des liens de parenté entre les choses, de constituer des familles de plus en plus vastes d'êtres et de phénomènes, on a procédé à l'aide des notions que fournissaient la famille, le clan, la phratrie et l'on est parti des mythes totémiques. Lorsqu'il s'est agi d'établir des rapports entre les espaces, ce sont les rapports spatiaux que les hommes soutiennent à l'intérieur de la société qui ont servi de point de repère. Ici, le cadre a été fourni par le clan lui-même, là, par la marque matérielle que le clan a mise sur le sol. Mais l'un et l'autre cadre sont d'origine sociale.[158]

Une troisième transformation de ce cadre sociocentrique est évoquée ensuite, celle qui se manifeste en Asie, et notamment dans la cosmologie de la Chine ancienne. Cette fois, c'est essentiellement le calendrier qui témoigne de l'emprise des catégories sociales sur la perception du monde, puisque les emblèmes totémiques animaux désignent, selon un cycle de douze ans, chaque année, et qu'un élément ainsi qu'un orient y sont associés[159].

La démonstration de Durkheim et Mauss parvient bien à faire ressortir un motif sociocentrique dans l'organisation des cosmologies non modernes, mais les conclusions qu'ils en dégagent jettent un voile d'ambigüité sur les enjeux d'une telle opération. En effet, l'ensemble de leur propos est soumis à une tension entre l'accentuation de la continuité que manifeste l'exigence d'ordre de l'esprit humain, et le fossé qui se creuse entre les systématiques à matrice sociale et celles qui ont pu s'en affranchir. On lit d'abord :

> Les classifications primitives ne constituent donc pas des singularités exceptionnelles, sans analogie avec celles qui sont en usage chez les peuples

[157] Durkheim et Mauss se réfèrent à « Zuñi creation myths », *13th Report of the Bureau of American Ethnology of the Smithsonian Institute*, 1896, p. 325, et *Zuñi fetishes*, *2th Report*, p. 9-45. Cushing lui-même parle d'une organisation « mytho-sociologique » pour désigner l'entrelacement de « la notion que la société a d'elle même et la représentation qu'elle s'est faite du monde ». *Œuvres*, t. 2, p. 48.
[158] *Ibid*., p. 70.
[159] *Ibid*., p. 75. C'est chez Granet, et notamment dans *La pensée chinoise*, que l'on trouvera développée cette approche de la Chine.

> les plus cultivés ; elles semblent, au contraire, se rattacher sans solution de continuité aux premières classifications scientifiques. C'est qu'en effet, si profondément qu'elles diffèrent de ces dernières sous certains rapports, elles ne laissent pas cependant d'en avoir tous les caractères essentiels. Tout d'abord, elles sont, tout comme les classifications des savants, des systèmes de notions hiérarchisées.[160]

Cette idée selon laquelle la connaissance est avant tout affaire de formes, et de formes que seule l'expérience collective a la prééminence affective suffisante pour fournir à l'entendement, constitue un acquis théorique que toute l'anthropologie sociale ne fera que discuter et prolonger ensuite : les classifications totémiques « sont œuvre de science, et constituent une première philosophie de la nature ». Mais avec elle, Durkheim et Mauss introduisent un clivage entre des catégories classificatoires empruntées à un domaine de référence initialement étranger au monde naturel, et des catégories classificatoires – qui font leur entrée en scène dans la conclusion de l'essai – immédiatement et directement ajustées à l'extériorité naturelle. L'identification du social et du naturel, si elle a pu servir de marchepied au développement de systématiques logiques, repose sur une origine affective, « sentimentale »[161], dont elle ne peut plus jamais se défaire, et c'est pourquoi les cosmologies primitives ne satisfont pas à cette autre exigence de la raison qu'est la possibilité de critiquer librement les formes de l'entendement scientifique : « La pression exercée par le groupe social sur chacun de ses membres ne permet pas aux individus de juger en liberté les notions que la société a élaborée elle-même et où elle a mis quelque chose de sa personnalité »[162]. L'étroite relation de modèle, ou de projection, entre nature et société interdit la libre révision des formes de la pensée, parce que le social est fondamentalement quelque chose qui ne peut évoluer qu'à son propre rythme, et donc condamner la pensée à une rigidité qui est plus celle du religieux que de la science.

---

[160] *Ibid*., p. 82.

[161] *Ibid*., p. 86. On notera toutefois que l'intervention de l'affectivité n'a rien à voir avec la façon dont ce même motif est exploité chez quelqu'un comme Lévy-Bruhl. Si pour Durkheim et Mauss c'est bien la raison qui s'exerce dans les classifications primitives, l'affectivité n'intervenant que pour garantir la puissance structurante des catégories sociales, Lévy-Bruhl orchestre une véritable opposition entre deux modes d'appréhension de la généralité, l'une affective, l'autre rationnelle. Voir par exemple *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Paris, PUF, 1963 [1931], p. xxxiv : « Nos langues, nos grammaires, notre philosophie, notre psychologie, notre logique traditionnelles nous ont habitué à ne considérer la généralité que dans les idées. Elle apparaît dans les opérations qui forment les concepts, les classent et en établissent les rapports. De ce point de vue, l'appréhension et l'appréciation de la généralité appartient à l'intellect, et à lui seul. Mais pour une mentalité autrement orientée, qui ne serait pas régie, comme la nôtre, par un idéal aristotélicien, c'est-à-dire conceptuel, et dont les représentations seraient souvent d'une nature essentiellement émotionnelle, la généralité ne résiderait-elle pas ailleurs que dans les idées ? Elle ne serait pas alors proprement « connue », mais plutôt sentie. »

[162] *Ibid*., p. 88. Dès le début de l'Essai, on peut pressentir cette hétérogénéité entre les classifications modernes et non modernes. Durkheim et Mauss écrivent en effet que dans l'élaboration des secondes entrent toutes sortes « d'éléments étrangers », p. 13. S'ils sont étrangers, c'est bien parce que les cosmologies primitives sont pensées dans l'horizon implicite de systèmes catégoriels adéquatement ajustés à leurs objets : catégories sociales pour parler de la société, catégories naturalistes pour parler de la nature.

Au fond, cette tension résulte de la possibilité de lire la pluralité des rationalités dans une acception fonctionnelle ou référentielle – double possibilité que les auteurs exploitent eux-mêmes. Dans le premier cas, on s'en tient au rôle, à la fonction que jouent les catégories dans l'édification d'une pensée de l'ordre et de la hiérarchie. Peu importe l'origine des catégories, on les dira rationnelles en ce sens qu'elles réalisent ce en deçà de quoi on ne peut parler de rationalité, et donc d'humanité, à savoir le fait de se placer du point de vue de la totalité, d'appréhender l'ordre des choses dans son ensemble[163]. Mais d'un autre côté, le fait que le discours naturaliste des sociétés primitives soit toujours un discours oblique, un discours qui n'atteint sa cible qu'indirectement, et ce en raison de son origine sociale, les tient dans une distance radicale par rapport à la raison moderne. Et ajoutons, une distance qui ne se conçoit que sous la forme d'une opposition binaire entre « eux » et « nous ». Cette tension est d'autant plus vive que la sociologie durkheimienne, qui se présente en partie comme une tentative pour rétablir le contact entre les formes actuelles de la société et leur origine, semble ici couper ce lien essentiel.

Pourquoi voir dans cet essai un aspect à la fois décisif de la problématique des relations entre nature et société, et en partie distinct de son versant proprement religieux ? Cela tient à l'association qui y est faite entre, d'une part, une thèse sur la nature de l'action sociale, et d'autre part, la conception des rapports entre les catégories classificatrices et les éléments empiriques à classer. L'opération que Durkheim et Mauss font subir aux formes traditionnelles du transcendantal dépend d'une acception très forte de la dimension formatrice de cette expérience particulière qu'est l'expérience sociale. Car ce qui ressort de l'impératif épistémologique de dissociation entre les formes et les contenus de l'esprit, c'est la priorité absolue de l'action sociale sur toute autre forme d'action dans le processus de « prise de forme » de l'entendement : si les catégories sociales sont seules susceptibles de modeler l'appréhension du monde extérieur, c'est parce que ce qui se produit entre un homme et un autre dans les conditions fixées par la contrainte collective ne se confond jamais avec ce qui se produit lors d'une rencontre mixte, entre un homme et un élément du monde extérieur. Cette asymétrie foncière des modes de relation, que l'on a déjà vue à l'œuvre dans le domaine de la religion, trouve ici une dimension nouvelle. Car si en matière de religion, elle permet de comprendre le prolongement et l'achèvement de la contrainte profane dans une contrainte sacrée, elle endosse ici la responsabilité théorique de répartir les représentations primitives de part et d'autre d'une frontière entre l'empirique et le transcendantal. C'est en effet la priorité accordée aux idées nées en société qui rend

[163] Voir p. 83. Durkheim et Mauss insistent beaucoup sur la capacité qu'ont les cosmologies « d'unifier la connaissance ». Cette idée d'un point de vue de la totalité sera encore un enjeu majeur dans le structuralisme de Lévi-Strauss, comme on le verra plus loin.

possible la thèse d'un transfert univoque des catégories selon le modèle de la projection, et selon le trope de la métaphore. La possibilité d'interpréter les cosmologies primitives comme des phénomènes rationnels repose donc sur un partage, à même l'expérience, entre ce qui dispose d'un potentiel structurant, et ce qui, n'en disposant pas, se trouve saisi comme passivement structuré. C'est à partir de ce partage qu'une distinction entre formes classificatoires et éléments classés peut être affirmée : paradoxalement, l'indistinction des personnes et des choses, manifeste dans les cosmologies non modernes, ne parvient à l'intelligibilité sociologique qu'à partir du moment où un artifice théorique permet de restituer en son sein une distinction rigide entre modes de relation sociaux et modes de relation écologiques – au sens le plus large du terme, c'est-à-dire « cosmologique » dans la terminologie de Durkheim et Mauss.

De manière analogue à ce que l'on avait pu observer dans l'anthropologie religieuse, une distinction implicite mais inconditionnelle entre le social et ce qui ne l'est pas – quelle que soit sa caractérisation – intervient donc dans la constitution des cosmologies primitives comme objets sociologiquement lisibles. À l'œuvre dans l'explicitation de l'émergence du sacré, elle l'est aussi dans l'interprétation des systèmes classificatoires, c'est-à-dire, plus largement, de l'exercice collectif de la raison. Il est donc possible de concevoir le rationalisme sociologique dans toute son ampleur comme étant lui aussi dépendant d'une transparence à elle-même de l'idée de société, et de son corollaire, la mise hors jeu des relations écologiques. Ce « rationalisme », dans chacun de ses trois aspects centraux, révèle en effet son affinité avec le cadre dualiste.

L'appréhension de la société comme lieu d'exercice d'une rationalité collective, d'abord, suppose un dispositif de traduction, ou de redescription, des énoncés structurant implicitement la « vision du monde » primitive. Ce dispositif, on l'a vu, passe par un processus de répartition des croyances de part et d'autre d'une frontière entre l'empirique et le transcendantal, où l'idée d'un *a priori* social intervient comme un élément déterminant. En d'autres termes, le principe de charité ethnologique et épistémologique, qui consiste à refuser la réduction de l'âme primitive à des motifs infra-rationnels – imagination, affectivité, etc. – comme c'est par exemple le cas chez le premier Lévy-Bruhl, s'accompagne d'une limitation qui semble lui être inhérente. Car si les sociétés primitives satisfont à l'exigence d'ordre, réquisit minimal pour les considérer comme rationnelles, elles réalisent cette exigence sur un mode tout à fait singulier, où les critères de cet ordre – les catégories classificatoires – sont empruntés à un domaine de réalité hétérogène à leur domaine d'application. L'essai sur les classifications primitives met donc en place la première version

de ce que P. Descola a plus récemment formulé comme un « universalisme relatif »[164] : la relativité empirique des systèmes de représentation renvoie en dernier lieu à la seule alternative possible au naturalisme, à savoir les cas où les notions classificatoires ne sont pas ajustées à la nature, mais à la société. Autrement dit, en définissant le social comme une chose rationnellement structurée, la sociologie introduit la polarisation du naturel et du social dans les sociétés primitives.

Le second trait de ce rationalisme, qui est sans doute celui dont la postérité sera la plus imposante dans l'histoire des sciences sociales, mais qui n'est que l'envers du premier, consiste réciproquement à voir dans la raison une construction sociale. L'exigence d'ordre, qui apparaît dès Durkheim comme le plus petit dénominateur commun à l'ensemble des cosmologies humaines – idée qui sera plus tard reprise et développée chez Lévi-Strauss, traduit d'abord une nécessité intrinsèque au mode d'association des hommes entre eux, qui passe en effet inévitablement par des phénomènes de classement, de hiérarchisation, de distribution. Ce sociocentrisme au fondement de la genèse de l'entendement a donné lieu aux développements que l'on rassemble généralement sous l'étiquette du « constructivisme », ou du « constructionnisme »[165]. Mais si ces développements ultérieurs ont parfois tiré profit de l'argument projectif pour barrer le passage à toute tentative de clôture des critères de rationalité, il faut rappeler que, dans le contexte durkheimien, l'idée d'une construction sociale de la raison n'a de sens que dans l'horizon d'un affranchissement de la raison vis-à-vis de cette « tutelle » temporaire. En effet, comme l'essai sur les classifications le suggère, et comme la conclusion des *Formes* l'affirme plus positivement, le lien entre les représentations primitives et les représentations modernes du monde – outre qu'il est mis en scène comme un face à face sans reste – est un lien de continuité. La matrice sociale s'efface à mesure que les concepts s'ajustent au monde, et que le classificateur naturaliste impose sa capacité à décrire les phénomènes dans leur structure propre.

Enfin, c'est le statut de l'intelligence sociologique qui se trouve co-défini par cette matrice rationaliste. Si, comme on l'a vu, la science du social peut prétendre ramener un

---

[164] *PDNC*, p. 418 : « Il est pourtant une voie qui permettrait de concilier les exigences de l'enquête scientifique et le respect de la diversité des états du monde, un chemin encore mal frayé et dont ce livre s'efforce d'illustrer les détours. Je l'appellerai volontiers l'*universalisme relatif*, non par provocation ou goût des antiphrases, mais en prenant l'épithète "relatif" au sens qu'elle a dans "pronom relatif", c'est-à-dire qui se rapporte à une relation. L'universalisme relatif ne part pas de la nature et des cultures, des substances et des esprits, des discriminations entre qualités premières et qualités secondes, mais des relations de continuité et de discontinuité, d'identité et de différence, de ressemblance et de dissimilitude que les humains établissent partout entre les existants au moyen des outils hérités de leur phylogenèse ». Il est intéressant que ce programme de recherches soit formulé comme une conciliation entre universalisme scientifique et pluralisme culturel, puisque c'est précisément le problème qui se posait déjà au début du siècle, et pas seulement à Durkheim.

[165] Sur l'affinité entre la pensée de Durkheim et la question du constructivisme, voir Michel de Fornel et Cyril Lemieux (dir.), *Naturalisme versus Constructivisme*, Paris, Éd. De l'EHESS, 2007.

ensemble de représentations à une « vérité » qui n'est pas déposée en elles-mêmes, c'est par le biais de ce dispositif asymétrique qui place les relations strictement sociales du côté structurant des « conditions de possibilité », et les relations écologiques, les relations au monde, du côté structuré. L'épistémologie de la sociologie n'est donc en aucun cas distincte de ses objets, puisqu'elle n'y accède qu'à partir d'un geste positif de traduction et de réarrangement. Elle n'atteint à l'objectivité recherchée qu'en dédoublant en quelque sorte l'acception qu'elle donne de la notion de société : d'un côté, le social est « sans plus » son objet, ce vers quoi son regard se tourne, de l'autre, cette notion permet de sélectionner au sein du divers empirique qu'elle considère un registre de phénomènes prioritaires (les relations sociales entre humains) dont les autres (les représentations cosmologiques) portent l'empreinte. Le problème de l'exercice social de la raison permet donc par contrecoup de révéler un aspect essentiel du mode d'objectivation des phénomènes propre à la science sociale.

La puissance de conviction des arguments élaborés dans cet essai sur les classifications primitives a été telle que l'on a peut-être aujourd'hui tendance à les considérer comme élémentaires, ou même triviaux. En effet, au-delà de la simple idée d'une logique sociocentrique qui a largement imprimé sa marque à l'esprit des sciences sociales, il est possible de retrouver l'enjeu décisif que représente l'usage implicite du classificateur naturaliste dans l'explicitation des conceptions non modernes du monde. Il n'allait en effet pas du tout de soi – comme le montrent d'ailleurs d'autres choix théoriques contemporains – que la science sociale fasse de l'idée de rationalité un critère de qualification pour les sociétés primitives. Et si on peut voir dans ce choix l'application généreuse d'un principe universaliste, il semble plus juste de le considérer comme un outil destiné à intégrer les croyances primitives – c'est-à-dire ignorant la distinction entre le naturel et le social – à une explication objectivante : la manière la plus efficace pour rendre intelligible ce qu'il y a au fond de plus impensable pour nous, c'est d'y voir la mise en œuvre oblique d'une exigence que l'on reconnaît comme nôtre. Dans l'idée d'une projection cosmologique des catégories sociales, il y a la conviction que toute pensée emploie au moins de façon indirecte et inconsciente un outil intellectuel universel, mais que seule notre histoire a su porter à la conscience de tous.

b) Granet et la Chine.

Un des traits essentiels du modèle projectif mis en place par l'école durkheimienne consiste à placer l'ensemble des moyens intellectuels mis en œuvre pour mettre en ordre les choses du monde sous la domination de cette figure de la pensée qu'est la métaphore. Le discours sur le monde ne peut pas se constituer d'emblée comme un domaine de référence autonome, aussi le social se présente-t-il comme une école de pensée inconsciente qui impose son modèle au regard porté sur les choses. Le discours « naturaliste » des primitifs est donc toujours un discours au figuré, un discours porté par des figures de la pensée – et traduites dans un langage. Or c'est la pertinence de ce modèle métaphorique qu'ont exploré certains héritiers du Durkheim en le mettant à l'épreuve de données nouvelles.

C'est notamment le cas de Marcel Granet, qui en dépit d'une stricte observance méthodologique de l'esprit durkheimien dans son approche de la Chine ancienne s'est trouvé contraint d'en affecter le sens. Dans un premier temps, en effet, les sources chinoises contribuent à documenter le phénomène de continuité sociocosmique que les faits australiens avaient d'abord imposé à la réflexion sociologique. Si la catégorie du totémisme n'a semble-t-il pas été utilisée pour parler directement de l'Asie, la continuité logique entre les cosmologies primitives et les systèmes de représentation du monde de la Chine que Durkheim et Mauss suggéraient dans l'essai de 1903 sur les classifications a fourni aux sinologues un appui théorique décisif. Granet écrit, dans l'introduction de *La pensée chinoise* :

> « La représentation que les Chinois se font de l'univers repose sur une théorie du microcosme. […] Elle dérive d'une croyance extrêmement tenace : l'Homme et la Nature ne forment pas deux règnes séparés, mais une *société* unique. Tel est le principe des diverses techniques qui *règlementent* les attitudes humaines. C'est grâce à une participation active des humains et par une sorte de *discipline civilisatrice* que se réalise l'Ordre universel. À la place d'une science ayant pour objet la connaissance du Monde, les Chinois ont conçu une Etiquette de la vie qu'ils supposent assez efficace pour instaurer un Ordre total. »[166]

Ce passage exprime remarquablement l'idée selon laquelle l'unité du social et du naturel se laisse idéalement penser comme une socialité élargie aux éléments non humains de l'univers – avec tout ce que connote cet « élargissement ». La politique chinoise de la nature fait l'objet d'une attention toute particulière de la part de Granet, dans la mesure où elle est considérée comme un des phénomènes marquants de cette cosmologie, comme un

[166] Granet, *La pensée chinoise*, Paris, Albin Michel, 1950, p. 25-26.

élément crucial de différence avec nos propres systèmes de représentation. Mais alors que la réflexion sur le totémisme était dominée par la question du transfert des discontinuités, donc par le problème des classifications, les sources chinoises ont réorienté l'intérêt sociologique vers un parallélisme d'ordre plutôt qualitatif, pratique et normatif. La « discipline civilisatrice » qui s'exprime doublement sous la forme du gouvernement des hommes et de l'ordre des choses se manifeste à travers un ensemble de correspondances qui ne sont plus seulement catégorielles, mais qui affectent plus positivement le mouvement même de la pensée et de la société chinoise : les rites et les coutumes sont investis d'une efficacité dont la marque se retrouve dans les processus et les lieux dans lesquels ils s'inscrivent, et dont ils sont indissociables.

Le statut théorique de ces politiques de la nature est éminemment délicat chez Granet. Ces correspondances semblent avant tout être à ses yeux un instrument méthodologique pour reconstituer l'histoire des institutions chinoises, leur signification et leur cohérence interne. Il affirme cela dans l'introduction de *La pensée chinoise* : la mise en relation des formes sociales et des représentations de la nature constitue d'abord une logique de l'enquête, qui permet d'éclairer divers aspects du social dans une référence réciproque des uns aux autres. La connaissance de la morphologie sociale devient ainsi un élément de clarification à l'égard de registres plus intellectuels de la vie sociale à partir du moment où le lien entre ces deux domaines n'est plus seulement empiriquement constaté, mais sociologiquement fondé[167]. De la même manière que chez Durkheim et Mauss, cette hypothèse théorique vient aussi en appui pour l'idée d'une coévolution des structures sociales et des formes de pensée[168]. C'est cette approche méthodologique qui lui permettait déjà, dans *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*, paru en 1919, de reconstituer la logique d'ensemble des rites et fêtes associés aux rythmes saisonniers. Car si les documents sont fragmentaires, et si la traduction des textes pose problème, la fiabilité de l'hypothèse durkheimienne permet de compenser ces lacunes. Granet écrit :

> Cette fête d'universelles actions de grâces venait rendre manifeste l'unité du Tout, monde physique et monde humain, et que le sentiment de cette unité sortait d'une opposition de choses groupées antithétiquement. On sacrifiait à tout et tout servait au sacrifice ; tous étaient tenus aux offrandes et tous y participaient ; pendant qu'ils participaient les membres du groupe étaient répartis en deux bandes, de même les choses de la nature étaient classées sous deux catégories.[169]

L'opposition structurante fondamentale de la pensée taoïste, qui se déploie dans

[167] *Ibid*., p. 26-28.
[168] *Ibid*., p. 29.
[169] *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*, Paris, Albin Michel, 1982 [1919], p. 184.

l'ordre social comme dans l'ordre naturel, permet d'interpréter les rites saisonniers comme des moments d'intensification du destin commun des hommes et des choses dans la mesure où elle correspond à un parallélisme sociologiquement identifiable. Granet développe ensuite cette interprétation en montrant que, plus largement, les rythmes humains et naturels sont étroitement associés, dans un mouvement réciproque de « naturalisation » des activités humaines et de « socialisation » de l'appréhension de la nature. Ainsi, à la venue de l'hiver : « Les hommes, quand ils prennent leur repos, le donnent aussi aux choses et ils conçoivent ce repos de la nature à la ressemblance du leur. »[170]. Le système rituel, qui accompagne, exprime et souligne en même temps le déploiement temporel de la nature, peut être ramené à un niveau d'analyse plus ambitieux, et plus proprement sociologique. Granet peut en effet conclure ainsi le passage sur les fêtes saisonnières : « Ce sont, en gros, des fêtes d'alliance, où les hommes prennent conscience des liens qui les unissent et du même coup de leur solidarité avec le milieu naturel où ils vivent et qui, par surcroit, assurent, avec la prospérité des êtres et des choses, le fonctionnement régulier de la Nature. »[171]

Dans ce dernier énoncé, on s'aperçoit déjà que l'idée de projection dépasse en partie son statut instrumental, ou heuristique, pour venir qualifier plus directement quelque chose comme « l'esprit » de la pensée chinoise. Plus qu'une association entre les institutions et les formes de pensée, c'est sans doute une nouvelle interprétation de la thèse durkheimienne qui se profile ici. En effet, si la solidarité sociale semble à première vue fonctionner comme un modèle pour concevoir le mode de déploiement de l'univers dans sa totalité, il apparaît dans le même temps que la conception du gouvernement des hommes porte lui aussi la marque de son assimilation à la nature. Dans le même chapitre sur les rites saisonniers, Granet évoque ainsi le fait que la régularité des fêtes humaines est pensée comme une répétition microcosmique d'une régularité plus vaste, et que dans leur intimité, ces deux modes de déploiement peuvent s'affecter réciproquement. En effet, écrit-il, « un désordre de leurs coutumes eut désorganisé l'univers »[172] : si c'est bien un vocabulaire politique qui permet d'exprimer l'ordre naturel, la nécessité à l'œuvre dans les affaires humaines est investie d'une connotation naturalisante qui rend tout à fait délicate l'affirmation d'un transfert secondaire des catégories sociales sur le domaine naturel « extérieur ».

Dans *La pensée chinoise*, cette manière d'interpréter les choses prend une dimension plus essentielle, et peut être lue comme un passage à la limite de l'argument projectif durkheimien. Granet insiste en effet beaucoup sur le fait que l'identification de la nature à un empire, et donc à une réalité politique, se présente certes comme une

[170] *Ibid*., p. 187.
[171] *Ibid*., p. 191.
[172] *Ibid*., p. 190.

conception, c'est-à-dire comme un ensemble d'énoncés structurant des représentations intellectuelles, mais peut-être plus précisément encore comme une modalité conjointe de l'expérience politique et naturaliste. L'indistinction du naturel et du social, plus qu'un fait de conscience, serait de l'ordre de l'expérience.

> C'est une tentative longtemps poursuivie d'*organisation de l'expérience* qui est à l'origine des catégories chinoises : il y aurait imprudence à préjuger qu'elles sont, en tout point, mal fondées. Elles paraissent s'opposer à nos propres idées directrices et peuvent nous surprendre par un parti pris hostile à l'égard de toute abstraction. Mais les Chinois ont su dégager une logique de la hiérarchie ou de l'efficacité qui s'ajuste parfaitement à leur gout pour les symboles concrets. Et si, en se refusant à prêter un aspect d'entités abstraites au Temps, à l'Espace et aux Nombres, ils se sont détourné d'une physique quantitative et se sont cantonnés (non sans résultats profitables) dans la poursuite du furtif ou du *singulier*, rien ne les a empêchés, – aucun préjugé théologique ne les poussant à imaginer que l'Homme formait à lui seul dans la nature un règne mystérieux, – d'édifier toute leur sagesse sur une psychologie d'esprit positif. Peut-être est-on conduit à une appréciation plus équitable de la pensée chinoise quand on s'est aperçu que le crédit des notions qui lui servent de principes directeurs tient non pas à la vogue de tel ou tel enseignement, mais à l'efficience longuement éprouvée d'un système de discipline sociale.[173]

Ce passage est très riche, et il serait certainement difficile d'établir de manière univoque ce que Granet cherche à y exprimer. À première vue, il s'agit encore des formes de l'expérience. Mais de quelle expérience s'agit-il ici ? Granet associe à ce terme ceux d' « efficacité » et de « discipline sociale », et déplace ainsi la connotation de ce terme d'une acception classiquement kantienne vers une acception plus pratique, ou praxéologique. D'autres aspects de *La pensée chinoise* nous incitent à voir dans ce passage l'idée selon laquelle la conception de la nature, c'est-à-dire le niveau des idées, ou de l'intellect, ne peut être séparée d'un registre plus pratique, expérimental : ce sont les formes mêmes de l'engagement social et politique qui sont expérimentées comme des phénomènes naturalisés. Granet s'attaque ici à une conception appauvrissante de la pensée chinoise, qui

---

[173] *La pensée chinoise*, p. 29. Au terme de ce passage, Granet appelle une note, dont voici le contenu : « Il se peut (ce ne serait pas chose nouvelle) que, de différents côtés, et, j'imagine, à titre de compliment, ces pages ne me fassent dire que j'ai voulu éclairer les faits chinois au moyen de « théories sociologiques » ou (tout aussi bien) que j'ai tenté d'illustrer « la théorie sociologique » à l'aide de faits chinois. Peut-être faut-il déclarer que je ne sais rien de ce qu'on appelle la théorie ou les théories sociologiques ? Depuis qu'il y a des sociologues, leur premier objet, quand ils travaillent, n'est-il pas de découvrir ces faits ? Peut-être en ai-je signalé quelques uns qui n'avaient pas attiré l'attention. Le principe de leur découverte se trouve dans le mémoire sur « les classifications primitives » qu'ont publié Durkheim et Mauss ; j'ai plaisir à la dire – et peut-être n'est-il pas sans intérêt d'ajouter : bien que peu de spécialistes les aient cités […] les quelques pages de ce mémoire qui ont trait à la Chine devraient marquer une date dans l'histoire des études sinologiques. », p. 485. Il est tout à fait remarquable que l'hommage de Granet à Durkheim et Mauss intervienne au moment précis où, à nos yeux du moins, le modèle qu'ils avaient mis en place se trouve investi d'une façon tout à fait problématique. Cela doit peut-être nous inciter à penser que Granet n'avait pas pleine conscience de l'opération qu'il était en train de réaliser.

considérerait comme « mal fondées » les catégories chinoises, c'est-à-dire, qui verrait précisément dans le transfert catégoriel une simple métaphore, une manière de parler détachée de toute « réalité ». Contre cette idée, il tente de restituer ce que peut avoir de concret, de tangible, une expérience politique qui soit tout à la fois une expérience de la nature, et une expérience de la nature qui soit tout à la fois une expérience politique. Avec cette idée, c'est le jeu de transfert catégoriel lui-même qui se trouve investi de manière novatrice. Le terme d' « efficacité », ou « efficience », revêt à cet égard une importance particulière. C'est en effet à travers son usage que Granet peut préciser son idée : l'efficacité toute pragmatique du système chinois de gouvernement tient à sa facture naturalisée, au fait qu'il se présente comme le prolongement « naturel » du mode de déploiement des choses, mode de déploiement lui-même conçu comme étant l'exercice d'un pouvoir politique.

Où trancher, dans ce cercle ? Précisément, ce qui fait que la pensée chinoise est bien fondée, que sa sagesse est liée à une « psychologie d'esprit positif », c'est l'impossibilité de rompre la circularité de la référence, le fait que l'expérience du monde et du social se présente comme un phénomène unitaire. Granet insiste beaucoup sur le fait que la pensée chinoise est à la fois un système de représentations collectives, donc un fait social à analyser comme tel, et un système d'énoncés savants, élaborés, écrits. C'est certainement là ce qui la tient la plus fermement éloignée des sociétés primitives. Or l'écriture chinoise elle-même manifeste cette unité de la pensée et de l'action, cette connivence entre des catégories et des formes d'engagement pratique qui interdit de voir dans le système des catégories quelque chose comme une simple superstructure intellectuelle. Le premier livre de *La pensée chinoise* consacré à « L'expression de la pensée » avance en effet l'idée selon laquelle l'écriture chinoise serait foncièrement étrangère à la dissociation entre le signifiant et le signifié ; en Chine, dit Granet, « les mots ne devinrent jamais de simples signes »[174]. La pensée adhère ainsi encore au registre du geste, comme en témoigne encore la valeur accordée au rythme dans la syntaxe[175], et participe de la prévalence accordée à l'efficacité, comme le suggérait déjà l'idée de « symboles concrets » dans le passage cité plus haut. C'est donc à ce niveau élémentaire que constitue l'expression matérielle de la pensée que se joue déjà l'impossibilité de séparer un régime de connaissance et un régime d'engagement, d'action. Et même au niveau des expressions savantes de cette configuration cosmologique, ce phénomène reste observable.

Alors que chez Durkheim et Mauss l'identification du naturel et du social semblait procéder d'une nécessité intellectuelle fondée sur la prééminence de l'expérience sociale sur

[174] *Ibid*., p. 52.
[175] *Ibid*., p. 67-73.

la perception et la catégorisation de la nature – ce qui autorise à parler de « projection » et de « métaphore » en un sens rigoureux, Granet nous invite à penser une unité foncière des registres de l'expérience à partir de laquelle se déploient des expressions politiques et naturalistes. Le phénomène premier de l'identification, qui est pour tous ces auteurs ce qu'il y a à expliquer, se trouve donc restitué de façons assez différentes. Car si tous adhèrent au principe méthodologique en vertu duquel l'histoire des institutions et l'histoire des idées manifestent des parallèles qu'ils est possible d'exploiter, le statut théorique de ce « parallèle » diverge : alors que Durkheim insiste sur la dimension formatrice du social, qui laisse la catégorisation de la nature se déployer comme son sous-produit, Granet autorise – sans le thématiser réellement, certes – l'effacement de cette opération de cloisonnement pour saisir la structuration de l'expérience comme un phénomène originairement indifférent au partage entre nature et société. Insistons sur ce point : Granet identifie bien l'usage de catégories politiques structurant le discours sur la nature, mais il refuse d'y voir l'effet d'un pouvoir schématisant exclusif de l'expérience inter-humaine.

Ce bref passage par la Chine permet avant tout d'envisager un premier déplacement majeur du cadre analytique de la science sociale durkheimienne. Mais en élargissant quelque peu la perspective, il faut également rappeler que l'ancrage culturel que se donnait Granet dispose en quelque sorte d'un potentiel heuristique en lui-même qui a depuis encore été exploité. Longtemps ignorante de la pensée chinoise, et plus encore de son arrière-plan historique et social, la philosophie a elle aussi tenté de mettre ses concepts apparemment les plus assurés à l'épreuve d'une comparaison avec la Chine, c'est-à-dire de ne pas considérer seulement cette altérité comme quelque chose qui coexiste avec notre histoire, à coté d'elle, mais comme une altération de notre pensée. F. Jullien a ainsi expérimenté ce que pouvait représenter une proposition philosophique inspirée de la Chine classique, en généralisant ce qui au fond était déjà le projet de Granet à une échelle plus modestement épistémologique[176]. Dans l'esprit de ces tentatives, il est tout à fait possible d'investir l'altérité de la Chine à partir d'une critique du dualisme du naturel et du social, et d'y trouver, à condition d'établir un cadre comparatif bien assuré, une ressource pour une pensée moniste[177].

[176] L'ouvrage de référence à cet égard reste de F. Jullien, *Procès ou création*, Paris, Seuil, 1989.
[177] F. Jullien s'est lui-même essayé à établir les conditions de ce pluralisme intellectuel dans *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Paris, Fayard, 2008, mais la question de la nature n'apparaît malheureusement pas comme une de ses préoccupations majeures.

c) La Grèce ancienne.

Il semble que le développement de l'anthropologie historique de la Grèce ait rencontré des problèmes tout à fait analogues, pour ne pas dire identiques[178]. L'existence d'une affinité sociologique réelle entre la Chine et la Grèce anciennes est évidemment très délicate, mais à tout le moins, il existe bien un affinité entre les deux domaines d'études qui les prennent pour objet. En effet, les méthodes et les problèmes durkheimiens ont souvent fonctionné comme une référence directe dans l'étude des cosmologies et des formes sociales antiques : là encore, la démarche sociocentrique est perçue comme un bon moyen d'articuler l'histoire des idées avec celles des institutions. Dans le cas de la Grèce ancienne, cette mise en relation permettait notamment d'en finir avec l'idée d'un « miracle grec », c'est-à-dire d'un surgissement spontané d'innovations intellectuelles susceptibles d'être étudiées et reprises indépendamment de toute réflexion sur leur contexte social d'apparition. En contrepartie, ces nouvelles approches ont en quelque sorte contraint les historiens et anthropologues de l'antiquité à interroger les relations complexes entre d'un côté une Grèce « primitive », clanique ou même totémiste, au sens de Durkheim, c'est-à-dire une Grèce qui exprime encore dans sa langue et ses idées une certaine indifférence au partage entre nature et société, et de l'autre – bien qu'au même moment à peu près – une Grèce « moderne » qui expérimente le potentiel classificateur du concept de *physis*, derrière lequel se profile la longue histoire du présumé « grand partage ». Avec la Grèce ancienne, ou peut donc encore demander : quel type de société autorise ou interdit la projection de ses formes sur le monde ?

De ce point de vue, on peut voir dans l'ouvrage de Gustave Glotz intitulé *La solidarité de la famille dans le droit criminel grec*[179] un ouvrage de référence. L'auteur décrit en effet la hiérarchie des clans, phratries et tribus, comme formant l'assise morphologique à partir de laquelle le système juridique grec se déploie. Ce système de solidarités familiales fortement patriarcal, qui entrera par la suite en confrontation avec le modèle d'intégration sociale promu au sein de la Cité, est donc considéré comme une « institution primitive », et ce dans l'esprit des travaux menés par exemple par Henry Maine[180]. Et c'est la mise au jour de cet état primitif des institutions grecques qui se trouve réinterprétée par la génération suivante d'hellénistes, cette fois directement inspirée par Durkheim. Louis Gernet, collaborateur

[178] Les pages qui suivent doivent beaucoup à un travail commun réalisé avec Arnaud Macé dans le cadre du séminaire « Nature et société » de l'Université de Franche-Comté, et qui a donné lieu à une communication sous le titre : « Les cosmologies ne sont-elles que des projections sociales ? D'Anaximandre aux Aborigènes ».
[179] G. Glotz, *La solidarité de la famille dans le droit criminel grec*, Paris, A. Fontemoing, 1904
[180] Voir H. Maine, *Ancient law*, *Its Connection With the Early History of Society, and Its Relation to Modern Ideas*, Londres, John Murray, 1861, repris à Berkeley, Stanford University Press, 2009.

régulier de L'*Année sociologique*, franchit en effet le pas qui consiste à exploiter la connaissance des formes sociales pour interpréter le système des représentations, et à établir un schéma d'évolution historique conjoint à ces deux registres. Si la question cosmologique ne constitue pas une préoccupation majeure dans son travail, il reste néanmoins que, en arrière fond d'une réflexion proprement juridique, Louis Gernet suggère une étroite association entre d'une côté un système clanique archaïque accompagné d'une vision indistincte du cosmos et des affaires humaines, et de l'autre, l'émergence de la Cité comme ordre juridique strictement conventionnel, détaché de l'ancien holisme nomologique :

> Si la réflexion sur le monde devient possible, c'est que la pensée a pu se dégager de l'état primitif où la société, vivant toutes ses représentations, confond dans un sensation d'ensemble la nature et l'humanité : cette confusion obligée, cet indéfini nécessaire, nous les avons reconnus continuellement dans la préhistoire des notions morales. Nous avons vu aussi comment celles-ci s'en libèrent, et dans quelles conditions elles se définissent : le moment décisif nous a paru être celui où la représentation morale, désormais spécifique, vient s'encadrer dans l'idée autonome et dominatrice de la cité ; morale et physique se sont dissociées. L'histoire ne laisse pas d'indiquer un synchronisme : la notion de l'« injustice » tend à devenir positive dans le même temps que les premiers physiciens se proposent un objet propre de connaissance ; le moment de transition se marque dans les premières cosmologies des philosophes et, plus particulièrement dans la conception de l'*adikia* chez Anaximandre.[181]

Outre la valorisation bien marquée du triomphe final des conceptions laïques du droit, qui apparaissent à ses yeux comme une « libération » à l'égard d'une pensée primitive, ce passage exprime remarquablement l'usage heuristique des hypothèses sociologiques. Les savoirs élaborés dans le contexte clanique archaïque prennent la forme d'un système monolithique de représentations du juste et de l'injuste dont procèdent parallèlement une physique et une morale ; la Cité, en barrant la route à la matrice patriarcale du pouvoir, rompt l'identification du physique et du moral en laissant la voie libre à l'autonomisation des deux registres. Et les philosophes, en constituant une physique « apolitique », ne font que tirer profit d'un événement historique dont la consistance se trouve prioritairement dans l'ordre politique. C'est donc l'évolution des institutions qui « rend possible », comme le dit le début du passage cité, une réflexion libre sur le monde.

En dépit de ce que peut avoir de brutal le jugement porté par Louis Gernet sur l'histoire grecque, il illustre très bien l'importance qu'a pu avoir dans les sciences sociales la mise en équation typiquement durkheimienne des cadres institutionnels avec les fonctions

---

[181] Louis Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Paris, Albin Michel, 2001 [première édition Ernest Leroux, 1917], p. 430. On verra plus loin ce qu'il en est de la référence à Anaximandre.

cognitives, et mieux encore, le fait que cette mise en relation fait ressortir le classificateur naturaliste comme un élément clé dans la problématisation comparative des sociétés. Avec Gernet, on trouve en outre affirmée de manière tout à fait claire une idée qui restait relativement implicite chez Durkheim, et qui structure toute la réflexion sociologique sur la nature : il existe des systèmes politiques qui favorisent des formes de connaissance positives, c'est-à-dire, des sociétés qui se constituent comme un ordre conscient de sa spécificité ontologique, et qui de ce fait entretiennent un rapport négatif à la production de savoirs : la connaissance de monde se construit contre, ou au moins à côté, de la connaissance du social, ce qui la fait accéder à un mode de justification et à une historicité propres[182]. Ce rapport négatif des savoirs politiques aux savoirs naturalistes représente une révolution décisive dans une histoire universelle jusque là marquée par l'unité et la toute puissance d'un schème sociocentré.

Ce problème est encore celui que pose J.-P. Vernant dans une série de trois articles consacrés à l'organisation de l'espace dans la Grèce ancienne[183]. Vernant demande en effet : « Comment les grecs ont-ils formé leur nouvelle image du monde ? »[184]. Cette nouvelle image du monde, c'est celle que construisent les premiers physiciens ioniens en proposant « une conception générale qui rende le monde explicable sans aucune préoccupation d'ordre religieux, sans aucune référence à des divinités ou à des pratiques rituelles »[185]. D'après Vernant, si les cosmologie ioniennes constituent une révolution scientifique de plein droit, c'est essentiellement dans la mesure où elles déploient la réalité cosmique dans une spatialité géométrique homogène qui tranche radicalement avec les cosmogonies archaïques – telle celle d'Hésiode, dans lesquelles le monde prend forme dans le cadre d'un récit mythique. L'espace des cosmologies ioniennes, précise Vernant, est structuré par des relations réversibles, descriptibles en termes de distance et de position[186]. L'explication de ce changement de paradigme doit être recherchée dans une évolution politique survenue dans le même temps, à savoir « l'avènement de la *polis* grecque » :

---

[182] Rappeler ce que disaient D et M dans l'essai : les cosmologies primitives ne sont pas critiquables, comme l'ordre social.

[183] Il s'agit, dans l'ordre chronologique de leur parution, de : « Géométrie et astronomie sphérique dans la première cosmologie grecque », *La Pensée*, n°109, 1963, p. 82-92 ; « Espace et organisation politique en Grèce ancienne », *Annales. Economie, sociétés, civilisations*, vol. 20, n°3, 1965 ; et « Structure géométrique et notions politiques dans la cosmologie d'Anaximandre », *Eirene*, VII, 1968, p. 5-23. Ces trois articles sont repris dans la section « L'organisation de l'espace » de *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, La Découverte, 1990 [première édition, Paris, Maspero, 1965]. C'est à cette édition que nous nous référons désormais.

[184] *Mythe et pensée chez les grecs*, p. 210.

[185] *Ibid*., p. 204. Vernant, pour insister sur l'ampleur de cette rupture, écrit plus bas : « Il y a chez eux un effort pour rendre raison de l'ordonnance de l'univers de façon purement positive et rationnelle. »

[186] *Ibid*., p. 206.

> Pour trouver ce chainon médiateur entre la pratique sociale des Grecs et leur nouvel univers intellectuel, il faut rechercher comment l'homme grec du VII^e^ siècle avant notre ère, placé devant la crise que provoquaient l'extension du commerce maritime et les débuts d'une économie monétaire, a été conduit à repenser sa vie sociale pour tenter de la remodeler conformément à certaines aspirations égalitaires, comment par là il en a fait un objet de réflexion, comment il l'a conceptualisée. Ainsi nous comparerons des réalités qui sont effectivement comparables, des réalité homogènes ; nous mettrons en relation, pour souligner leur éventuelle correspondance, leur homologie de structure, deux systèmes mentaux, ayant chacun leur vocabulaire, ses concepts de base, son cadre intellectuel, – l'un de ces systèmes ayant été élaboré dans la pratique sociale, l'autre s'appliquant à la connaissance de la nature.[187]

La relation qui permet d'articuler le domaine politique au domaine naturaliste est assez complexe pour être soulignée. Il semble que Vernant, dans un premier temps de sa démarche, s'appuie sur le constat d'une homologie structurale entre deux domaines de réalité analytiquement distincts. La construction de l'espace politique grec autour de l'idée de *koina*, la chose publique, et le fait qu'un type de discours et d'argumentation spécifique se mette en place, met au premier plan des enjeux politiques l'exigence d'égalité et de légitimité devant la raison. Ces deux aspects de la *polis* grecque, Vernant les reprend ainsi : « Nous voyons naître une société où le rapport de l'homme avec l'homme est pensé sous la forme d'une relation d'identité, de symétrie, de réversibilité »[188], autrement dit, ces mêmes termes clés qui structuraient les cosmologies ioniennes.

Mais le moment structural ne revêt qu'une importance préparatoire à l'égard d'une hypothèse plus positive, qui conformément à la méthodologie durkheimienne accorde une prééminence au domaine social[189]. Et c'est alors la référence à Anaximandre qui devient cruciale à ses yeux. Un des passages clés est le suivant :

> <ἀρχὴν> .... εἴρηκε <τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον .... ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι

---

[187] *Ibid*., p. 207.

[188] *Ibid*., p. 211. A propos du mouvement parallèle de rationalisation, Vernant écrit : « Il me semble que si la cosmologie grecque a pu se libérer de la religion, si le savoir concernant la nature s'est désacralisé, c'est parce que dans le même temps, la vie sociale s'était elle-même rationalisée, que l'administration de la cité était devenue une activité, pour la plus grande part, profane. », p. 209-210. Quant à l'homologie entre la Cité et l'univers, elle prend aussi une forme plus matérielle, comme il le rappelle ensuite : « Or on doit constater que le domaine politique apparaît aussi solidaire d'une représentation de l'espace qui met l'accent, de façon délibérée, sur le cercle et sur le centre, en leur donnant une signification très définie. On peut dire à cet égard que l'avènement de la cité se marque d'abord par une transformation de l'espace urbain, c'est-à-dire du plan des villes. C'est dans le monde grec, d'abord sans doute dans les colonies, qu'apparaît un plan de cité nouveau où toutes les construction urbaines sont centrées autour d'une place qui s'appelle l'*agora*. », p. 210.

[189] La substitution d'une logique projective à une logique analogique soulève le problème du rapport de Vernant au structuralisme, et plus largement celui du traitement proprement structural des parallélismes socio-naturels. Nous reviendrons sur ces questions plus loin, à travers une analyse du concept lévi-straussien de totémisme.

γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.>[190]

Ici, la nature est mue par un principe de justice ; et ailleurs, ce sont des relations de domination qui interviennent dans son déploiement. Et Vernant commente alors ces éléments : « Que vient faire dans ce schéma astronomique cette idée de “domination”, qui est d’ordre “politique” et non d’ordre “physique” ? »[191]. Si la théorie de la nature se dit en termes politiques, c’est qu’elle emprunte pour se structurer un outil intellectuel hors du domaine propre à son mouvement de pensée. C’est donc le langage qui constitue ici l’expérience cruciale, et plus précisément l’idée selon laquelle il est possible d’identifier dans la sémantique des notions cosmologiques des effets de déplacement de référence, c'est-à-dire des usages non littéraux de certains termes clés. C’est parce que la référence initiale du terme *kratos*, qui se traduit par « pouvoir » ou « domination », résiste en partie à l’ouverture de ses connotations ultérieures que l’hypothèse sociocentrique est validée : « Ce remarquable parallélisme dans le vocabulaire, les concepts, la structure de la pensée, semble bien confirmer notre hypothèse que la nouvelle image sphérique du monde a été rendue possible par l’élaboration d’une nouvelle image de la société humaine dans le cadre des institutions de la *polis* »[192].

C’est donc Anaximandre qui trahit la vérité implicite des processus de schématisation de l’univers. Alors que Louis Gernet voyait dans le parallèle entre ces nouvelles cosmologies et l’émergence de la cité le moment de désolidarisation du naturel et du social, Vernant prolonge cette affinité en inscrivant dans la cité le cœur théorique du discours naturaliste. La passion grecque pour l’égalité, le juste milieu, qui anime les profondes réformes politiques du VI^{e} siècle dont Clisthène est la figure centrale, fonctionne comme ces moments d’effervescence collective décrits dans l’anthropologie religieuse de Durkheim : c’est à l’occasion de cette intensification de l’expérience sociale que les formes élémentaires structurant cette expérience peuvent en quelque sorte se « décoller » du domaine auquel elles adhéraient d’abord, pour revêtir un statut de modèle, de schème abstrait de ses raisons

[190] Ce passage se traduit comme suit : Il a dit que « l'infini est le principes des choses qui sont... à partir duquel il y a génération des êtres et vers quoi elles vont par la corruption selon ce qu'il convient : elles se rendent effet justice les unes aux autres de l'injustice, selon l'ordre du temps. » Il s’agit du fragement DK, A, 1. La traduction est d’Arnaud Macé.

[191] *Ibid*., p. 213.

[192] *Ibid*., p. 213. Peu de temps après, Pierre Lévêque et Pierre Vidal-Naquet reprendront à leur tour cette interrogation à partir d’une réflexion sur la figure de Clisthène : « Le problème est de savoir si l’isonomie clisthénienne et la représentation du cosmos telle qu’elle apparaît chez les Milésiens sont deux phénomènes parallèles peut-être, mais sans point d’attache l’un avec l’autre, ou si, au contraire, l’univers mental qui est celui d’Anaximandre était susceptible d’être compris du fondateur de la cité nouvelle », *Clisthène l’Athénien*, *Essai sur la représentation de l’espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VI^{e} siècle à la mort de Platon*, Annales Littéraires de l’Université de Besançon, Paris, Les Belles Lettres, 1964, p. 80. Comme Vernant, ils répondront à cette question par le recours à l’idée d’une projection des catégories sociales.

premières. Le social devient alors le lieu d'élaboration des formes de la connaissance, car lui seul impose à l'esprit des formes de pensée opératoires. Qu'on la décrive comme un trait inhérent aux représentations collectives ou comme un phénomène idéologique[193], cette idée d'un décollement des formes par rapport à leur substrat, et l'empreinte qu'elles laissent dans la langue, reste une manière de faire jouer un rôle central dans l'interprétation du social à l'usage et à la forme des concepts cosmologiques.

Ce problème général est toutefois éclairé d'un point de vue spécifique par l'anthropologie historique de la Grèce ancienne. En effet, l'importance qu'il faut accorder au cadre intellectuel grec est évidemment liée au fait qu'il s'agit du lieu de naissance du concept de *physis*, de nature. Vernant ne se prononce pas directement sur l'origine de ce terme, mais il ressort incontestablement de son argumentation que l'autonomisation de savoirs naturalistes par rapport aux cadres mythologiques et religieux dépend d'événements politiques – et cela en un sens très fort. Répétons un passage déjà cité : « Il me semble que si la cosmologie grecque a pu se libérer de la religion, si le savoir concernant la nature s'est désacralisé, c'est parce que dans le même temps, la vie sociale s'était elle-même rationalisée, que l'administration de la cité était devenue une activité, pour la plus grande part, profane »[194]. Vernant parvient donc à affirmer dans le même mouvement que la rationalisation de la nature et de la société se réalise conjointement, que ce phénomène doit être compris comme la désolidarisation de deux régimes de connaissances auparavant indistincts, et que les causes de cet événement dans l'ordre des savoirs doivent être recherchées dans celui du politique. Autrement dit, et puisqu'il n'y a pas à douter de la cohérence interne des trois aspects de la démonstration, un discours proprement naturaliste n'a pu émerger qu'à partir de la référence à un autre type de discours, susceptible de lui fournir un modèle. Ou encore : la rationalisation des énoncés portant sur le monde non humain et étranger à la convention doit être compris comme un phénomène de transfert de référence, d'importation de modèles, qui a cela de paradoxal qu'il parvient à fonder un type de savoir autonome. On se trouve donc ici face à une thèse qui déborde apparemment l'acception strictement durkheimienne de l'argument projectif, puisque c'est l'idée même d'une connaissance de la nature comme nature qui est ramenée à un effet de schématisation sociocentrée. Ce qui se produit avec les réformes du VI^{e} siècle, c'est donc à en croire Vernant la mise au point d'un modèle de gouvernement des hommes tel qu'il puisse

[193] En d'autres termes, le fait de savoir si Vernant applique une lecture marxiste ou non à l'histoire ancienne est indifférent à notre problème. A aucun moment il n'affirme clairement que la projection cosmologique des catégories sociales fonctionnerait comme une « naturalisation » du politique, et donc comme un instrument de légitimation de l'ordre établi, ou comme une manière de déposséder la société des enjeux qui lui seraient propres.
[194] *Mythe et pensée chez les Grecs*, p. 209-210.

continuer à servir de matrice épistémologique tout en cessant d'aliéner la représentation de l'univers à des cadres qui ne lui sont pas « adaptés ».

On pourrait être tenté de voir dans cette logique la substitution d'un miracle politique à un miracle philosophique : l'effet de rupture serait déplacé du registre de la « pensée » vers celui de la politique, mais rien ne serait changé à son caractère fondamental de discontinuité. Ce qui barre la route à cette hypothétique critique, c'est néanmoins le fait que l'anthropologie historique de la Grèce parvient à décrire de façon détaillée les analogies entre des procédures politiques et des dispositions cosmologiques, et peut-être plus encore comment la pensée grecque a pris pour objet de réflexion ces analogies[195]. Un des aspects les plus marquants de la démonstration de Vernant est le fait qu'elle montre très bien comment l'ensemble des efforts théoriques menés en Grèce à la suite de ces révolutions ne font que reprendre et questionner l'intrication du naturel et du social : l'émergence d'un régime de savoir naturaliste, que la physique est censée développer, ne signifie absolument pas à ses yeux que le débat est clos, que le modèle d'une *polis* égalitaire aurait une fois pour toutes dispensé ses effets. Bien au contraire, le jeu de transfert analogique qui a été rendu possible au VIe siècle a cela de spécifique par rapport aux projections archaïques ou même totémiques qu'il peut faire l'objet d'un examen discursif explicite, qu'il peut être repris comme un objet de pensée identifiable, discernable. C'est le sens que donne Vernant à la notion de *théôria*[196] : les instruments intellectuels capables de faire accéder la nature à une intelligibilité nouvelle sont portés au regard en même temps que la nature elle-même. En d'autres termes, les essais de Vernant sur l'organisation de l'espace suggèrent que le naturalisme philosophique grec est fondamentalement analogique, que « l'autonomisation de la *physis* », pour reprendre une expression de *Par delà nature et culture*[197], admet pour contrepartie essentielle le développement de toute une série de réflexions prenant moins pour objet la

---

[195] Voir par exemple la discussion des *Lois* de Platon à la suite de Lévêque et Vidal-Naquet, *ibid*., p. 258-260 : « La cité platonicienne se construit autour d'un point fixe qui, par son caractère sacré, amarre en quelque sorte le groupe humain à la divinité ; elle s'organise selon un schéma circulaire qui reflète l'ordre céleste. » Aux yeux de Vernant, la pensée politique grecque ne subit donc pas passivement le système des références cosmologiques : elle est construite comme une prise de conscience de ce jeu conceptuel, qu'elle thématise, et à l'intérieur duquel elle tente de déterminer son objet.

[196] *Ibid*., p. 204. Vernant insiste plus loin sur ce point : « Nous cherchons en effet à rendre raison d'une certaine conception astronomique de l'univers ; nous sommes donc en présence d'une pensée qui se situe sur le plan de la conscience réfléchie, de la réflexion élaborée. Cette pensée s'exprime dans un vocabulaire défini, elle s'organise autour de certaines notions fondamentales ; elle se présente comme un système conceptuel cohérent et structuré. », p. 207.

[197] *PDNC*, p. 99. À la lumière de ce qui précède, on pourra donc nuancer la présentation que donne P. Descola du rôle initialement joué par l'idée de *physis* : avant de constituer un domaine ontologiquement séparé, et susceptible d'être étudié pour lui-même, la *physis* a en effet servi de concept médiateur entre le "naturel" et le "social", c'est-à-dire un concept analogique, au sens même que lui donne P. Descola dans son travail. Ce point laisse en suspens une des question philosophiques majeures, et qui est celle de la transformation de ce schème analogiste et un véritable naturalisme dualiste, alors que le terme central demeure le même, ou du moins tel semble être le cas.

nature comme ensemble de choses, telle qu'elles seraient rendues disponibles à la connaissance, que le mode de connaissance naturaliste lui-même, dans sa constitution théorique ainsi que dans ses rapports à la rationalisation politique.

d) Des métaphores bien fondées.

L'événement politique qu'a connu la Grèce nous contraint donc à introduire une différence qualitative au sein des modalités historiques singulières que peut connaître le principe de schématisation de l'expérience par le social. La solidarité familiale grecque, de la même manière que le système clanique australien ou encore l'organisation du village zuñi fonctionne comme une matrice classificatoire dont dépend la perception et la catégorisation de la nature. Le système politique de la Cité prolonge cette primauté de l'expérience sociale tout en fournissant pour la première fois un type de schème dont la spécificité est double : l'image de la nature est désormais exprimable selon des relations réputées internes à sa constitution propre, et celles-ci sont suffisamment abstraites pour faire l'objet d'un discours réflexif, à savoir cette *historia peri physeos*, l'ancêtre de toute physique, qualitative comme quantitative. C'est donc à l'intérieur même de la logique projective que se produit l'événement capable de produire son infléchissement le plus radical, celui par lequel elle change de statut – et cela définitivement, semble-t-il – pour devenir l'appui d'une « libération » épistémologique dont la science moderne a, beaucoup plus tard, tiré profit. Nous retrouvons ici un passage à la limite théorique à propos duquel Durkheim a déjà dû s'expliquer, et que Granet, à travers l'étude des cosmologies chinoises, a lui aussi rencontré. Il s'agit du problème du « bien fondé » des métaphores sociales : comment les systèmes de figuration sémantique et intellectuelle de la nature peuvent-ils à la fois être dépendants d'un registre hétérogène tout en présentant une certaine stabilité et une continuité avec des systèmes de représentation que l'on pourrait dire à l'inverse « littéraux »[198], c'est-à-dire où la nature se trouve énoncée pour elle-même, dans sa constitution propre. Cette articulation entre figuration et littéralité, ou entre métaphore et concept, pour user d'une opposition plus classique, semble être le passage obligé de toute théorie sociologique ou ethnologique qui

[198] C'est M. Strathern qui emploie ce terme, ainsi que celui de « littéralisation », notamment dans *After nature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992. Cette notion lui permet de rendre compte de ce qu'a de singulier le dispositif intellectuel qui se trouve au cœur de la parenté occidentale, et qui consiste à se réclamer d'un ancrage naturaliste radical, c'est-à-dire appuyé sur ce qu'il en est réellement des processus naturels de la reproduction humaine. Indexée sur la nature, ou du moins convaincue de cela, la conscience de soi moderne a ainsi pu projeter toute autre forme d'association familiale dans un symbolisme métaphorique. L'idée que nous avançons dans ce chapitre est qu'il en va de même pour les systèmes de représentation du monde.

prétend rendre raison des formations cosmologiques différentes des nôtres – et donc qui s'engage sur le terrain du questionnement social de la nature.

Aux yeux de Granet, la pensée chinoise, tout en restant redevable du principe de corrélation entre institutions et représentations, prouve que l'unité pratique du rapport au monde et du rapport à autrui n'a pas besoin d'être démembrée en un volet schématisant et un volet schématisé : la structuration analogique des ordres dans un gouvernement unifié des choses et des personnes, des lieux et des rites, suggère que, si on ne parle certes pas de la nature dans une langue qui lui est réservée et si on n'identifie pas de régularités qui lui soient propres, ce n'est pas parce qu'un concept classificatoire manque, mais parce que l'efficacité d'un autre type d'arrangement a fait ses preuves. La « psychologie d'esprit positif » des Chinois, pour reprendre ses mots, tient à ce qu'elle passe l'épreuve de l'expérience. De manière similaire, quoique déplacée, Vernant nous permet d'identifier dans l'histoire grecque un moment où l'assise politique des représentations cosmologiques dérive vers un mode d'organisation susceptible de libérer celles-ci d'une emprise qu'elle vivaient alors sur un mode exclusivement passif, inconscient. En Chine comme en Grèce, donc, des technologies de connaissance et de gouvernement ont pu s'ajuster de telle sorte à ce qu'un simple processus de métaphorisation cède le pas à une relation de réciprocité constructive : sous la forme d'une pragmatique sociocosmique en Chine ou par le biais d'un échange perpétuel de modèles conceptuels en Grèce, le jeu de correspondances entre le naturel et le social échappe à l'image d'un sociocentrisme primitif simplement « provisionnel », c'est-à-dire en attente d'instruments épistémologiques à même de dire nature telle qu'elle est. Cette dernière position est au reste difficile à tenir, y compris pour celui qui pourrait sembler en être le plus proche, à savoir Durkheim lui-même, comme en témoigne ce passage de l'introduction aux *Formes élémentaires de la vie religieuse* :

> […] si la société est une réalité spécifique, elle n'est cependant pas un empire dans un empire ; elle fait partie de la nature, elle en est la manifestation la plus haute. Le règne social est un règne naturel, qui ne diffère des autres que par sa complexité plus grande. Or il est impossible que la nature, dans ce qu'elle a de plus essentiel, soit radicalement différente d'elle-même, ici et là. Les relations fondamentales qui existent entre les choses - celles-là justement que les catégories ont pour fonction d'exprimer - ne sauraient donc être essentiellement dissemblables suivant les règnes. Si, pour des raisons que nous aurons à rechercher, elles se dégagent d'une façon plus apparente dans le monde social, il est impossible qu'elles ne se retrouvent pas ailleurs, quoique sous des formes plus enveloppées. La société les rend plus manifestes, mais elle n'en a pas le privilège. Voilà comment des notions qui ont été élaborées sur le modèle des choses sociales peuvent nous aider à penser des choses d'une autre nature. Du moins, si, quand elles sont ainsi détournées de leur signification première, ces notions jouent, en un sens, le rôle de symboles, c'est de symboles bien fondés. Si, par cela seul que ce sont

> des concepts construits, il y entre de l'artifice, c'est un artifice qui suit de près la nature et qui s'efforce de s'en rapprocher toujours davantage. De ce que les idées de temps, d'espace, de genre de cause, de personnalité sont construites avec des éléments sociaux, il ne faut donc pas conclure qu'elles sont dénuées de toute valeur objective. Au contraire, leur origine sociale fait plutôt présumer qu'elles ne sont pas sans fondement dans la nature des choses.[199]

De la part de Durkheim, cette profession de foi moniste peut surprendre, si l'on se souvient de l'insistance avec laquelle il identifiait une causalité strictement sociale dans les *Règles de la méthode sociologique*. Mais on ne sera surpris que si l'on oublie que la sociologie est avant tout une démarche naturaliste, et naturaliste parce que rationaliste : les lois qui régissent la société se déploient avec la même régularité que les lois naturelles, et si elles demandent un régime de connaissance spécifique, il relève toutefois d'une rationalité dont les exigences et les résultats sont unifiés. Plus remarquable que ce monisme naturaliste lui-même, est sans aucun doute le fait qu'il serve ici de ressource pour penser la continuité entre l'artifice symbolique des pensées primitives et la « nature au sens littéral » des modernes – parmi lesquels les sociologues. La complexité graduelle des réalités naturelles, dont Durkheim va certainement chercher l'idée dans l'héritage de la *Naturphilosophie* romantique[200], et qui fait du social l'expression ultime d'un dynamisme ontologique foncièrement Un, implique la permanence d'un certain nombre de relations élémentaires structurantes à tous les niveaux de réalité. Ainsi, une légitimation rétrospective est accordée à la pensée des primitifs, puisqu'elle ne faisait que retrouver au sein de leur organisation sociale ces relations archaïques présentes partout, et *a fortiori* dans la « nature » au sens où nous l'entendons, ce qui les autorise à parler avec une certaine véracité de la nature dans des termes sociaux. Rappelant cette fois une idée comtienne[201], l'histoire de l'humanité est présentée comme un parcours à rebours de la réalité naturelle : alors que la nature elle-même se déploie dans le sens de la complexité, la pensée humaine est d'abord familière avec ce qu'il y a de plus complexe mais aussi de plus proche d'elle, c'est-à-dire son milieu

---

[199] *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 25-26. Les résurgences monistes de ce type sont régulières en contexte durkheimien. Voir déjà Mauss et Fauconnet, dans l'article « Sociologie » de la Grande Encyclopédie en 1901 : « Toutes les traditions métaphysiques qui font de l'homme un être à part, hors nature, et qui voient dans ses actes des faits absolument différents des faits naturels, résistent aux progrès de la pensée sociologiques » ; « Tout ce que postule la sociologie, c'est simplement que les faits que l'on appelle sociaux sont dans la nature, c'est-à-dire soumis au principe de l'ordre et du déterminisme universels, par suite intelligibles », Mauss, *Œuvres*, t. 3, Paris, Minuit, 1969, p. 139-140.

[200] On appelle *Naturphilosophie* les idées apparues chez des penseurs comme Goethe ou Novalis au cours du XVIII^{e} siècle. Voir l'article « Naturphilosophie » dans le *Dictionnaire de philosophie des sciences*, Paris, PUF, 2006.

[201] Comte dit en effet que l'esprit se reconnaît d'abord lui-même partout, pour ensuite progressivement restreindre l'espace de l'identité à la communauté humaine, et donc laisser en creux un espace disponible pour la « nature » objective. La nature est donc ce qui reste, ce qui tout en étant premier dans l'ordre des choses est dernier dans l'ordre des idées.

social. Et c'est à partir d'un long processus d'abstraction des relations qu'elle y perçoit d'abord qu'elle parvient ensuite à identifier et à autonomiser ces relations sous leur forme épurée, abrégée, bref, naturelle. Si le sociologue reconstruit la rationalité du social par enrichissement des procédures de connaissance naturaliste, le primitif n'a pour sa part en guise d'outil intellectuel que ce que lui livre son expérience, mais à partir de quoi il construit une connaissance universelle – et c'est pourquoi il identifie le naturel et le social. La confusion primitive et le monisme sociologique sont donc les deux termes opposés d'un processus de différenciation et de dédifférenciation des choses et des concepts qui n'a au fond de réalité que parce qu'il distingue temporairement des entités fondamentalement unifiées.

N'exagérons pas les tendances métaphysiques de Durkheim. Ce passage fait sens avant tout dans la mesure où il permet de comprendre comment Durkheim pense le « bien fondé » des symboles primitifs. En effet, si l'extériorité des symboles artificiels par lesquels les sociétés primitives pensent la nature n'est jamais conçue comme un effet d'aliénation de l'esprit par le politique[202], mais bien au contraire comme une préparation ou même une préformation de la science dans le social, c'est parce que ce dernier, en tant que réalité foncièrement naturelle, est conçu en même temps comme un espace producteur de savoirs. Le totémisme est une rationalité qui s'ignore, mais aussi et pour cette raison même, une rationalité en puissance. Autrement dit, l'argument projectif s'éclaire un peu plus : la structure métaphorique des cosmologies totémiques ne constitue pas une relation faible entre nature et société, où la nature est catégorisée socialement à défaut de l'être pour elle-même, mais une relation forte, où l'impossibilité de distinguer radicalement le naturel et le social s'accuse encore un peu plus. Aucun système de figuration de la nature n'est ainsi totalement contingent, et tous enveloppent une certaine vérité, ce que signalait déjà le passage cité plus haut : « Il n'y a donc pas, au fond, de religion qui soient fausses. Toutes sont vraies à leur façon : toutes répondent, quoique de manières différentes, à des conditions données de l'existence humaine »[203].

Cependant, la confrontation des propositions de Granet et de Vernant avec la version proprement durkheimienne du « bien fondé » des cosmologies primitives nous laisse entrevoir le coût théorique de cette démarche. Car si Durkheim parvient à sauver la

[202] Il serait en effet tout à fait possible de prolonger l'analyse en termes de projection par une méditation sur le pouvoir aliénant des formes politiques à l'égard des formes de pensée, en arguant d'une dépendance de la science envers la politique. Mais Durkheim n'emprunte jamais cette voie, car à ses yeux l'autorité du social n'est pas superposable à l'intérêt d'une classe dominante, mais elle exprime au fond la solidarité sociale dans toute son ampleur. De manière plus générale, il n'y arien de plus étranger à la pensée sociale durkheimienne que la notion d'idéologie.
[203] *Formes*, p. 3.

continuité du processus historique de développement de la raison en même temps que l'unité des régimes de connaissance humains, cette unité et cette continuité n'existent qu'au niveau de la reprise théorique *a posteriori* des systèmes de représentation qui, en eux-mêmes, sont considérés comme l'exercice d'un sociocentrisme spontané[204]. On mesure alors l'originalité de l'interprétation que donne Granet de la cosmologie chinoise classique : l'unité du naturel et du social n'est ni une simple apparence ethnographique qu'il faudrait dépasser, comme le sont les témoignages australiens sur la constitution des classes totémiques, ni une reconstruction théorique rétrospective, mais la structure même des relations sociocosmiques. Granet affecte donc ce qui apparaît comme la conviction la plus inébranlable de Durkheim, à savoir que la conscience collective se construit dans les relations internes à la sphère inter-humaine, c'est-à-dire que le sentiment de l'appartenance n'existe réellement qu'au niveau de la communauté humaine – l'appartenance cosmologique dont les classes totémiques sont l'expression ne relevant pour la sociologie que d'une dimension symbolique, et cela même si la naturalité dernière du social y transparaît. Autrement dit, l'opération de redescription des cosmologies, dont nous avons mené l'analyse au début de ce chapitre, est proprement annulée par Granet, qui attribue une réalité *de facto* à un système social où le sentiment d'appartenance s'élargit à tout ce qui n'est pas humain, mais qui possède toutefois une place et une fonction dans un système d'organisation plus vaste, et dont la responsabilité incombe aux savoirs faire politiques et religieux, ou magiques comme on disait alors. En contexte durkheimien, les variations dans l'image collective du monde n'interviennent qu'à partir de variations dans la forme du social, mais la clôture du social comme domaine de formation des représentations ne se dissipe jamais. Granet montre au contraire, et il est certainement le premier à le faire, que les cosmologies non dualistes s'accompagnent d'une représentation collective de soi qui ne suit pas les contours de la communauté humaine. Les relations qui se nouent entre humains sont intellectuellement et affectivement homogènes aux relations qui se nouent entre humains et non humains car, prises dans leur constitution propre, ces correspondances forment un ensemble de liens où la communauté humaine ne ressort pas comme une réalité substantielle : cette conscience collective « naturée » s'enracine dans la conviction ferme, et ravivée par l'expérience, d'un destin commun des choses et des personnes. Dans ces conditions, aucune forme de sociocentrisme ne peut être valide : ni celui que l'on attribue aux communautés primitives, ni celui dont fait usage la sociologie, car il n'existe rien de tel

[204] Cette reprise consiste à dire d'abord que les cosmologies présentent une indistinction entre nature et société, ensuite que cette indistinction est le produit d'une projection, et enfin que cette projection est en fait l'expression inconsciente d'une unité métaphysique. Voilà la structure de l'argument durkheimien : unité factice, différentiation analytiquement découverte, unité reconstruite.

qu'une « société » dont on pourrait partir. Ainsi, non seulement les représentations et les institutions ont une histoire commune, mais la forme de la conscience du monde entre aussi en relation étroite et fonctionnelle avec la forme de la conscience de soi : les différences cosmologiques radicales s'accompagnent de différences de perception de l'appartenance non moins radicale – ce qui rend problématique l'usage des notions de « société », comme de « nature ».

Concernant Vernant, la remise en cause du modèle projectif semble moins radicale. Toutefois, l'idée selon laquelle le développement de techniques de gouvernement égalitaires et faisant usage d'une matrice géométrique implique une libération paradoxale des savoirs naturalistes invite à revenir sur ce modèle. Car la naissance de la physique en Grèce ancienne, comme on l'a vu, suppose un renversement inouï de la logique projective : le « bien fondé » des identifications sociocosmiques n'a plus besoin d'être rattrapé après coup, comme chez Durkheim, dans une métaphysique moniste, gradualiste et expressiviste, car il se manifeste tout à fait concrètement dans le fait que les savoirs naturalistes de la physique font l'objet d'une discussion publique, autonome, et cela même s'ils sont construits dans un référentiel largement politique. Là encore, l'idée selon laquelle la représentation de la nature passe par la projection de catégories sociales ne signale plus la mise sous tutelle de la pensée objective par la pensée morale, car au contraire, c'est la seconde qui fournit à la première l'occasion de son affranchissement. C'est une transformation interne au mode de gestion de la communauté humaine, autrement dit le raffermissement de l'autonomie de celle-ci, qui laisse apparaître un régime conceptuel susceptible d'éclairer les régularités naturelles dans leur consistance propre : la coupure entre les ordres intervient d'abord comme une analogie. L'émergence d'un naturalisme en Grèce ancienne est donc lié à la fécondité des savoirs sécrétés par un mode de gouvernement donné, qui sans avoir à être dit « scientifique » en lui-même, possède là encore une certaine « vérité » dans mesure où il autorise la circulation de concepts épistémologiquement mixtes.

e) Traduire des cosmologies.

Voilà donc deux manières de dire la consistance, la durabilité, la fécondité, et surtout l'autonomie intellectuelle et historique, de systèmes « projectifs », c'est-à-dire de systèmes sociaux et cosmologiques où aucun discours naturaliste littéral n'existe, et cela sans avoir recours à une réconciliation purement théorique, voire métaphysique. Il est évidemment difficile de savoir si ce fléchissement du paradigme projectif a été imposé par la spécificité

des cas grecs et chinois, ou si il faut y voir un apport strictement théorique de Vernant et Granet. Il n'en reste pas moins que ces éléments permettent de jeter un nouveau regard sur notre question. En effet, s'il est vrai que la caractérisation conceptuelle de la nature comme nature intervient dans la constitution du discours sociologique et anthropologique, les questions cosmologiques très tôt soulevées au sein de ces formations théoriques rendent tout à fait claire la difficulté que représente la traduction des formes de la connaissance. Cette idée de « formes », qui renvoie à la structure générale conditionnant les énoncés portant sur le monde, a été introduite par la sociologie de la connaissance pour faire écho à la philosophie néo-kantienne, tout en proposant une nouvelle hypothèse sur la nature et la genèse de ces schèmes catégoriels. C'est en effet au niveau formel que l'expérience collective, cristallisée dans des institutions, ainsi que les régimes de savoirs, ont pu être articulés – mais toujours avec l'idée que la structuration originaire revient au mouvement interne du social. Or c'est cette dernière idée qui a fonctionné comme le moteur principal du processus de traduction des rationalités dont l'essai sur les classifications primitives a été la première tentative, et plus que cela, la matrice, et ce jusqu'à la publication par Lévi-Strauss de la *Pensée sauvage*, qui allait profondément modifier les coordonnées du problème. En effet, le type de traduction proposé par la science comparative des sociétés passe inévitablement par l'identification de concordances sémantiques fondamentales à partir desquelles quelque chose comme une traduction devient possible. Et parce que l'enjeu principal de l'école durkheimienne consistait à admettre la rationalité, et plus encore la vérité, de ces systèmes classificatoires indigènes, c'est l'opposition entre le naturel et le social qui a endossé ce statut de référentiel commun aux appareils intellectuels humains. Ce qui résiste à la traduction tout en rendant possible la mise en équivalence des autres termes envisagés, c'est bien ce couple notionnel, et derrière lui toute une philosophie de l'expérience et de la conscience collective.

Autrement dit, la construction de la problématique projective ne relève pas seulement, et peut-être pas prioritairement, d'une logique ethnocentrique : ce sont plus vraisemblablement des contraintes inhérentes à la démarche de traduction interculturelle qui ont produit cet effet de fixation de repères conceptuels. Les classes totémiques documentées par l'ethnographie australienne de Spencer et Gillen, puis de Strehlow, se présentent en effet du point de vue des représentations indigènes comme des classes naturelles regroupant des entités humaines et non-humaines, elles-mêmes attachées à des repères spatio-temporels plus abstraits. Pour reprendre l'expression de Quine, on a donc là

une situation de « traduction radicale »[205] dans la mesure où on ne peut imaginer d'altérité intellectuelle plus grande qu'avec ces systèmes contrevenant apparemment à l'identification spontanée des barrières d'espèces. Du point de vue de l'analyse, comme on l'a déjà vu, il a fallu rétablir une référence exclusivement sociale à ces termes totémiques, c'est-à-dire considérer l'intégration d'éléments non-humains dans ces classes comme une extension de second ordre de leur pouvoir inclusif. Devant l'impossibilité pratique de réviser le système des désignations cosmologiques dans sa totalité, l'analyse sociologique, par économie, a choisi de considérer comme facteurs de mise en équivalence des systèmes le référentiel naturaliste : derrière une logique qui fonctionne au niveau empirique par superposition d'éléments ontologiquement hétérogènes, elle parvient à reconstituer un système où les termes ultimes de la raison classificatoire restent à nos yeux familiers. Ainsi donc, la véritable référence objective des termes totémiques est considérée comme sociale.

Quine considère comme situations d' « indétermination de la traduction » les cas où se pose « la question de savoir quels objets il y a lieu de donner à un terme comme corrélat »[206]. En dépit de la légèreté avec laquelle Quine aborde la question des contacts réels entre cultures, ce qui n'est de toute façon pas son problème, on peut voir dans cette proposition théorique une bonne manière de mettre en relief le fait que toute entreprise de comparaison est confrontée au problème de l'identification des choses visées par des termes inconnus dans un « appareil référentiel » lui aussi inconnu. Or on voit bien à travers ce que nous venons de dire que la sociologie durkheimienne, en admettant *a priori* que l'on sait toujours de quoi l'on parle quand on parle de nature et de société – et réciproquement que, quels que soient les termes utilisés pour parler des choses, ils parlent nécessairement de la nature ou de la société – a soigneusement évité de se retrouver dans de tels contextes. La sociologie met d'emblée à sa propre disposition une « pierre de Rosette » conceptuelle en décidant de restreindre l'indétermination de la traduction par le recours à des concepts transversaux : ces concepts sont alors « transparents », au sens de la transparence de la référence, c'est-à-dire qu'ils conviennent à une répartition ontologique considérée comme suffisamment simple et spontanément identifiable pour constituer un domaine de référence universel. Si la pensée totémiste peut faire sens, de notre point de vue cette fois, si elle peut être considérée comme une forme de rationalité, c'est parce qu'elle est traduite comme une autre manière de faire fonctionner ces classificateurs archaïques que sont « nature » et « société ». Voilà pourquoi l'argument projectif n'est pas fondamentalement une mise en place ethnocentrique. L'entreprise comparative, si elle veut parvenir à des conclusions

[205] Quine, *Le mot et la chose*, Paris, Champs-Flammarion, 1977, p. 60.
[206] *Ibid*., p. 21.

positives, se heurte à des obstacles sémantiques qui l'obligent à prendre des décisions fermes quant à la référence sous jacente aux énoncés indigènes. Le choix de ces désignateurs rigides, de ces éléments intraduisibles car toujours transparents du langage, se porte évidemment sur des concepts familiers dans le contexte d'énonciation de l'anthropologie sociale, mais cela ne relève pas tant d'une quelconque tendance à se voir partout où l'on n'est pas, que de contraintes propres à la démarche comparative conçue comme entreprise de traduction radicale. En ce sens, l'ethnocentrisme durkheimien est simplement l'effet de ces contraintes[207].

La réflexion de Marcel Granet sur la pensée chinoise a cela d'essentiel qu'elle nous invite à admettre la possibilité d'une ontologie de sens commun réellement étrangère à l'usage classificatoire des notions de nature et de société. La conscience de l'appartenance cosmique est, dans la pensée chinoise telle que nous la restitue Granet, de nature à effacer tout le pouvoir distinctif, oppositif, et donc classificatoire, de l'idée de nature. Mise en pratique dans un ensemble de règles éthiques, de ritualisations collectives, etc., cette forme d'expérience provoque l'érosion des principes de traductibilité mis en place par Durkheim et Mauss dans l'essai de 1903. Granet semble être parvenu, au moins en partie, à concevoir l'appareil référentiel chinois indépendamment de l'hypothèse de concordance naturaliste, et donc à ne pas sacrifier le sens littéral de cette cosmologie devant l'exigence de traduction. L'ontologie naturelle chinoise, c'est-à-dire la façon d'expérimenter et de rendre publique cette expérience du monde dans des énoncés explicites, est à ce point différente de celle du sociologue qu'elle l'oblige à mettre entre parenthèses la structure la plus ordinaire de son propre système référentiel, à savoir le fait qu'il se considère comme membre d'une communauté humaine faisant face à la nature. Du point de vue des réflexions de Quine sur l'articulation entre ontologie et systèmes de représentation, on pourrait dire que Granet formule une « hypothèse analytique » mieux à même de rendre compte du système total des énoncés chinois que ne le faisaient Durkheim et Mauss dans l'essai sur les classifications, tout simplement parce qu'elle rend justice au fait que « le crédit des notions qui lui servent de principes directeurs tient […] à l'efficience longuement éprouvée d'un système de discipline sociale »[208]. De manière moins engagée, on pourra voir dans son analyse une manière de rendre évident le fait que la comparaison des cosmologies représente un véritable cas

[207] Si nous insistons sur ce point, c'est parce que les perturbations induites par l'usage du classificateur naturaliste dans les sciences sociales sont un phénomène dont la consistance est d'abord théorique, même si elles peuvent être renvoyées à une configuration culturelle, et donc apparaître comme un phénomène « ethnocentrique ».
[208] Granet, *La pensée chinoise*, p. 29.

d' « indétermination de la traduction »[209], au sens où l'on ne peut jamais décider *a priori* de ce qui est désigné par des termes étrangers en dehors du contexte linguistique où ils s'inscrivent[210]. Et cette simple idée, que la philosophie de Quine nous permet de mettre en relief, témoigne bien du fait que l'anthropologie comparée des systèmes de représentation du monde a admis les notions de « nature » et de « société » comme des passerelles toutes trouvées et déjà édifiées pour faire circuler la pensée entre sauvages et modernes. En suivant le philosophe américain un pas de plus, on peut ainsi faire l'hypothèse qu'admettre un principe de « holisme sémantique » aurait permis d'éviter cet effet de rigidification des concepts classificateurs en les faisant entrer eux aussi à l'intérieur de la logique comparative, sans présager *a priori* de leur caractère référentiel. Parallèlement, l'attention portée sur la logique de la comparaison en contexte durkheimien nous invite à regarder ces efforts théoriques comme visant en partie à « sauver la référence » de la conceptualité primitive[211].

La comparaison des formes de connaissance, et par delà, des modes d'expérience du monde, telle qu'elle est mise en place par l'école durkheimienne d'anthropologie, repose toute entière sur un parti pris rationaliste. Ce point de départ est à la fois ce qui garantit sa rigueur interprétative, la relative constance des explications proposées pour divers phénomènes historiquement et géographiquement disjoints, et ce qui la confronte à l'ensemble des problèmes dont on a essayé de rendre compte ici. Comme l'écrit ironiquement Lévi-Strauss, qui a lui aussi éprouvé à sa manière les limites de cette approche : « Le recours à la raison est une arme à double détente, la philosophie sociale

---

[209] Quine signale toutefois « en passant » le fait que les classifications totémiques peuvent être considérées comme de bons exemples du problème de l'indétermination de la traduction : « On dit que certains insulaires parlent des pélicans comme de leurs demi-frères. Bien entendu, on n'en est pas quitte en abrégeant la traduction d'un mot indigène en « demi-frère » plutôt qu'en adoptant la traduction englobante : « demi-frère ou associé de totem ». Il subsiste une différence culturelle objective outre cette différence-là et elle se manifeste dans la langue comme suit : les insulaires possèdent une courte phrase occasionnelle qui appelle l'assentiment de tout insulaire sur présentation d'un quelconque de ses demi-frères ou d'un pélican indistinctement, et probablement aucune phrase d'un brièveté incomparable pour le cas où se présente exclusivement des demi-frères, tandis qu'en français c'est l'inverse qui se produit. De pareilles différences dans la façon dont les peuples morcellent et décomposent les stimulations pour leur attribuer des phrases courtes ou de base, sont des différences culturelles authentiques qu'on peut décrire, objectivement en se référant aux significations-stimuli. Le moment où la menace de non-sens commence à planer sur les contrastes culturels se confond plutôt avec le moment où ces contrastes dépendent d'hypothèses analytiques ». *Le mot et la chose*, p. 123-124. Il s'appuie ici sur la contribution de G. Lienhardt à l'ouvrage dirigé par Evans-Pritchard, *The institutions of primitive society*, Oxford, Blackwell, 1954, contribution intitulée « Modes of thought ».

[210] Voir sur ces questions, S. Laugier, *L'anthropologie logique de Quine, L'apprentissage de l'obvie*, Paris, Vrin, 1992, notamment le ch. III : « Une anthropologie du point de vue logique », p. 93-141.

[211] Nous empruntons cette dernière expression à F. Keck, qui exploite avant nous la philosophie de Quine pour mettre en lumière un problème similaire chez Lévy-Bruhl. Le problème soulevé est alors celui de la traductibilité d'un énoncé tel que « Les Bororo sont des Araras », et notamment de l'apparente contradiction que constitue l'identification d'un homme à un animal si l'on prend la copule « être » dans son strict sens logique. Quine montre en effet, pour reprendre l'énoncé le plus frappant qu'on lui doit à cet égard, que « la prélogicité est un trait injecté par de mauvais traducteurs ». Voir Quine, « Carnap and logical truth », in *The ways of paradox*, Cambridge, Harvard University Press, 1976 ; et F. Keck, *Lévy-Bruhl, Entre philosophie et anthropologie*, Paris, CNRS Editions, 2008, p. 13-15.

l'apprendra plus tard à son détriment »[212]. Contre le découragement que ce constat pourrait inspirer, il faut toutefois reconnaître que la restitution théorique des conditions de pensée des sociétés qui nous sont étrangères représente une tâche considérable, et cette tâche, les sciences sociales n'ont rien fait pour la simplifier. En effet, et contrairement à ce qui se passe en philosophie, l'accès collectif au monde extérieur n'est pas restreint à ses déterminations linguistiques : c'est toute la vie sociale, c'est-à-dire pratique, affective, institutionnelle, qui joue un rôle actif dans la production d'un monde commun, et ce sont tous ces paramètres que la science sociale se donne pour but de ramener à une logique synthétique. Autrement dit, tout en pointant certains des problèmes qu'il soulève, il est possible d'identifier dans ce chantier la mise en œuvre d'une exigence théorique philosophiquement respectable, voire exemplaire, et suffisamment robuste pour avoir donné lieu à une large gamme de reprises et de développements.

[212] Lévi-Strauss, *Histoire de Lynx*, in *Œuvres*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2008, p. 1147.

2. Mauss et l'esprit des choses

a) Le rythme des saisons

La question des systèmes indigènes de représentation du monde, c'est-à-dire à la fois de soi, du social, de la nature et de leurs relations réciproques, rebondit de façon tout à fait cruciale dans le travail de Mauss. La situation historique de ce dernier explique en partie ce fait, puisque son travail, amorcé dans le contexte d'élaboration collective de ce qui deviendra *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, se poursuit ensuite dans une dynamique théorique et thématique plus singulière, comme si l'ouvrage du maître n'avait pas totalement absorbé le potentiel intellectuel de l'élève. En effet, l'*Année sociologique* a fonctionné, depuis sa fondation en 1896, comme un laboratoire de recherches dont l'ouvrage de 1912 est en bonne partie le résultat et le développement, et Mauss a été l'un des acteurs majeurs de ce travail collectif à travers les trois textes que sont « De quelques formes primitives de classification », « Esquisse d'une théorie générale de la magie », et de manière plus singulière l' « Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos », sous-titré « Etude de morphologie sociale »[213]. Dans un second moment, Mauss développe à son tour ces travaux préparatoires dans une direction différente, à l'écart de l'anthropologie religieuse proprement dite[214]. Pour le dire rapidement, en première approche, la question des systèmes de représentation se déplace progressivement vers l'analyse des modalités de l'échange, et notamment vers le problème du statut ontologique spécifique des objets échangés. « Les origines de la notion de monnaie », en produisant en 1914 la jonction entre le problème de la magie et celui de l'échange, constitue à ce titre un point d'articulation décisif dans l'œuvre de Mauss, et plus largement dans l'histoire de l'anthropologie française, en traçant une voie sur laquelle s'engagera pleinement l'essai sur le don. Notre hypothèse générale est que, de la magie au don, en passant par la morphologie sociale ou encore la monnaie, ce parcours de la réflexion maussienne échappe à l'image négative d'un certain éclectisme qui lui est parfois associées en parvenant à retrouver toujours les mêmes préoccupations fondamentales à travers des objets extrêmement divers. Or, pour partie au moins, ces préoccupations

[213] L'essai sur les classifications paraît dans le numéro VI de 1902, celui sur la magie dans le suivant en 1903, et celui sur la morphologie sociale des Eskimo deux ans plus tard, dans le numéro IX de 1905. Les deux derniers sont repris dans *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 2004 [1950], respectivement p. 1-141 et p. 389-475.

[214] D'ailleurs, c'est peut-être Mauss qui contribue le plus à détacher l'anthropologie des problématiques religieuses dominantes de l'époque. Avec lui, « anthropologie » cesse de signifier « histoire et comparaison des religions ».

concernent la circulation de l'esprit dans la nature, et les effets de cette circulation sur les modes d'administration des personnes et des choses. Parce qu'il est le dernier texte de la première séquence que nous venons d'identifier, et parce qu'il aborde un thème *a priori* mineur au regard des questions les plus disputées en milieu durkheimien, nous voudrions ouvrir notre analyse de Mauss par l'étude de l' « Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimo ».

La morphologie sociale, telle que la définit Mauss, est « la science qui étudie, non seulement pour le décrire, mais aussi pour l'expliquer, le substrat matériel des sociétés, c'est-à-dire la forme qu'elles affectent en s'établissant sur le sol, le volume et la densité de la population, la manière dont elle est distribuée ainsi que l'ensemble des choses qui servent de siège à la vie collective »[215]. Dans une perspective historique plus large, le statut de cette science des espaces humains est très problématique, dans la mesure où elle a ensuite été démembrée, réorganisée, entre la géographie, la démographie, et l'étude de ce qu'on a appelé la « culture matérielle »[216]. Mais le traitement que fait subir Mauss à ce qui est alors conçu comme une branche de la sociologie[217] rend d'emblée problématique son autonomie épistémologique. Dans un premier temps, il semble adopter un certain naturalisme de méthode en affirmant que l'observation des propriétés spécifiques de la morphologie sociale eskimo, à savoir les variations saisonnières dualistes qui l'animent, permet « d'étudier dans des conditions particulièrement favorables, la manière dont la forme matérielle des groupements humains, c'est-à-dire la nature et la composition de leur substrat, affectent les différents modes de l'activité collective »[218]. Par la suite, la confrontation avec ce qui se développe en Allemagne sous le nom d'*anthropogeographie*[219] va conduire Mauss à préciser comment il faut concevoir la relation entre d'une part le substrat matériel à partir duquel se déploie le social, et d'autre part ses formes, ses modes d'organisation propres :

> Bien loin que la situation proprement géographique soit le fait essentiel sur lequel il faille avoir les yeux presque exclusivement fixés, elle ne constitue qu'une des conditions dont dépend la forme matérielle des groupements humains ; et le plus souvent même elle ne produit ses effets que par l'intermédiaire de multiples états sociaux qu'elle commence par affecter et qui seuls expliquent la résultante finale. En un mot, le facteur tellurique doit être mis en rapport avec le milieu social dans sa totalité et sa complexité. Il n'en

[215] *Ibid*., p. 389.
[216] On désigne couramment ce terme l'étude des systèmes techniques et des savoir faire qui leurs sont associés. En France, c'est la figure de A. Leroi-Gourhan qui s'impose comme référence principale de ce type d'approches.
[217] Dans l'*Année Sociologique*, la morphologie sociale est une des catégories distinguées à l'intérieur de la sociologie, et fait l'objet d'une section spécialement dédiée.
[218] « Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos », p. 390.
[219] Mauss cite comme référence l'ouvrage de Ratzel, *Anthropogeographie*, publié entre 1882 et 1891. Rappelons que ce domaine d'études est alors bien loin d'être unifié, que ce soit sur le plan des méthodes ou des principes épistémologiques.

> peut être isolé. Et, de même, quand on étudie les effets, c'est dans toutes les catégories de la vie collective qu'il en faut suivre les répercussions. Toutes ces questions ne sont donc pas des questions géographiques, mais proprement sociologiques […].[220]

Les formes sociales ne sont donc qu'indirectement affectées par les contraintes du substrat matériel sur lesquelles elles s'appuient, et cela parce que le social est lui aussi un « milieu », c'est-à-dire une réalité structurée comme un tout, et qui fonctionne donc comme un agent de sélection des causes susceptibles de l'affecter. Le social présente une « sensibilité » à la causalité qui interdit de voir en lui un simple épiphénomène par rapport à un ordre de réalité investi de tout le pouvoir de formation. Ce modèle causal, qui emprunte certainement encore au modèle organiciste, doit tout sa richesse au fait qu'il fonctionne selon deux directions complémentaires : en effet, il faut considérer réciproquement l'ensemble des aspects de la vie sociale, et ce jusqu'aux plus « élevés »[221] d'entre eux, dans leur corrélation avec le substrat matériel. Il n'y a donc pas d'extériorité du social et du milieu.

L'essai développe ensuite rigoureusement ces principes méthodologiques en analysant d'abord le système des causes, puis celui des effets. Mauss montre comment les variations climatiques annuelles induisent des phénomènes de dilatation et de contraction de la société, l'été étant favorable à des pratiques de chasse où chaque famille exploite une portion de territoire à l'écart d'un centre où toutes se retrouvent pendant l'hiver rigoureux. L'habitat, l'économie et la disposition des individus dans l'espace portent donc immédiatement la marque de ces variations. Mauss peut ensuite passer au registre des effets sociologiques :

> La religion des eskimo passe par le même rythme que leur organisation. Il y a, pour ainsi dire, une religion d'été et une religion d'hiver, ou plutôt il n'y a pas de religion en été. Le seule culte qui soit alors pratiqué c'est le culte privé, domestique : tout se réduit aux rites de la naissance et de la mort et à l'observation de quelques interdictions. Tous les mythes qui, comme nous allons le voir, remplissent, pendant l'hiver, la conscience de l'eskimo, semblent oubliés pendant l'été. La vie est comme laïcisée.[222]

On comprend tout à fait la logique durkheimienne qui préside à ce passage : en l'absence d'occasions proprement matérielles, l'existence collective se réduit temporairement à sa dimension séculaire dans l'attente des moments d'exaltation religieuse que seul un resserrement des hommes dans l'espace peut susciter. L'intensité religieuse est donc

---

[220] « Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos », p. 393-394.
[221] Voir la note p. 393-4.
[222] *Ibid*., p. 443-444.

indexée sur le rythme propre à la morphologie sociale, et donc sur le rythme des saisons et des activités qui leur sont associées.

Jusque là, l'argumentation de Mauss semble suivre les voies d'un matérialisme culturel résolu, et on ne voit pas encore comment intervient cette sensibilité active du social vis-à-vis des causes agissant sur lui. La logique s'enrichit cependant quand il ajoute que « cette opposition de la vie d'hiver et de la vie d'été ne se traduit pas seulement dans les rites, dans les fêtes, dans les cérémonies religieuses de toutes sorte ; elle affecte aussi profondément les idées, les représentations collectives, en un mot toute la mentalité du groupe »[223]. L'exemple choisi pour illustrer cette idée est l'existence de jeux agonistiques confrontant des individus classés selon leur saison de naissance : ceux de l'été contre ceux de l'hiver[224]. « Cette division des gens en deux grandes catégories, ajoute Mauss, semble bien se rattacher en une division plus vaste et plus générale qui comprend toutes choses »[225]. La conclusion du paragraphe sur les effets religieux des variations saisonnières accentue encore cet aspect du problème :

> Ainsi, la manière dont sont classés et les hommes et les choses porte l'empreinte de cette opposition cardinale entre les deux saisons. Chaque saison sert à définir tout un genre d'êtres et de choses. Or, nous avons eu l'occasion de montrer ici même quel rôle fondamental jouent ces classifications dans la mentalité des peuples. On peut dire que la notion de l'hiver et la notion de l'été sont comme deux pôles autour desquels gravite le système d'idées des Eskimos.[226]

Le système eskimo se présente donc comme un totémisme saisonnier, où ce n'est plus la structure sociale, comme en Australie, ou son rapport à l'espace, comme dans le cas des Zuñi, mais son rapport au temps qui fait office de schème classificateur. Aux deux pôles que représentent de manière prototypique l'hiver et l'été sont associés des personnes, des êtres, et des registres de l'action, c'est-à-dire un ensemble *a priori* hétérogène d'éléments qui entrent dès lors dans un ordre commun. On comprend alors la critique de la géographie naturaliste : si l'on s'en tient à une description des effets du milieu sur l'organisation sociale,

---

[223] *Ibid*., p. 447-448.

[224] Voici le passage : « Chez les Oqomiut de la terre de Baffin, les Nugumuit de la baie de Frobisher, au cours d'un complexus de fêtes, on voit tous les gens du groupe se diviser en deux camps. L'un comprend tous ceux qui sont nés en hiver ; ils portent un nom collectif spécial, on les appelle des *aχigïrn*, c'est-à-dire des ptarmigans. Dans l'autre se trouvent tous les enfants de l'été et on les nomme des *aggim*, c'est-à-dire des canards eider. Les premiers se dirigent du côté de la terre, les seconds du côté de l'eau. Chaque camp tire sur une corde, et, suivant celui qui triomphe de l'autre, c'est l'hiver ou l'été qui l'emporte. », *ibid*., p. 448. Précisons que le ptarmigan est ce qu'on appelle plus communément un lagopède, c'est-à-dire un oiseau polaire qui change de plumage entre l'été et l'hiver. Pour d'autres descriptions de ces jeux, ou du moins de la place qu'ils occupent dans les récits mythologiques, voir B. Saladin d'Anglure, *Être et renaître inuit, homme, femme ou chamane*, Paris, Gallimard, 2006.

[225] *Ibid*., p. 448.

[226] *Ibid*., p. 450. Mauss renvoie ici à l'essai sur les classifications primitives, et plus particulièrement au cas des Zuñi.

on manque totalement les raisons qui peuvent expliquer que tel ou tel aspect de ce milieu naturel soit élu comme un critère distinctif pour organiser les représentations et les pratiques collectives. Toutes les régions du monde connaissent des variations saisonnières, mais toutes ne font pas de ce rythme naturel le fondement de leur conception du monde et d'elles-mêmes. Entre la diversité indéfinie des particularités écologiques générales propres au milieu polaire et l'opposition distinctive de l'hiver et de l'été telle qu'elle est investie au niveau du social, il y a une différence qualitative : pour qu'un trait naturel « ser[ve] à définir tout un genre d'êtres et de choses », il doit être détaché de l'indistinction du divers écologique. C'est en ce sens que le social a une part active dans l'articulation entre sa propre constitution et son substrat matériel. Mauss ne s'intéresse pas encore directement à la logique qui préside à l'élection de tel ou tel trait distinctif du milieu comme catégorie classificatoire, ou comme mythème[227], mais il peut déjà établir que l'organisation sociale ne peut jamais se rapporter à son milieu comme à un ensemble extérieur de conditions. C'est le modèle causal lui-même qui se trouve ainsi menacé dans sa prétention à restituer les processus de formation des collectifs humains, dans la mesure où ces derniers ont la capacité proprement intellectuelle de sélectionner quels éléments naturels peuvent agir comme causes – une capacité qui peut se dire, pour reprendre un modèle cette fois psychologique, comme une faculté d'activation ou d'inhibition.

b) De la magie à la monnaie

Nous voudrions à présent utiliser les acquis de cet essai pour relire celui qui le précède de deux ans, sur la magie. En effet, en laissant un peu de côté l'interrogation sur les critères distinctifs de la magie par rapport à la religion, qui a certes été à l'origine ce texte, il est possible d'y voir l'amorce de réflexions plus générales sur la façon dont les représentations collectives s'approprient et qualifient une matérialité extérieure. L'affinité manifeste que présentent les croyances religieuses et la morphologie eskimo permet à Mauss de comprendre les institutions les plus « élevées », telle la religion, comme des systèmes de qualification du monde extérieur, et donc comme des acteurs positifs dans le processus d'inscription du social dans la nature, irréductible à l'idée d'une réponse fonctionnelle collective à des déterminations externes. Derrière cette critique d'un certain matérialisme, il y a l'idée selon laquelle la machine symbolique qu'est le social doit en

[227] On songe ici aux analyses menées par Lévi-Strauss dans son article « Structuralisme et écologie », qui est à cet égard un prolongement direct de ce type de réflexions. Voir « Structuralisme et écologie », in *Le regard éloigné*, Paris, Plon, 1983.

quelque sorte se « nourrir » de matière, doit se référer à des éléments extérieurs à sa constitution intersubjective pour fonctionner. Or ce qui est vrai de l'inscription spatio-temporelle des sociétés l'était aussi, ou plutôt déjà, de son inscription entendue plus largement en un sens cosmologique. Après avoir analysé méthodiquement les divers éléments du complexe magique, Mauss et Hubert en viennent à la caractérisation du schème conceptuel autour duquel s'organisent ces éléments : « […] c'est l'idée d'une force dont la force du magicien, la force du rite, la force de l'esprit ne sont que les expressions différentes, suivant les éléments de la magie »[228]. Ce pouvoir organisateur de ce qu'ils appelleront dans la suite du texte *mana* consiste précisément dans sa capacité à reprendre du point de vue de la totalité l'ensemble des aspects pratiques et intellectuels de la magie. Ce *mana* est caractérisé comme une force, mais une force qui s'exprime dans un milieu :

> Si illimité que soit ce pouvoir, et si transcendant que soit ce monde, les choses s'y passent cependant suivant des lois, relations nécessaires posées entre les choses, relations de mots et de signes à objets représentés, lois de sympathie en général, lois de propriétés susceptibles d'être codifiées par des classifications semblables à celles qui ont été étudiées dans l'*Année sociologique*. Cette notion de force et cette notion de milieu sont inséparables ; elles coïncident absolument et sont exprimées en même temps par les mêmes moyens. En effet, les formes rituelles, c'est-à-dire les dispositions qui ont pour objet de créer la force magique, sont aussi celles qui créent le milieu et le circonscrivent avant, pendant, et après la cérémonie. Donc, si notre analyse est exacte, nous retrouvons à la base de la magie une représentation singulièrement confuse et tout à fait étrangère à nos entendements d'adultes européens.[229]

La fin du passage l'exprime clairement : l'analyse de la magie relève encore du problème des représentations, exactement comme celle des classifications. L'étude de l'*Année sociologique* à laquelle il est fait allusion ici est évidemment « De quelques formes primitives de classification », qui revêt décidément une fonction de fil conducteur à cette époque. L'idée de « milieu », qui vient s'ajouter à celle de force, signale le fait que le *mana* n'est pas seulement un principe métaphysique qui serait déjà la « théorie », ou même l'idéologie accompagnant un ensemble de pratiques, et laissant derrière lui la dimension concrète et ponctuelle des rites magiques[230]. Si la magie se déploie dans un milieu, c'est parce que sa mise en pratique correspond à l'actualisation de ce que l'on peut ressaisir en un seule geste de pensée, sous un nom, mais qui en aucun cas n'a de réalité substantielle indépendante de ses contextes d'expression. Ce qui est en question à travers la magie, c'est

---

[228] « Esquisse d'une théorie générale de la magie », in *Sociologie et anthropologie*, p. 100.
[229] *Ibid*., p. 100.
[230] C'est en partie ce que lui reproche Lévi-Strauss dans son l'introduction qu'il a écrite pour le volume *Sociologie et anthropologie* en 1950.

donc à la fois un mode d'appréhension très général des choses et des actions, et un ensemble très diversifié de rites, c'est-à-dire de gestes et de croyances associées. Par là, on sent que la réflexion maussienne se trouve à la frontière entre une tendance très durkheimienne, spiritualiste ou intellectualiste, et un penchant plus prosaïque que la suite de ses travaux manifeste.

L'enjeu est clarifié par la suite : à propos du *mana*, « M. Codrington a cru pouvoir dire qu'il était le surnaturel, mais, ailleurs, il dit, plus justement, qu'il était le surnaturel *in a way* ; c'est qu'il est à la fois surnaturel et naturel, puisqu'il est répandu dans tout le monde sensible, auquel il est hétérogène est pourtant immanent »[231]. Une fois de plus, nous voici face à un passage qui manifeste l'embarras ressenti par les sociologues au moment de caractériser positivement ce qui serait apparemment une « théorie indigène de la nature ». Le fait que l'analyse attache à l'idée de *mana* en même temps celle de force et celle de « milieu » rituel interdit à Mauss de n'y voir rien de plus que l'équivalent primitif d'un principe métaphysique, c'est-à-dire un registre clairement surnaturel des conceptions mélanésiennes. Surnaturel « *in a way* », comme le dit Codrington, cela signifie que la réalité sensible est qualifiée à travers un concept qui connote dans le même temps l'idée d'un pouvoir spirituel et celle d'un ensemble déterminé de pratiques rituelles qui peut interférer, dialoguer avec lui : la perception immanente des phénomènes naturels et leur subordination à un principe spirituel ne passe pas par la dissociation de registres ontologiques, mais au contraire, nous contraint à revenir sur nos propres habitudes inférentielles. C'est précisément dans cette incertitude, ou plutôt cette indétermination, au sens de Quine, que réside à nos yeux tout l'enjeu de la théorie anthropologique de la magie : il n'est pas possible de plaquer innocemment sur l'ontologie spontanée des mélanésiens la catégorisation naturaliste, parce que la réalité sensible est immédiatement prise en charge à travers sa dimension intentionnelle, ce qui ne la fait pas sortir d'elle-même, mais au contraire l'accompagne comme un de ses aspects essentiels. C'est ce que prouve la prise en charge pratique, cette fois, de cette même réalité, puisque les moyens d'action humains semblent être considérés comme homogènes au mode de déploiement du monde lui-même, redoublant l'intimité du naturel et du surnaturel par une intimité entre cette extériorité indécidable et le social qui lui fait face.

Et la façon dont Mauss conclut l'essai constitue une nouveau témoignage de l'importance de ces question dès l' « Esquisse d'une théorie générale de la magie » :

> Nous venons de dire que la magie tendait à ressembler aux techniques, à mesure qu'elle s'individualisait et se spécialisait dans la poursuite de ses diverses fins. Mais il y a, entre ces deux ordres de faits, plus qu'une similitude

[231] *Ibid*., p. 104-105.

> extérieure : il y a identité de fonction, puisque, comme nous l'avons vu dans notre définition, les uns et les autres tendent aux mêmes fins. Tandis que la religion tend vers la métaphysique et s'absorbe dans la création d'images idéales, la magie sort, par mille fissures, de la vie mystique où elle puise ses forces pour se mêler à la vie laïque et y servir. Elle tend au concret, comme la religion tend à l'abstrait. Elle travaille dans le sens où travaillent nos techniques, industries, médecine, chimie, mécanique, etc. La magie est essentiellement un art de faire et les magiciens ont utilisé avec soin leur savoir-faire, leur tour de main, leur habileté manuelle. Elle est le domaine de la production pure, *ex nihilo* ; elle fait avec des gestes et des mots ce que les techniques font avec du travail. Par bonheur, l'art magique n'a pas toujours gesticulé à vide. Il a traité des matières, fait des expériences réelles, et même des découvertes.[232]

Ce passage est décisif. On y retrouve avant tout une caractérisation de la « mentalité primitive » qui anime la science sociale depuis Comte, au moins, et qui restera vivace chez Bergson comme chez Lévi-Strauss : l'attitude magique rassemble dans un art unique l'ensemble des fins humaines, qui se partageront ensuite sous les formes de la religion d'un côté, et de la technique et la science de l'autre. Autrement dit, l'action du social sur la nature et sur lui-même se donne d'abord comme un bloc théorique et pratique au regard duquel l'autonomisation de la religion et de la technique ne peut être conçu que comme un effet postérieur de dissociation : les fins pratiques et les fins spirituelles ne prennent la dimension de registres clos que dans la mesure où elles se voient répartir des tâches qui sont les espèces d'un même genre en phase de scission[233]. Mais c'est bien le moment de l'unité qui importe ici : parce que la magie se compromet avec la matière, l'expérience, avec ce que l'extériorité non-humaine a de positif et de « résistant », pourrait-on dire, et en même temps préfigure la pureté idéale du religieux, elle permet de concevoir la prise en charge du monde social et naturel sous sa forme totale, unifiée. Et par delà ce que peut avoir du curieux cette mentalité si étrangère, qui a malheureusement nourri de nombreux fantasmes primitivistes, elle permet avant tout d'identifier l'intelligence sociale comme un art total où, l'ensemble des fins humaines étant administrées par les mêmes biais, elles se trouvent révélées en leur essence.

On voit mieux à présent pourquoi il faut lire les essais sur la magie et sur la morphologie sociale d'un même œil, et ce en dépit d'une trop apparente différence thématique. L'essai sur les Eskimo nous montrait comment un groupe social, en organisant sa disposition spatiale et sa conscience de soi en fonction des rythmes saisonniers, témoigne du fait que la perception de l'environnement, dès lors qu'elle fait l'objet d'une

---

[232] *Ibid*., p. 134.
[233] C'est de cette manière que G. Simondon interprète la scission de la pensée magique en technique et religion. Voir *Du mode d'existence de objets techniques*, Paris, Aubier-Montaigne, 1958, p. 159-169.

reformulation institutionnelle, intervient positivement dans la construction des rapports sociaux. Parallèlement, la magie est introduite dans la réflexion anthropologique pour mettre à jour un état des représentations collectives où l'action humaine et le déploiement de la nature sont conçus comme procédant d'un principe unique, rendu invisible par la diffraction que lui fait subir ensuite l'autonomie d'une nature « sans plus », d'une nature laïcisée. En admettant, du point de vue de l'histoire de l'anthropologie française, que la question de la magie ne doive pas être intégralement absorbée par la problématique religieuse, pas plus qu'elle ne doit l'être par la sociologie de la connaissance[234] – ces deux éléments qui structurent la réflexion durkheimienne – il faut y voir une contribution au problème plus général de la prise en charge collective de l'extériorité naturelle. À travers la question de la religion primitive ou des modes de classification, c'est bien la structure d'ensemble du problème des relations entre nature et société qui s'esquissait, mais à chaque fois du point de vue d'une région particulière de l'expérience sociale et intellectuelle. Or le fait que la magie oblige à se poser la question des rapports entre les représentations et l'action sur la nature, et le fait que la morphologie sociale, tout en partant de controverses théoriques assez éloignées, se trouve confrontée à ce même problème, tout cela nous invite à accorder au problème des relations entre nature et société une dimension non plus locale ou marginale, mais centrale, dans la constitution des sciences sociales françaises. Les premiers articles de Mauss ne sont donc pas des coups d'essai dont la substance théorique aurait été totalement reprise et dépassée par l'*opus magnum* de Durkheim : au delà du problème de la religion, au delà du problème de la connaissance, les traces d'une prise en charge collective de la nature sont lisibles dans les usages de l'espace et de l'habitation, dans les pratiques magiques mises en œuvre au niveau individuel, bref dans une trame plus resserrée de l'activité sociale, et à vrai dire, en chacun de ses points. Comme nous le disions dans l'introduction générale de cette partie, l'ajournement d'une problématisation globale des rapports à la nature, c'est-à-dire d'une véritable « anthropologie de la nature », a sans doute contribué à faire barrage à une prise de conscience de ces enjeux ; toutefois, sans se saisir du problème sous sa forme générale, Mauss semble au moins concevoir la possibilité d'explorer les tours et détours de la nature en société de manière pluraliste.

Après 1912, toutes ces questions connaissent chez Mauss une évolution qui, si elle a été relativement lente, a néanmoins provoqué des déplacements importants. Peu à peu, c'est en effet la question de l'échange qui en vient à dominer les préoccupations

[234] Mauss écrit dans les dernières lignes de l'essai sur la magie : « Par là, notre travail n'est pas seulement, comme nous le disions au début, un chapitre de sociologie religieuse, mais c'est encore une contribution à l'étude des représentations collectives. La sociologie générale pourra même, nous l'espérons, y trouver quelque profit […] » *Ibid*, p. 137.

maussiennes, et l'introduction de cette interrogation marque une nouvelle étape dans le parcours du problème que nous cherchons à cerner, ou plutôt, signale une autre des diverses formes qu'il a pu prendre. La réorientation de Mauss vers le problème de l'échange n'est nulle part aussi claire que dans le bref texte de 1914 intitulé « Les origines de la notion de monnaie »[235]. Il y introduit son propos par la définition que voici : « La monnaie n'est nullement un fait matériel et physique, c'est essentiellement un fait social ; sa valeur est celle de sa force d'achat, et la mesure de la confiance qu'on a en elle »[236]. Cette définition permet d'intégrer la question de l'économie dans le domaine d'enquête proprement sociologique[237], tout en indiquant déjà sa connexion avec le celui, plus ancien, de la magie. En effet, c'est encore de « force » qu'il s'agit avec la monnaie. À l'appui de sa réflexion, Mauss exploite les documents prélevés chez les Ewhé du Togo par les missionnaires allemands Spieth et Westermann, et notamment leur lexique, où il relève la notion de *dzó*, que l'allemand rend par *Zauberding*, et où il voit un proche équivalent de *mana*. Précisément, le *dzó* est la vertu magique accordée aux perles utilisées comme monnaie d'échange – et en cela les données correspondent à ce que l'ethnographie africaine connaissait déjà à travers l'échange des cauris. Mauss élargit la comparaison à la notion de *mana*, au *manitou* des Algonquins, au *tambu* de l'archipel Bismarck, ou encore au *logwa* des Kwakiutl de la côté Nord-Ouest[238]. Cette universalisation des termes indigènes référant au pouvoir magique des choses, à laquelle procédait déjà Durkheim dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, n'est pas en elle-même une innovation maussienne. Ce qui est nouveau, c'est ici l'articulation de la magie avec le domaine classiquement défini comme celui de l'économie : « En tout cas, poursuit Mauss, le caractère religieux et magique de la monnaie était fort accusé et dans nombre de populations la notion de monnaie se rattachait nommément expressément à celle de pouvoir magique »[239]. Dans cette logique s'inscrit également le mythe des cristaux de quartz, que l'on trouve en Australie comme en Amérique du Nord[240], et de manière plus essentielle cet objet éminemment investi par l'anthropologie religieuse qu'est le *churinga* australien. D'après un observateur postérieur à Spencer et Gillen, un certain Eylmann, les

[235] Ce texte est repris dans les *Œuvres*, *t. 2, Représentations collectives et diversité des civilisations*, Paris, Minuit, 1968, p. 106-112. Il s'agit initialement d'une communication orale faite à l'Institut français d'anthropologie.
[236] *Ibid*., p. 106.
[237] Mauss écrit plus bas : « Nous cherchons sous quelle forme la plus primitive, la plus simple, la plus élémentaire pour mieux dire, on peut se figurer que s'est présentée, dans les sociétés les plus basses que nous connaissions, la notion de monnaie ». Dans cette phrase, il y a l'idée que le point de vue de l'origine, ou plus exactement la recherche de ce qui est « élémentaire », est un aspects essentiel de la démarche sociologique. Autrement dit, le problème sociologique de la monnaie ne concerne pas tant le moment de son apparition historique que les traits invariants par lesquels on la reconnaît partout où elle existe. Il s'agit donc ici, si l'on peut dire, d'un essai sur « les formes élémentaires de la monnaie ».
[238] *Ibid*., p. 108.
[239] *Ibid*., p. 108-109.
[240] *Ibid*., p. 109.

churinga « servent de mesure de valeur dans ces tribus », ce qui leur donne une signification qui ne se ramène pas intégralement à la logique référentielle et emblématique que le concept de totémisme avait construit et éclairé.

Ainsi, sans mise en scène théorique particulière, et en quelque sorte incidemment, Mauss réinterprète le sens sociologique du *churinga*, et avec lui de l'ensemble des objets matériels intervenant en société. Ces choses ne sont plus simplement là pour matérialiser l'idée d'extériorité intimement associée à celle de sacré, elles ne se disposent plus selon l'axe vertical de la logique religieuse, ou du moins plus seulement ; elles s'inscrivent au contraire dans une logique horizontale, celle de la circulation des choses dotées d'esprit et de force dans ce milieu qu'est la société, et qui sans lui être totalement préexistant, se co-construit à travers cette circulation. Voici la nouvelle caractérisation de la monnaie que Mauss peut alors proposer :

> La monnaie, – quelle que soit la définition qu'on adopte – c'est une valeur étalon, c'est aussi une valeur d'usage qui n'est pas fungible, qui est permanente, transmissible, qui peut être l'objet de transactions et d'usages sans être détériorée, mais qui peut être le moyen de se procurer d'autres valeurs fungibles, transitoires, des jouissances, des prestations. Or le talisman et sa possession ont, quant à nous, très tôt, sans doute dès les sociétés primitives, joué ce rôle d'objets également convoités par tous, et dont la possession conférait à leur détenteur un pouvoir qui devint aisément un pouvoir d'achat.[241]

Mauss ajoute immédiatement qu'il y a là quelque chose « qui tient de la nature des sociétés » : comme chez Durkheim, le passage par un moment d'extériorité prend la valeur d'une nécessité constitutive, mais loin de s'arrêter à un mécanisme référentiel d'emblématisation, cette extériorité s'inscrit dans le social sous l'espèce du mouvement, de la circulation. C'est cette manière d'interpréter l'origine de la notion de monnaie qui lui permet d'ailleurs de faire des activités strictement économiques, et notamment de l'échange des biens de consommation, en quelque sorte un sous-produit de cette dimension prioritairement magique, ou métaphysique. L'importance dévolue à l'acquisition de prestations symboliques et de « choses de luxe » en témoigne : la fonction sociale de l'échange et la « force d'achat de la monnaie »[242] sur laquelle elle repose dérivent d'une relation de confiance et de croyance médiatisée par des choses, et dont la fonction économique n'est finalement que la petite monnaie, si l'on peut dire, ou en tout cas l'expression la plus triviale. Au fond pour Mauss, la valeur économique de la monnaie est à sa « force » ce que l'efficacité scientifique

[241] *Ibid*., p. 110-111.
[242] *Ibid*., p. 111.

est à l'efficacité magique : un usage partiel, limité, qui ne tire pas (ou plus) profit de la dimension de totalité qu'elle détenait à son origine.

c) La force de la chose donnée

Or c'est cette idée qui jouera quelques années plus tard un rôle pivot dans l'*Essai sur le don*. Le domaine de problématisation du rapport collectif au naturel ayant été étendu à la question de l'échange, la forme du problème n'est plus dominée par l'image d'un face à face entre deux blocs de réalité, puisque c'est la transmission, c'est-à-dire à la fois l'échange et l'héritage des choses dotées d'une « force d'achat », qui convertit l'extériorité du naturel en fait social. De ce prolongement de l'interrogation maussienne vers la question du don, nous retiendrons seulement deux points susceptibles d'éclairer notre enquête. Le premier concerne la nature même de l'échange symbolique, entre matérialité et langage ; le second la notion de richesse et la critique de l'économie politique.

Ce qui donne toute son importance au phénomène du don dans l'interprétation qu'en donne Mauss, c'est le fait qu'en échangeant des choses, un ensemble d'acteurs sociaux établissent entre eux une alliance indissoluble qui dépasse le moment du don à proprement parler ; et c'est parce qu'il y a dans la chose donnée plus que la chose elle-même que le don est le ciment de la vie sociale. Le don ne peut donc en aucun cas être ramené à la logique de la « valeur d'usage », et pas plus à celle de la « valeur d'échange », puisque en fondant un lien plus profond que ce que ces notions désignent, il échappe à toute détermination mesurable de la valeur. Mais, et c'est là ce qui fait la difficulté de l'*Essai* en même temps que son ambition, ce « quelque chose de plus » qui permet l'instauration de la réciprocité peut-être interprété de différentes manières. Relativement à la question qui nous occupe, il y a deux façons antagoniques de voir le problème. On peut en effet concevoir l'échange de biens matériels comme une manière d'habiller, ou d'incarner dans l'ordre du visible et du tangible un processus qui en lui-même doit être conçu sous l'angle du symbolique. Précisément parce que le contrat qui lie les acteurs ne s'arrête pas à la factualité de l'échange, mais relève du domaine de la règle, de la nécessité, ou de ce que Lévi-Strauss comprend comme « synthèse », le don est une institution qui peut être rapprochée du langage : non seulement parce que, comme lui, il repose sur la mise en adéquation d'une matière (le signifiant d'un côté et la chose de l'autre) et d'une idée (le signifié d'un côté et la

force de l'autre) [243], mais également parce qu'il dispose d'un pouvoir performatif. Or si l'on prend ce rapprochement au sens fort, il est possible d'aller jusqu'à faire de l'échange une simple variation à partir d'un mécanisme symbolique fondamentalement abstrait, parce qu'il a affaire avec la distinction toute idéelle entre le fait et le droit, et donc délaisser se dissiper toute l'importance de la chose elle-même dans ce processus.. Mais, et c'est l'interprétation qui nous semble la plus prometteuse, il est tout à fait possible de comprendre l'investissement de richesses matérielles dans le don comme autre chose qu'un simple alourdissement d'une logique en elle-même idéelle. Mauss fait figurer dans son *Essai* quelques exemples de formules verbales accompagnant d'ordinaire le moment du don, notamment à l'occasion de son analyse du droit Hindou[244]. L'aspect pragmatique, ou performatif, de ces formules tend certes à faire ressortir le voisinage de ce phénomène avec celui de la « politesse »[245], mais il provoque surtout une interrogation : pourquoi l'engagement réciproque des acteurs dans le contrat ne peut-il se faire (apparemment du moins) seulement sur le plan du langage, c'est-à-dire du symbolique « pur » ? Pourquoi faut-il engager des biens, des richesses, si la portée strictement économique du don est secondaire ? Mauss ne se pose pas lui-même la question sous cette forme, mais il y répond toutefois implicitement : si la chose donnée est le signe d'un contrat, il n'est pas indifférent à ce contrat d'être symbolisé par cette chose – ou pour le dire autrement, le signifiant n'est pas totalement contingent, même s'il est conventionnel. Loin de n'être que le support contingent d'un processus qui se joue d'emblée au-delà, et qui comme tel pourrait n'être pas, il importe que les richesses échangées soient liées par quelque moyen aux modalités par lesquelles les humains se lient à la nature : dans la *kula* comme dans le *potlatch*, qui forment à eux deux l'essentiel de la matière ethnographique mobilisée par Mauss, le contrat et la réciprocité ne prennent de consistance qu'en mobilisant une large part de nature socialisée. Compris de cette manière, le don n'est pas seulement un langage dont les choses sont le véhicule, mais une manière de constituer le social à travers la circulation de biens prélevés dans l'extériorité naturelle – et cela même si les modalités de circulation des choses participent d'une dimension que l'on peut appeler symbolique. Il ne s'agit donc pas de donner une interprétation « matérialiste » de Mauss, mais de mettre à distance la tentation consistant à ramener le don à une logique symbolique et de faire oublier la dimension

[243] Ce rapprochement entre langage et économie peut s'exprimer à travers le double sens de la notion de « valeur », économique et sémiotique. Dans la pensée sociale française, ce rapprochement a eu une fortune considérable, de Bataille à Klossovski, pour ne citer qu'eux.
[244] « Essai sur le don, Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950, p. 245-249. Voir aussi plus loin l'analyse sémantique de l'allemand *Gift*, qui pourrait d'ailleurs se prolonger par celle du français *merci*.
[245] Voir *ibid*., p. 227.

constitutive de « ce qui » est échangé. Car sans cela, il faudrait logiquement penser que la synthèse produite par le don puisse être instaurée par le seul langage, ou toute autre forme d'échange immatériel – or ce n'est pas sur ce plan que Mauss est allé chercher le pivot des communautés humaines[246].

Ce premier problème invite à s'interroger sur un second, qui concerne l'idée de richesse. En effet, si la mobilisation de la structure économique d'une société donnée est nécessaire à la logique du don, et cela même si le don n'est pas à proprement parler une institution « économique » au sens moderne du terme, c'est que la valeur des choses données n'est pas totalement indifférente au processus d'acquisition et de production de ces biens. Car qu'ils aient ou non une valeur d'usage, ils sont nécessairement le produit d'une transformation de la nature. Comme le dit Mauss de façon tout à fait frappante dans ses « Conclusions de sociologie économique et d'économie politique », les biens échangés à Trobriand ou sur la côte Nord-Ouest « sont à la fois des richesses, des signes de richesse, des moyens d'échange et de paiement, et aussi des choses qu'il faut donner, voire détruire »[247]. Signes de richesse dans la mesure où leur cession ou leur destruction témoigne de la libéralité et de la puissance de celui qui les détenait, ces mêmes choses sont bien des « richesses » au sens littéral du terme, dans la mesure où elles sont mises à l'écart d'un circuit d'échanges qui à l'origine est bien celui où les besoins sont satisfaits. La perversion de la logique de l'intérêt que le don manifeste n'est donc pas une pure et simple mise hors jeu du rapport collectif aux ressources naturelles : d'abord parce que les choses données ou détruites doivent bien auparavant être dégagées comme excédents du processus de production[248], mais également parce que c'est tant que produits d'un travail d'appropriation et de transformation de la nature qu'elles prennent cette valeur qui les rend dignes d'être données. Le don est donc certainement moins une dilapidation des richesses naturelles, ou pire, un usage irraisonné de celles-ci, qu'une preuve paradoxale, ou *a contrario*, de l'attachement collectif à l'extériorité naturelle comme ressource immédiatement matérielle et symbolique.

Même si Mauss ne thématise pas lui-même directement cette implication du naturel dans le social, il donc clair que sa réflexion permet d'envisager sous une nouvelle forme le problème qui est ici le nôtre. Et de ce point de vue, sa contribution majeure à l'évolution du

---

[246] Cette manière de voir les choses peut encore être opposée à une thèse comme celle de J. Searle, pour qui le modèle du serment, de la promesse, ou de tout autre « acte de langage » permet de démontrer de manière satisfaisante la dimension constitutive des échanges immatériels pour faire exister ce monde conventionnel qu'est le social. Voir *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard, 1998.

[247] *Ibid*., p. 268-9.

[248] Mauss reconnaît comme prémisse de la logique du don que « des surplus très grands, absolument parlant, sont amassés », *ibid*., p. 266.

régime de connaissance anthropologique tient à l'effort qu'il a mené tout au long de son œuvre pour faire converger la problématique strictement sociale des formes de l'association et de l'échange et celle, plus « culturelle » en un sens, du statut des choses, des objets, et des esprits qui entourent les relations humaines et qui les médiatisent. L'axe fort de la réflexion maussienne, qui traverse ses travaux sur la magie, le sacrifice, la monnaie, et finalement le don, consiste en une transformation continue d'un même problème, où le social apparaît en permanence comme une réalité traversée par des modes d'existence pluriels. Rétrospectivement, d'ailleurs, cette pensée prend une épaisseur tout à fait singulière : en ayant à l'esprit les travaux menés en sociologie des sciences sous l'égide du principe de « réciprocité »[249], ou qui tentent de décrire les effets de l'agentivité attribuée aux choses[250] – et notamment aux images – on ne peut que voir en Mauss, si ce n'est la référence directe, du moins la préfiguration des tentatives actuellement menées pour faire place au non-humain dans le social.

Par ailleurs, Mauss se montre d'une certaine manière impliqué dans la discussion sur la valeur du modernisme, et sur le rapport au monde qui le caractérise. Dans l'*Essai sur le don*, la perspective archéologique se double en effet d'une dimension explicitement morale et politique qui a souvent été relevée par les commentateurs[251]. Celle-ci se présente en bonne partie comme une critique de l'autonomisation d'une sphère d'échanges proprement économiques et pilotée par la logique de l'intérêt ou de l'*homo œconomicus*, or ce volet économique de la critique présente bien des affinités avec la critique des conséquences de l'objectivation de la nature. L'une comme l'autre pointent en effet la libération et la mise à disposition d'une portion d'extériorité dont l'implication dans les relations sociales est en quelque sorte neutralisée, ou qui du moins ne passe qu'à travers la médiation de l'intérêt et de l'individu[252]. Mauss est donc peut-être à sa manière un antimoderne, même si dans son cas cette appellation n'est pas contradictoire avec un progressisme politique, mais il est à coup sûr un penseur de la place de la nature en société, et réciproquement de la société dans la nature.

---

[249] On pense ici essentiellement à ceux de B. Latour, et en particulier à un texte comme *Sur le culte moderne des dieux faitiches*, Paris, La Découverte, 2009. Nous reviendrons au chapitre 6 sur ce type d'approches.
[250] Voir en particulier A. Gell, *L'art et ses agents*, Bruxelles, Les Presses du Réel, 2009.
[251] Voir A. Caillé, *L'anthropologie du don*, Paris, La Découverte, 2007
[252] A la fin de la théorie générale de la magie, une réflexion similaire apparaît sous la plume de Mauss et Hubert : « Pour nous, les techniques sont comme des germes qui ont fructifié sur le terrain de la magie ; mais elles ont dépossédé celle-ci. Elles se sont progressivement dépouillées de tout ce qu'elles lui avaient emprunté de mystique ; les procédés qui en subsistent ont, de plus en plus, changé de valeur ; on leur attribuait autrefois une vertu mystique, ils n'ont plus qu'une action mécanique ; c'est ainsi que l'on voit de nos jours le massage médical sortir des passes du rebouteux. » *Ibid*., p. 135.

3. Les mythes de l'identification.

a) Leenhardt et la Nouvelle Calédonie

On a pu se convaincre à la lecture de Mauss que l'effort pour caractériser les faits sociaux à travers leur référence à des éléments naturels a bien vite dépassé le strict cadre du totémisme. Ou plus exactement, ce terme de « totémisme » a fini par fonctionner en un sens affaibli comme un attracteur sémantique pour désigner un ensemble de problèmes aux contours relativement indistincts, mais tous liés à la façon dont les sociétés primitives prennent en charge le monde extérieur, la nature, les choses. Mais l'apparition du modèle de l'échange, qui est souvent considéré comme un tournant dans l'histoire de l'anthropologie en France, ne doit pas être considérée comme le signe d'un effacement progressif et inéluctable de cette version dès lors périmée du problème que serait l'enquête sur l' « identification ». D'abord, comme on l'a vu, parce que Mauss cherche encore lui-même à la résoudre par de nouvelles voies, et surtout parce que cette question a rebondi dans l'ouvrage d'une importance capitale qu'est *Do Kamo, La personne et le mythe dans le monde mélanésien*[253], de Maurice Leenhardt.

En dépit de certains aspects « archaïsants » liés à la condition de missionnaire de l'auteur, aspects qui tranchent nettement dans une époque où l'anthropologie française déployait de plus en plus d'efforts vers des critères de scientificité, cet ouvrage conserve une puissance théorique remarquable parce qu'il est le premier à placer l'accent de manière aussi nette sur la question de la personne et de son statut. Leenhardt s'interroge sur le statut exact de cette notion au regard des conceptions de la vie, du corps, de la parenté ou encore du mythe qui lui sont associées, et plus encore, à partir desquelles elle prend sens. L'intérêt de cette réflexion, dans le contexte où elle intervient, réside dans le fait qu'elle approche en quelque sorte à rebours un thème dominant de la science sociale, et ce depuis son instauration comtienne, à savoir la notion d'esprit[254]. En effet, l'essentiel des recherches menées jusqu'alors avaient suivi une voie consistant à dévoiler la forme et la signification de

[253] *Do Kamo, La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris, Gallimard, 1947, republié dans la collection « Tel » en 1985. Nous utilisons cette dernière édition. Maurice Leenhardt peut être considéré comme un des premiers, voire le premier, ethnologue de terrain français. Il a passé vingt-cinq ans en Nouvelle-Calédonie de 1902 à 1927, et a été à son retour à l'origine de la création de la Société des Océanistes et avec Paul Rivet du Musée de l'Homme. A ce titre, il a joué un rôle décisif dans l'institutionnalisation de l'ethnologie comme discipline académique en France.

[254] Sur ce point, voir encore B. Karsenti, *Politique de l'esprit*, Paris, Hermann, 2006.

l'esprit dans ses instanciations que l'on pourrait dire contre-intuitives, ou « irrationnelles », que sont les croyances totémiques, fétichistes, ou animistes – comme on voudra. *Do Kamo* effectue le chemin inverse, puisqu'il s'intéresse à la façon dont l'esprit pénètre la personne humaine, c'est-à-dire cette chose dont il est *a priori* évident qu'elle en soit dotée. En effet, Leenhardt s'inscrit tout à fait dans une tradition de pensée pour laquelle l'attribution de qualités mentales à des éléments non-humains constitue le fond commun des pensées non modernes, mais il redouble en quelque sorte cette attitude théorique très générale en montrant que l'attribution de ces qualités aux individus humains dépend totalement des relations qui s'instaurent entre lui et une substance spirituelle plus large et plus circulante. En ce sens, Leenhardt ne fait que retrouver et développer une idée que Durkheim élaborait déjà dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse* : bien loin qu'il faille y voir le principe à partir duquel tous les êtres spirituels sont conçus, l'âme individuelle « est le produit d'une formation secondaire »[255], le résidu dernier d'un processus de particularisation affectant l'esprit sous sa forme diffuse et universelle. L'autre référence théorique présente dans cet ouvrage est la notion de participation telle qu'elle a été développée par Lévy-Bruhl[256]. Elle permet à Leenhardt de porter l'accent sur la dimension affective de la causalité qui préside à la construction des croyances mythiques, et ainsi de rendre compte dans un style quasiment phénoménologique de la tonalité de l'expérience indigène[257]. Mais à partir de ces conceptions générales, Leenhardt mène une étude ethnographique détaillée sur l'âme canaque, où il tente de restituer toute la richesse du parcours mythique qu'elle traverse avant de s'arrêter enfin dans ce qu'il rend par « l'homme en son authenticité », à savoir *do kamo*[258].

Les premiers éléments rapportés par Leenhardt concernent la conception du corps. Celle-ci passe par un « mythe de l'identité »[259] qui reste foncièrement informulé, et qui prend la forme d'un identification du corps au monde végétal :

> Est-ce un effet du hasard si la majorité de ces noms des parties internes du corps procède du règne végétal ? S'agit-il seulement d'analogies de formes ? Ou y a-t-il dans ce fait une signification profonde qu'il faille dégager ? Il n'y a nul hasard dans cette nomenclature végétale. Elle révèle seulement entre l'homme et l'arbre une identité de structure et une identité de substance.[260]

---

[255] *Formes*, p. 343.
[256] La notion de participation, ainsi que celle de « loi de participation », apparaît dans *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, F. Alcan, 1910.
[257] Leenhardt insiste beaucoup sur l'idée du « vécu ». Il écrit ainsi : « On ne peut objecter à ce qui est vécu. », *Do Kamo*, p. 66.
[258] *Ibid*, p. 44.
[259] *Ibid*., p. 63.
[260] *Ibid*., p. 62.

L'analogie formelle que l'on peut imaginer entre un corps humain et le règne végétal, entre chacune de ses parties et telle ou telle plante, ne suffit pas, aux yeux de Leenhardt, pour rendre compte de ce que cette identification a de prégnant dans l'expérience mélanésienne. Car en effet, la première solution qui se présente à l'esprit pour rationaliser ces attitudes mentales consiste à y voir une projection anthropomorphique.

> L'on pourrait avancer que ce vocabulaire commun à l'homme et à la plante procède moins d'une identité initiale que d'une vue anthropomorphique du monde. L'homme se projette dans le monde et une vue anthropomorphique de celui-ci l'aide à se retrouver dans ses détails, à les rapporter à lui, et à les nommer. L'objection est importante. Mais elle concerne des cultures déjà sécularisées et évoluées. Le Mélanésien est loin de ce stade. Il ne rapporte pas à soi la nature : il n'en a pas une vue anthropomorphique.[261]

Il faut bien remarquer, ici, que l'auteur identifie clairement l'argument anthropomorphique comme un effet ethnocentrique : pour rapporter la nature à soi, encore faut-il d'abord avoir l'idée de son existence distincte. La participation doit donc être recherchée à un niveau plus archaïque du vécu, comme sa forme même :

> Quand l'homme vit dans l'enveloppement de la nature, et ne s'est pas encore dégagé d'elle, il ne se répand pas dans celle-ci, mais il est envahi par elle, et c'est au travers d'elle qu'il se connaît.[262]

En deçà du partage entre sujet et objet, la description du vécu canaque relève de l'expérience de pensée, car elle interdit de s'en remettre aux propriétés distinctives, si structurantes pour nous, du sensible et du senti. Cette « vibration du monde »[263], dont Merleau-Ponty cherchera plus tard à restituer la constitution phénoménologique indépendamment de toute inscription culturelle donnée quand il écrira « Mon corps est la même chair que le monde », tisse la trame d'une sensibilité commune aux choses et aux hommes, dont on voit bien qu'elle ne peut être que très maladroitement rendue à travers le cadre rationaliste fourni par Durkheim. En se plaçant à même le vécu, Leenhardt ne prétend donc pas seulement inventer un mode de pensée nouveau, fondé sur cette empathie ethnographique où certains ont voulu voir la préfiguration d'un ethnologie rénovée[264], mais il intervient au cœur même des discussions anthropologiques. Car si l'idée d'une projection

---

[261] *Ibid*., p. 66. Cette idée est ensuite développée : « Il n'y a pas de parallélisme de vie entre le corps humain et le végétal, mais seulement une identité de substance. Si le Canaque parlait par analogie ou par anthropomorphie, nul doute qu'il aurait été jusqu'au bout de l'analogie ou de l'anthropomorphie, et il aurait dit, dans son langage, que l'arbre, analogue à l'homme, comme lui meurt. Mais sa langue ne révèle aucune pensée de ce genre ; on ne dit jamais qu'un arbre est mort. », *ibid*., p. 67.

[262] *Ibid*., p. 67. Il ajoute plus loin : « Ce n'est pas lui, par exemple, qui a découvert l'arbre, mais bien l'arbre qui s'est révélé à lui. », p. 121.

[263] *Ibid*., p. 68.

[264] Comme c'est le cas de James Clifford, *Person and myth. Maurice Leenhardt in the Melanesian World*, Berkeley, University of California Press, 1982.

anthropomorphique est exclue, il est clair qu'il en va de même d'une projection sociocentrée, comme celle que Durkheim et Mauss tentaient de décrire en 1902. En réalité, le problème est le même : il n'est pas possible de faire jouer une différenciation entre le naturel et le social alors même que l'expérience individuelle comme collective est toute entière pénétrée par ce jeu d'échos et d'identifications. Au modèle projectif, dans lequel deux termes doivent être distingués, se substitue donc celui d'une circulation indéfinie de la substance spirituelle dans des formes différentes, et qui par sa circulation même confère leur place et leur sens aux éléments qu'elle touche : « Le *kamo* est un personnage vivant qui se reconnaît moins à son contour d'homme qu'à sa forme, on pourrait dire à son air d'humanité »[265].

Le dépassement du modèle projectif représente donc un geste à la fois épistémologique, puisqu'on ne peut s'en remettre à la primauté du social pour expliquer les croyances totémiques, et ontologique, dans le sens où il permet de prendre la mesure d'un monde où la constitution du réel n'obéit pas aux mêmes règles qu'ici. Et toute la portée de ce geste se révèle au mieux dans sa fécondité en termes d'analyse anthropologique. Leenhardt considère en effet que l'ensemble des faits de structuration sociale, et notamment les faits de parenté, doivent être ramenés à ce vécu mythique pour être compris. Ce qui est vrai des rapports généraux avec l'environnement végétal – « Tout Kanak sait que son aïeul est issu de tel tronc de la forêt. »[266] – l'est plus encore des relations à l'igname. Leenhardt est un des premiers, dans l'anthropologie mélanésienne, à identifier la nature singulière du mode de traitement des précieux tubercules :

> L'homme qui prend une igname dans sa main ne le fait pas comme il le ferait de tout objet […]. Il se penche sur elle, il cherche l'endroit le plus solide de la faible contexture du long tubercule […]. Il la tient ainsi avec la douceur que l'on met à porter un enfant nouveau né dont on soutient la tête de peur qu'elle ne tombe. Mal tenir une igname est aussi grave que mal tenir un enfant.[267]

En effet, « l'igname est une chose humaine », « elle fait la chair des hommes », mais plus encore, « elle est le sceau vivant des contrats »[268]. À l'appui de l'acte de langage que constitue la promesse de mariage ou tout autre engagement contractuel, l'igname donnée, ou simplement présentée, intervient comme garante. Elle est donc non seulement une

---

[265] *Do Kamo*, p. 73-74. Il est difficile de ne pas rapprocher cet énoncé de ce que Viveiros de Castro désigne aujourd'hui sous le terme de « perspectivisme ». S'il y a bien une modernité de Leenhardt, elle se trouve certainement tout autant du côté de cette interprétation ontologique des matériaux ethnographiques, que d'une approche « littéraire » de l'ethnographie, comme celle que Clifford met en avant.
[266] *Ibid*, p. 64.
[267] *Ibid*., p. 122. A.- G. Haudricourt reviendra sur ce soin apporté à l'igname dans les cultures mélanésiennes, lui aussi pour s'interroger sur la circularité des relations écologiques et sociales. Cf. : « Domestication des animaux, culture des plantes, et traitement d'autrui », *L'homme*, vol. 2 n°1, 1962. Repris dans *La technologie science humaine*, Editions de la MSH, 1995.
[268] *Do Kamo*, p. 123.

personne non-humaine, que l'on traite comme telle, mais aussi une personne à partir de laquelle les relations entre humains sont médiatisées, c'est-à-dire l'objet privilégié du don.

Nulle part ailleurs que chez Leenhardt on ne trouve exprimée aussi clairement l'idée d'une continuité fondamentale entre les propriétés « naturelles » des choses, leur mode de traitement, leur investissement symbolique, et leur rôle pratique dans le flux des échanges. Ce tissu sans coutures qui va de la matérialité simple de la chose à sa signification sociale peut être conçu comme une manière de prolonger et d'enrichir le modèle maussien dont on parlait plus haut. En effet, la nécessité de s'appuyer collectivement sur le pouvoir médiateur des objets prend une nouvelle dimension, ancrée dans ce que le rapport aux choses naturelles a de spontané, en quelque sorte dicté par la conformation, l'allure, de ces choses[269]. Le cas de l'igname est donc exemplaire d'une situation où les relations écologiques, affectives, pratiques, et en dernier lieu « mythiques », pour le dire comme Leenhardt lui-même, s'ordonnent à une logique commune. Un autre exemple de cette expérience indigène, conçue comme étant traversée par le mythe, est donné par l'interprétation de la parenté. De manière frappante, Leenhardt ne s'intéresse pas essentiellement aux caractères formels de celle-ci, à la terminologie par exemple, comme on aurait pu l'attendre dans un contexte social par ailleurs marqué par un système d'affiliations totémiques. Ce qui retient son attention, c'est avant tout la conception de la parenté comme type de relation, l'inscription des relations familiales dans l'ordre plus englobant des relations cosmologiques, et donc mythologiques.

> Le schéma sociologique que nous avons pu établir et qui nous paraissait clair, apparaît maintenant comme voilé par un halo mythique. Il révèle une société non de parents au sens propre, mais d'hommes et de femmes unis moins par l'affectivité des liens organiques que par celle des relations sociales et mythiques qui les classent en parités diverses. »[270]

Comme beaucoup d'autres à l'époque, Leenhardt montre que les relations familiales sont déjà des relations sociales, et en tant que telles elles s'ordonnent à une logique dont le

---

[269] Voici ce qu'on lit, p. 124-125 : « Le cycle de l'existence de l'homme est enfermé dans le cycle de l'igname. Et l'expression de ce cycle ne correspond pas à une métaphore, comme on pourrait le penser. Ce cycle est la projection sur l'igname de l'existence de l'homme. L'homme ignore sa propre existence, il ne peut la saisir. Mais il la discerne au travers de cette image aperçue en l'igname comme sur une manière d'écran d'un théâtre d'ombres. Son existence est, à ses yeux, identique à celle de l'igname. Et le sentiment qu'il éprouve de son identification avec la nature lui confirme que ce cycle correspond à la réalité. On dirait qu'il appréhende son identification au travers d'un mythe qu'il n'a pas formulé ni saisi, mais qu'il vit. Mais ce mythe, vécu, et loin d'être formulé encore, l'empêche de circonscrire en soi-même l'expérience qu'il a du déroulement de sa propre existence ». Ici, la notion de « projection » renvoie au fait que l'igname sert de schème naturel pour appréhender, affectivement comme intellectuellement, l'existence humaine. On voit ainsi très bien comment cette structuration de l'expérience contient déjà en germe l'ensemble des phénomènes institutionnels où s'exprime cette identification : le « cycle de l'existence » sert à désigner ce couplage intime entre d'un côté les moments, rituels, et institutions, et de l'autre l'expérience elle-même.

[270] *Ibid*., p. 180.

sens doit être saisi au niveau de la totalité[271], mais en même temps qu'elles sont sociales, elles sont aussi mythiques. L'approche du social en termes de formes, ou de structures, comme on commençait à peine à le dire, n'autorise donc pas à faire l'impasse sur la détermination qu'on pourrait dire ontologique des liens de parenté : bien loin de n'être que des liens « organiques » entre individus, des liens qui peuvent se dire en termes d'alliance ou de filiation, ils sont d'abord partie intégrante d'un schéma cosmologique général où les êtres et les choses trouvent mutuellement leur place. Surdéterminée par le mythe, la parenté n'existe donc pas comme un domaine de réalité dont l'autonomie est toute entière donnée dans l'identification naturaliste d'un ensemble de liens organiques ; en tant que « réalité sociale », elle relève encore du système total des participations[272].

b) Le statut de la personne

Cet effort de décloisonnement des catégories anthropologiques culmine dans l'analyse des conceptions de la personne. Car si le principe spirituel circulant indistinctement dans la nature et dans la société possède quelque consistance, celle-ci tient essentiellement au fait que, à travers son parcours, il en vient à qualifier le statut des choses et des personnes humaines. Si l'igname, par exemple, sert de modèle pour penser la vie humaine, ses cycles, mais aussi de support extérieur pour conclure des contrats, c'est que sa dimension personnelle est quelque chose qui dispense des effets dans le monde. Et le principal de ces effets est de qualifier directement le statut des personnes humaines ; c'est dans le flux mythique de l'esprit dans la nature que l'individu humain reçoit sa place et son nom :

> Le *kamo* est mal délimité aux yeux d'autrui. Il a d'ordinaire forme humaine, et il est l'homme dans sa généralité, mais il peut être tout autre être investi d'humanité. Le corps du *kamo* apparaît donc comme le revêtement d'un personnage. Et le *kamo* lui-même n'est pas davantage délimité à ses propres yeux. Il ignore son corps, qui n'est que son support. Il ne se connaît que par la relation qu'il entretient avec les autres. Il n'existe que dans la mesure où il exerce son rôle dans le jeu de ses relations. Il ne se situe que par rapport à celles-ci. Si on voulait l'indiquer dans un schéma, ce n'est pas un point qu'il

[271] Il faut d'ailleurs remarquer que le texte appelle à cet endroit une note, où l'auteur cite en exemple de ce genre d'analyses un article de Lévi-Strauss, « L'analyse structurale », paru dans *Word* en 1945.

[272] Là encore, Leenhardt révèle toute son inventivité en insistant sur un aspect de la parenté qui ne recevra que bien plus tard toute l'attention qu'il mérite. La question de savoir de quoi l'on parle exactement, de quel genre de réalité, quand on parle de parenté a en effet longtemps été différée, avant que son retour ne menace purement et simplement d'effacer l'entité théorique qu'est la « parenté ». Voir par exemple Schneider, *A critique of the study of kinship*, Chicago, University of Michigan Press, 1984.

> faudrait marquer avec *ego*, mais des traits divers marquant des relations, *ab, ac, ad, ae, af*, etc. Chaque trait correspondant à lui et à son père, lui et son oncle, lui et sa femme, lui et sa cousine croisée, lui et son clan, etc. Et au milieu de ces rayons, un vide que l'on peut circonscrire avec les *a* marquant le départ des relations.[273]

Ce passage, sur lequel s'ouvre le chapitre intitulé « Structure de la personne dans le monde mélanésien », doit son intérêt au fait qu'il traite dans un même mouvement deux aspects des sociétés primitives que la topique anthropologique classique avait tendance à autonomiser. Il s'agit du holisme présumé de ces sociétés et de leur prédilection pour une spiritualité reposant sur des éléments animaux et naturels, le premier point relevant ordinairement du problème de la structuration sociale, et le second de l'anthropologie religieuse. Pour Leenhardt, l'idée selon laquelle la personne est d'abord conçue abstraitement, indépendamment des corps dans lesquels elle s'incarne ponctuellement, n'a de sens que dans une perspective que l'on pourrait dire constructive : cette personnalité diffuse n'a de sens que dans la mesure où, en s'arrêtant dans tel ou tel corps, en configurant telle ou telle relation sociale, elle distribue des rôles et des statuts. C'est donc parce que chaque individu n'est conçu que comme une « étape » dans un parcours spirituel plus large que son individuation sociale est si étroitement dépendante des relations dans lesquelles ils se trouve engagé. Le holisme primitif naïf s'efface donc derrière une conception relationnelle de la personne, et avec lui une anthropologie religieuse qui néglige les rapports entre croyances et action. Ce qu'il faut retenir de ces lignes, dans notre perspective, c'est que cette instanciation particulière de l'esprit qu'est la personne humaine doit être comprise en relation avec l'ensemble de ses autres instanciations, y compris non-humaines – cette distinction n'ayant apparemment aucune pertinence ici.

Ce schéma général est confirmé aux yeux de Leenhardt par le système de nomination, qui reflète le primat des relations sur les « substances » : « En chacune de ces positions de *a*, le personnage revêt un aspect différent qui appelle un nouveau nom ou surnom »[274]. La diffraction de l'identité, en se marquant au niveau des pratiques référentielles, interdit encore plus de parler des société mélanésiennes comme de sociétés holistes : l'individu n'est pas noyé dans une identification obligée au groupe, mais adapte au contraire son visage au jeu des circonstances et des relations, dans une attention totale au détail. Plus largement, cette conception de la personne doit être associée à toute une

[273] *Do Kamo*, p. 248-249. Soulignons une fois de plus le caractère avant-gardiste des analyses de Leenhardt : cette manière de caractériser la personne en contexte mélanésien possède plus qu'un air de famille avec ce que M. Strathern désigne sous le terme de « dividualité ». Voir Strathern, *The gender of the gift*, Berkeley, University of California Press, 1988.
[274] *Ibid*., p. 251.

gamme d'institutions, selon le type de relations que l'on considère : le « totémisme » canaque désigne les pratiques destinées à administrer les relations entre la personne et ses partenaires non-humains, le sacrifice permet d'organiser les relations aux partenaires défunts[275], et les règles de parenté gouvernent les relations aux vivants humains. La diffusion de la personne dans le monde n'est donc que le prélude à des techniques de pilotage des relations, qui sont sociales et mythiques en même temps.

Au terme de ces analyses, le missionnaire reprend en quelque sorte la main pour interpréter ces conceptions comme l'effet d'un manque fondamental : la « gangue mystique »[276] dans laquelle se trouve prise la pensée fait obstacle à l'achèvement de l'individuation des personnes, nécessaire à la réception de la foi par le sujet. Leenhardt poursuit donc :

> – En somme c'est la notion d'esprit que nous avons portée dans votre pensée ?
>
> Et lui d'objecter :
>
> – L'esprit ? Bah ! Vous ne nous avez pas apporté l'esprit. Nous savions déjà l'existence de l'esprit. Nous procédions selon l'esprit. Mais ce que vous nous avez apporté, c'est le corps.
>
> Réplique inattendue. […] Cette personne insaisissable exigeait une délimitation ferme que sa diffusion dans le domaine socio-mythique empêchait. Boesoou, d'un mot, a défini le contour nouveau : un corps.[277]

Peut-être inattendue, cette réplique est néanmoins bienvenue pour le pasteur-ethnologue, puisqu'elle vient confirmer l'absence traditionnelle d'un socle physique sur lequel reposerait l'individuation psychique. Quoi qu'il en soit de l'interprétation finaliste de l'auteur, pour laquelle l'indigène est en attente d'une « délimitation ferme » de la personne[278], cette remarque vient à l'appui des raisonnements précédents : le corps n'est originairement qu'un support occasionnel pour une réalité spirituelle qui se détermine d'abord comme instauratrice de différences, de relations. On peut difficilement rassembler de manière aussi efficace les

---

[275] *Ibid*., p. 256

[276] L'expression est d'A. Bensa, *Chroniques Kanak, L'ethnologie en marche*, Paris, Ethnies, 1995, p. 152. Voici le passage où l'auteur identifie l'idéologie sous jacente à l'ethnologie missionnaire : « L'univers canaque est présenté par cette ethnologie missionnaire à travers la notion de « conscience mythique ». Les gens habités par cette soi-disant conscience mythique n'auraient pas conscience de leur corps, vivraient dans un état de fusion et de symbiose avec le monde naturel, confondraient la parole, l'action et l'être… L'ouvrage qui a le plus explicitement développé cette vision est *Do Kamo*, de Maurice Leenhardt. Reste alors, dans cette idéologie, à faire émerger l'individu de cette gangue mystique. »

[277] *Do Kamo*, p. 263.

[278] A. Bensa écrit encore : « Il s'agit pour Leenhardt de penser les Canaques comme des "primitifs" prédisposés par nature à recevoir le Christ, des gens qui ont connu Dieu mais qui l'ont oublié. Le missionnaire devra réveiller chez les païens, égarés mais pas foncièrement mauvais, une religiosité mal orientée, et les faire accéder au sens de la divinité en s'appuyant sur leur sens du divin. », *Chroniques Kanak*, p. 243.

problèmes liés à la prise en charge par l'anthropologie des relations non modernes à la nature – et en même temps, ces lignes font émerger un nouvel aspect de ces problèmes, qui est politique. En effet, Leenhardt se fait le dépositaire d'une tradition intellectuelle pour laquelle les formes les plus archaïques de la pensée manifestent une tendance à la continuité et à l'indistinction avec la nature. « Les actes de l'homme en leur aspect psychique ou psychologique sont des événements dans la nature »[279], écrit-il dans un ton très bergsonien, comme si la spécificité humaine ne s'était pas encore pleinement dégagée de la nature. Le langage manifeste aussi ce trait en restant toujours dans une dimension performative au sein de laquelle le mot, l'idée et la chose ne se distinguent jamais réellement, redoublant ainsi sur le plan du verbe l'union de l'esprit et de la nature[280]. En sortant du rationalisme projectif mis en place par l'école durkheimienne – et des impasses qu'il soulève – par la voie d'une description quasi phénoménologique du vécu mythique, Leenhardt n'échappe donc pas totalement aux paradoxes d'une anthropologie de la nature : comment décrire des formes d'expérience où le partage entre le naturel et le social n'intervient pas comme une ressource classificatoire disponible sans s'en remettre à l'image figée d'une indistinction primitive ?

L'apport essentiel de *Do Kamo* réside toutefois dans le fait que cet ouvrage approche à rebours les problèmes soulevés chez Durkheim et Mauss. À partir de la mise en avant des pratiques d'administration de l'esprit, que Mauss avait déplacé vers le domaine de l'échange à travers l'idée d'une agentivité des choses, Leenhardt a pu montrer que ces phénomènes trouvaient un prolongement essentiel dans les pratiques de construction du statut de personne. En somme, la prise en charge collective de la nature ne concerne pas seulement la constitution segmentaire de la société – les clans totémiques – et elle ne concerne pas plus exclusivement la question de la connaissance de l'univers ; dès lors que le statut des choses et des personnes sont conçus dans un même mouvement de pensée, alors c'est la qualification de la personne elle-même qui se trouve intimement liée aux modes d'appréhension de la nature. En d'autres termes, il est vrai, comme le suggéraient Durkheim et Mauss dès 1903, que le problème de la représentation « d'êtres et de phénomènes naturels »[281] relève d'un questionnement sociologique général, peut-être impossible à rabattre sur une gamme discontinue de domaines d'étude. C'est à tous ses niveaux et en tous ses aspects que la réalité collective problématise son rapport à l'extériorité naturelle, et le fait que cette interrogation, du moins sous cette forme, ait été différée par la tradition

[279] *Do Kamo*, p. 122.
[280] Voir par exemple *ibid*., p. 232-236, où Leenhardt s'appuie sur les recherches de Goldstein sur l'aphasie.
[281] Mauss, *Œuvres*, t. II, *op. cit.*, p. 90.

durkheimienne, n’enlève rien au fait qu’elle se soit souvent imposée, comme d’elle-même, dans la réflexion anthropologique.

4. L'hypothèse bergsonienne.

Il n'est évidemment pas question de revenir ici sur l'ensemble de la contribution bergsonienne à la philosophie de la nature, ni même de faire le bilan des emprunts et déplacements qui caractérisent son rapport à la pensée sociale[282]. C'est un point beaucoup plus restreint que l'on cherche à éclairer, et qui pourrait se formuler ainsi : que se passe-t-il quand la question des rapports collectifs à l'environnement naturel, et notamment la spiritualisation de la nature par laquelle passent bien souvent ces relations, est reprise sous la forme d'une problématisation de la nature elle-même ? La théorie sociale, dans la mesure où elle est traversée par un questionnement latent sur le statut de l'extériorité constituante, gagne-t-elle à renouer avec le point de vue englobant qui en philosophie est traditionnellement fourni par l'idée de nature ? L'intérêt que présente la pensée de Bergson est à cet égard double. D'une part, elle entretient avec la pensée sociale française une certaine familiarité : Bergson a lu Comte, Durkheim, mais aussi Lévy-Bruhl, et fait de ces derniers des acteurs tout à fait essentiels de sa réflexion dans *Les deux sources de la morale et de la religion*. D'autre part, et de manière paradoxale, il n'accepte jamais de concevoir le social comme un repère conceptuel (et historique) dominant, susceptible de faire graviter autour de lui les autres dimensions de la pensée : dans un geste qui caractérise peut-être à l'époque l'attitude philosophique en général par rapport celle de la sociologie, il considère encore la dynamique sociale comme le sous-produit de processus ontologiques premiers, et que justement il appelle en général « nature ». Bergson est donc dans une situation marginale par rapport à la tradition intellectuelle qui nous intéresse, mais c'est précisément cette situation qui le rend intéressant, puisqu'elle est susceptible d'éclairer à distance la fécondité conceptuelle qui est la sienne.

Dans le chapitre premier des *Deux sources*, Bergson semble d'abord adopter certains des principes fondamentaux de la pensée sociologique alors dominante en France : en affirmant que la société est « immanente à chacun de ses membres »[283], il fait sienne une conception forte de l'intégration sociale de l'individu ; et en accordant une grande importance au couple notionnel de l'interdit et de l'obligation, il reconnaît également le social comme un

[282] Pour un bilan sur ce second point, voir F. Keck, « Bergson et l'anthropologie. Le problème de l'humanité dans *Les deux sources de la morale et de la religion* », in F. Worms (dir.), *Annales bergsoniennes, vol. 1, Bergson dans le siècle*, Paris, PUF, 2002. Sur le rapport à Durkheim plus spécialement, voir J. Vialatoux, *De Durkheim à Bergson*, Paris, Bloud & Gay, 1939.
[283] *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 2000, p. 3.

ordre de détermination analytiquement indépendant et faisant force de loi. Bergson penche toutefois vers une conception littérale du « naturalisme » sociologique en cherchant par la suite à combler l'espace qui se creuse nécessairement entre l'ordre des causes naturelles et celui des loi sociales, c'est-à-dire apparemment artificielles : il ne se contente donc pas d'annoncer, comme le font Durkheim et Mauss, que le social n'est pas « un empire dans un empire », mais il se met en quête d'une théorie capable de rendre compte de cette articulation. Ainsi la raison investie par les acteurs sociaux pour entretenir l'équilibre collectif doit-elle être une raison seconde, un ordre de justification dérivé d'un domaine de nécessité plus fondamental échappant fatalement aux consciences comme à l'analyse sociologique, et que seule la philosophie peut reconquérir. Or cette solution de continuité entre nature et société, c'est à ses yeux dans la religion qu'il faut la chercher, et non pas dans une sociologie ou une anthropologie religieuse, mais dans une philosophie de l'efficacité religieuse[284] : chez Bergson, la religion n'est donc pas une simple institution sociale, ni même une institution élémentaire, elle est ce qui ancre directement le social dans la nature dès lors qu'elle fait l'objet d'une investigation philosophique.

Mais la pensée de Bergson ne s'attache pas seulement à renouer abstraitement les liens entre un fonds naturel productif et des artifices sociaux qui bourgeonnent à partir de lui : il considère en effet que certaines formes sociales témoignent d'une grande proximité à la nature, ce qui fait d'elles des terrains privilégiés pour voir à l'œuvre ce principe de continuité qu'est la religion. La théorie philosophique du social « naturalisé » est donc également une théorie des rapports collectifs à la nature, dans la mesure où le déploiement d'une nature-principe sous l'espèce du social ne se voit nulle part mieux que dans des conditions où le social est censé se vivre en continuité avec une nature-extériorité. Voici le passage où se joue cette superposition :

> Plus une société est voisine de la nature, plus large y est la part de l'accident et de l'incohérent. Or rencontre chez les primitifs beaucoup d'interdictions et de prescriptions qui s'expliquent par de vagues associations d'idées, par la superstition, par l'automatisme. Elles ne sont pas inutiles, puisque l'obéissance de tous à des règles, même absurdes, assure à la société une cohésion plus grande. Mais l'utilité de la règle lui vient alors uniquement par ricochet, du fait qu'on se soumet à elle. Des prescriptions ou des interdictions qui valent par elles-mêmes sont celles qui visent positivement la conservation ou le bien-être de la société. C'est à la longue, sans doute, qu'elles se sont détachées des autres pour leur survivre. Les exigences sociales se sont alors coordonnées entre elles et subordonnées à des principes. Mais peu importe. La logique pénètre bien les sociétés actuelles, et celui-là même qui ne

[284] *Ibid*., p. 6 : « La religion achève donc de combler à nos yeux l'intervalle, déjà rétréci par les habitudes du sens commun, entre un commandement de la société et une loi de la nature. »

> raisonne pas sa conduite vivra, s'il se conforme à ces principes, raisonnablement.[285]

L'essentiel des développements contenus dans le chapitre sur « La religion statique », ou du moins ceux qui nous concernent ici, sont contenus en germe dans ce passage très dense. En quelque sorte, Bergson y décrit le fonctionnement d'une société « sortie de l'œuf », c'est-à-dire qui se trouve confrontée à une nature hostile et « incohérente », pour reprendre son terme, mais à laquelle elle est contrainte de faire face avec ses instruments intellectuels natifs. La suite du texte le confirme : Bergson songe ici à toutes ces croyances irrationnelles que les sociétés dites primitives cultivent à propos de la nature[286], que les voyageurs et ethnologues rapportent, et où elles tirent l'essentiel de leur prescriptions et interdictions. Animisme, fétichisme, totémisme, toutes les religions « naturelles » que Bergson a pu rencontrer dans ses lectures ont cela de commun qu'elles transcendent leur apparente absurdité de contenu en remplissant la fonction essentielle de la règle, à savoir « assure[r] à la société une cohésion plus grande ». Fondées sur de fausses conceptions de la nature, ces principes religieux n'en sont pas moins des règles sociale valides et efficaces, puisqu'ils maintiennent l'unité de la nature, autrement dit sa « conservation ». Faute de s'appuyer sur une conformité scientifique ou philosophique, à la nature elle-même, ces règles permettent au moins une conformité sociale qui, si elle n'est pas totalement rationnelle, est au moins « raisonnable »[287].

Les rapports collectifs à la nature satisfont donc à une logique surplombante qui informe la structure des sociétés et la mentalité de ses acteurs sans y apparaître telle quelle, et dont la lisibilité tient à deux éléments : d'une part, la nature est réputée avoir une « intention »[288] à partir de laquelle s'ordonne l'ensemble des phénomènes, et d'autre part, le philosophe est censé être capable de pénétrer cette intention pour y rapporter le contenu de son expérience[289]. C'est ensuite autour de la notion de fabulation, ou de fiction, que les

---

[285] *Les deux sources*, p. 18.

[286] On pourra à cet égard rappeler les premières lignes du second chapitre : « Le spectacle de ce que furent les religions, et de ce que certaines sont encore, est bien humiliant pour l'intelligence humaine. Quel tissu d'aberrations ! L'expérience a beau dire « c'est faux » et le raisonnement « c'est absurde », l'humanité ne s'en cramponne que davantage à l'absurdité et à l'erreur. Encore si elle s'en tenait là ! Mais on a vu la religion prescrire l'immoralité, imposer des crimes. Plus elle est grossière, plus elle tient matériellement de place dans la vie d'un peuple. », p. 105.

[287] Ce moment de la pensée bergsonienne est l'un de ceux où l'influence de Comte est la plus visible. L'idée selon laquelle la cohésion sociale est prioritaire sur le contenu des représentations est en effet une des idées centrales du *Cours*, comme on l'a vu plus haut.

[288] *Ibid*., p. 21, puis p. 114, où Bergson précise l'emploi de ce terme. Il s'agit en effet d'une « métaphore » commode, qui permet de dire l'orientation fondamentale des phénomènes naturels, ou leur téléologie immanente, sans toutefois qu'un véritable projet ne lui attribué.

[289] L'écart qui se creuse entre Bergson et la sociologie concerne donc peut-être moins les thèses défendues que le mode de connaissance recherché : alors qu'il fait crédit à Durkheim d'une juste analyse des représentations collectives, Bergson considère qu'il prend le relais là où s'arrête la sociologie, c'est-à-dire en posant la question du « pourquoi ». Voir *ibid*., p. 107-108.

croyances irrationnelles des primitifs vont pouvoir être ramenées dans le droit chemin d'une intention naturelle : l'uniformité de la nature va pouvoir être sauvée, non pas en dépit de ce qui pourrait sembler la condamner, mais au contraire à partir de cette menace apparente. En effet, c'est cette notion, ou plus exactement cette faculté de l'esprit humain, qui permet de combler le fossé entre le pouvoir dissolvant de la raison humaine et l'exigence d'unité de la nature[290]. On est ici pris de vertige : la nature invente dans le même temps la raison et son contre poison, c'est-à-dire le dispositif qui permet d'en limiter les effets avant que son déploiement ne soit parfaitement ajusté aux exigences sociales ; ainsi elle se contredit elle-même et trouve le moyen de suppléer à cette contradiction en dupant une partie d'elle-même : la religion est « une réaction défensive de la nature contre l'intelligence »[291], pourtant elle-même naturelle, quoiqu'en un sens différent. Sans doute y a-t-il dans cette séquence argumentative une tonalité rousseauiste : la nature s'exprime sur un mode fondamentalement paradoxal, et c'est toute sa grandeur que d'offrir à l'homme l'occasion de faire preuve de ses caractères propres, qui sont en même temps un hommage qui lui est rendu. Mais l'essentiel pour nous est ici que, à travers cette mise en place conceptuelle, l'ensemble des croyances irrationnelles primitives trouve une explication : en attribuant à la nature ou à certains de ses éléments une âme, un pouvoir actif, ou comme il le dit une « personnalité fragmentaire »[292], les hommes se contraignent à vivre selon des règles qui les tiennent réunis, et qui ne les tiennent réunis que parce qu'elles les associent à la nature extérieure.

Puisque la nature n'a pas pourvu à la satisfaction de ses propres fins sur le mode de l'instinct – mécanisme réservé à l'animal[293] – elle doit récupérer sa propre cohésion sur un autre plan, celui de la croyance et de la religion. Esprits animaux, filiations totémiques, identifications morales, etc., tous ces phénomènes traditionnellement rapportés par l'ethnologie viennent donc s'inscrire dans un schéma évolutif qui fournit en quelque sorte une sur-rationalité aux faits sociaux : ceux-ci ne manifestant que déraison et aberration, leur sens

---

[290] Voici comment Bergson met en place ce rapport : « Or, qu'eût fait la nature, après avoir créé des êtres intelligents, si elle avait voulu parer à certains dangers de l'activité intellectuelle sans compromettre l'avenir de l'intelligence ? L'observation nous fournit la réponse. […] Une fiction, si l'image est vive et obsédante, pourra précisément imiter la perception et, par là, empêcher ou modifier l'action. Une expérience systématiquement fausse, se dressant devant l'intelligence, pourra l'arrêter au moment où elle irait trop loin dans les conséquences qu'elle tire de l'expérience vraie. Ainsi aurait donc procédé la nature. », *ibid*., p. 112-113.

[291] *Ibid*., p. 128. Cette formule n'est que la reprise de l'énoncé canonique présenté plus haut : « Envisagée de ce premier point de vue, la religion est donc une réaction défensive de la nature contre la pouvoir dissolvant de l'intelligence. », p. 127. On pourra remarquer que Bergson nous donne ici un exemple particulièrement parlant du statut philosophique que nous avons préalablement reconnu à l'idée de nature, à savoir de rendre possible des contradictions et des paradoxes.

[292] *Ibid*., p. 130-131.

[293] Voir *ibid*., p. 125 : « Pour assurer à ces groupements la cohésion voulue, la nature disposerait d'un moyen bien simple : elle n'aurait qu'à doter l'homme d'instincts appropriés. Ainsi fit-elle pour la riche et pour la fourmilière. Son succès fut d'ailleurs complet : les individus ne vivent ici que pour la communauté. »

doit être recherché au delà d'eux-mêmes, sous la forme d'une problématisation interne de la nature. Et c'est là le point qu'il fallait identifier. Quasiment arrivé à la fin de son exposition sur la religion statique, Bergson écrit :

> Partant d'une nécessité biologique, nous cherchons dans l'être vivant le besoin qui y correspond. Si ce besoin ne crée pas un instinct réel et agissant, il suscite, par l'intermédiaire de ce qu'on pourrait appeler un instinct virtuel ou latent, une représentation imaginative qui détermine la conduite comme eût fait l'instinct. À la base du totémisme serait une représentation de ce genre.[294]

Le totémisme, et avec lui d'autres institutions dites primitives du même type, apparaît au terme du raisonnement comme une simple phase évolutive, qui se caractérise par une solidarité des humains avec la nature. Chez Bergson comme dans l'école durkheimienne de sociologie et d'anthropologie, le social exprime donc malgré lui sa dépendance à l'égard de l'extériorité naturelle ; et chez le premier comme chez les seconds, cette solidarité n'est que la préparation d'un mode d'articulation plus satisfaisant, placé sous l'égide de la science et de la philosophie, que l'on peut appeler modernité. Autrement dit, Bergson appartient à la séquence historique et problématique que l'on cherche ici à éclaircir, car il identifie clairement le problème soulevé par les conceptions « non conventionnelles » – du moins de notre point de vue – de la nature. Seulement, il refuse de concevoir ces éléments d'observation comme l'occasion d'une problématisation du social comme tel : les diverses expressions de la vie collective sont toujours en situation intermédiaire par rapport à un fonds ontologique premier et sa propre réalisation téléologique.

Cette façon de voir a ses raisons, y compris de notre point de vue : devant les difficultés que soulève l'identification des faits sociaux comme des réalités bien découpées, et bien séparées de la nature, l'idée d'en revenir à la nature comme phénomène englobant et donc comme repère théorique mieux assuré a de quoi convaincre. Mais c'est aussi une manière de renoncer à l'ambition propre de la raison sociologique et anthropologique : la nécessité matérielle et symbolique que rencontrent les sociétés humaines et qui consiste à s'inscrire dans un milieu qu'elle ne sont pas, mais où se joue une partie de leur production et de leur reproduction, cette nécessité a d'abord été conçue comme un fait social. Autrement dit, en dépit du trouble catégoriel ainsi créé, c'est l'organisation des humains en communautés qui représente le point d'appui et l'objet de perplexité pour la pensée. Bergson constitue donc l'exemple saillant, et peut-être même le seul cas de ce type, d'une démarche intellectuelle qui épouse un temps les préoccupations anthropologiques de son temps pour imposer ensuite un domaine de problématisation radicalement étranger à ce type d'enquête.

---

[294] *Ibid*., p. 195.

Et c'est pour cette raison que nous avons brièvement reconstitué son argument : pour montrer la spécificité du problème sociologique et anthropologique du rapport collectif à la nature, qui ne se réduit pas à un sous produit d'une philosophie de la nature de facture classique, quoique informée par des lectures ethnologiques.

* * *

Nous clôturons ici la séquence dédiée à l'anthropologie de Durkheim et à ses contrecoups sur la pensée sociale française. L'enjeu principal aura été de circonscrire l'espace problématique sur lequel se déploie la question des relations collectives à l'environnement naturel. À cet égard, et sans prétendre à un effet de révélation théorique, il faut bien reconnaître que ce problème apparemment mineur prend une ampleur conceptuelle saisissante, puisque l'ensemble ou presque des questions débattues par la théorie sociale s'y trouvent impliquées. L'organisation sociale, les représentations collectives, le statut de la personne, la morphologie sociale, mais aussi le statut réflexif de la rationalité sociologique et ethnologique, la plupart des grands chapitres de la science sociale sont susceptibles d'être relus à partir de cette question, qui en outre incite à ne pas les tenir pour indépendants les uns des autres. Toutefois, le moins que l'on puisse dire est qu'en dépit d'un accord assez large sur les standards de rationalité dans l'analyse sociologique, aucune théorie explicite ne se dégage quant à la prise en charge de ce que nous avons appelé la dépendance matérielle et symbolique du social à l'égard de la nature – ou plus exactement de « sa » nature. Plus encore, la mise à l'épreuve du modèle d'intelligibilité dominant à travers les cas de la Chine et de la Grèce classiques, mais aussi de la Mélanésie, est de nature à rendre sceptique quand à une synthèse théorique définitive, et surtout si celle-ci provient de la philosophie. Autant dire que le problème n'est pas clos, et que la question des relations collectives à la nature promet encore une belle résistance à la pensée sociale à l'heure où ses modèles théoriques connaissent de profonds bouleversements.

Seconde partie :

Catégories de pensée et formes de la pratique

L'accès collectif à la nature autour du moment structural de l'anthropologie

Introduction.

On commence à pouvoir appréhender comme des événements historiques à part entière les transformations qui ont affecté le champ des sciences humaines au milieu du XX^{e} siècle. Et quand on cherche à les caractériser avec la distance qui convient, c'est certainement la tentative consistant à rassembler l'analyse des phénomènes sociaux sous l'intelligence de la notion de signe qui ressort le plus souvent comme centre de gravité théorique de ce moment historique[295]. Et précisément parce que nous en sommes désormais sortis, ce moment semble parfois se présenter avec une harmonie interne idéale, où chaque branche d'une sémiologie générale naissante explorait les diverses manifestations d'un symbolisme omniprésent, dont la cohérence n'était pas en doute. En s'affiliant sous l'impulsion de Lévi-Strauss à cette « science de la vie des signes au sein de la vie sociale » dont Saussure avait formé le projet, l'anthropologie sociale – alors rebaptisée « anthropologie structurale » – semble elle aussi s'inscrire dans ce projet global. Et pourtant, rien dans l'œuvre de Lévi-Strauss n'autorise à rêver un déploiement tranquille du modèle sémiotique et structural en anthropologie. Parce qu'elle entretient avec le modèle linguistique initial des relations souvent problématiques[296], et peut-être plus encore parce que la culture ethnologique du comparatisme l'amène justement à naviguer *entre* les codes[297] plutôt qu'à n'en explorer qu'un, l'anthropologie structurale n'est en aucun cas le simple chapitre d'une entreprise intellectuelle plus vaste consacrée aux formes et usages du symbolisme.

Un autre aspect de la spécificité anthropologique au regard de ce moment de l'histoire des sciences sociales est sans doute que, dans un contexte où le règne du sens était affirmé dans son autonomie la plus franche, cette discipline ne peut faire autrement que de laisser entrer un peu de naturel dans le social. Mais dans quelle mesure ? Sans pour autant se tourner vers un naturalisme fondateur, l'anthropologie structurale a conservé de son ancrage théorique durkheimien, mais pas seulement, une attention pour le rapport collectif à l'extériorité naturelle : dans le cadre de cette discipline, l'adhésion au projet d'autonomisation épistémologique de l'analyse des formations symboliques ne correspond

[295] Pour une présentation générale du structuralisme comme phénomène marquant de l'histoire intellectuelle française, voir F. Dosse, *Histoire du structuralisme*, 2 vol., Paris, La Découverte, 1991-1992, et notamment le premier volume, « Le champ du signe, 1945-1966 ».

[296] Voir sur ce point l'article de J. Benoist, « Le « dernier pas » du structuralisme : Lévi-Strauss et le dépassement du modèle linguistique », *Philosophie*, n°98, été 2008, sur lequel nous aurons à revenir.

[297] Voir sur ce point la thèse de G. Salmon, *Logique concrète et transformations dans l'anthropologie structurale de C. Lévi-Strauss*, Thèse de l'Université Paris I Panthéon-Sorbonne, Paris, 2009. Nous sommes tout au long de ce chapitre redevable de la lecture à la fois rigoureuse et novatrice que propose l'auteur de la pensée de Lévi-Strauss.

jamais à l'abandon du non-humain comme domaine non pertinent pour l'enquête scientifique. Plus radicalement, une des idées présentes tout au long de l'œuvre de Lévi-Strauss fait des systèmes symboliques des ordres résolument tournés vers l'extériorité naturelle, comme si la machine symbolique ne fonctionnait que dans ce rapport. L'image désormais dominante de l'anthropologie structurale exprime en partie cette difficulté éprouvée par cette discipline en général, et cette démarche en particulier, à n'être qu'une science de la culture, ou prioritairement une science de la culture. En effet, Lévi-Strauss est aujourd'hui pour beaucoup le penseur des « relations entre nature et culture », ou plus exactement, du « passage » de l'une à l'autre[298]. Mais si cette image ne trahit pas totalement son œuvre, elle n'en rend compte qu'imparfaitement, comme le souligne ce jugement beaucoup plus juste et mesuré que propose un de ses lecteurs les plus attentifs :

> Le problème de la tension entre la nature et la culture n'est pas seulement au cœur de l'anthropologie structurale, il est bien ce qui définit, aux yeux de son fondateur, le domaine dont l'ethnologie s'occupe et grâce auquel on peut prétendre à une autonomie au sein des autres sciences de l'homme. Pourtant, le statut de cette paire conceptuelle n'est pas facile à cerner chez Lévi-Strauss : tout à la fois outil analytique, scène philosophique des commencements et antinomie à dépasser, elle est investie par lui d'une pluralité de significations, parfois contradictoires, qui rendent son emploi hautement productif et son interprétation malaisée.[299]

Il faut retenir deux aspects de ce propos. D'une part, conformément à une idée que l'on a déjà pu avancer concernant la génération précédente, l'anthropologie structurale n'a pas pour simple « objet » la tension entre nature et culture : bien plus radicalement, elle s'installe comme mode de connaissance là même où nature et société entrent en contact, voire, pour anticiper une idée qui s'amorce dans l'analyse des mythes amazoniens et qui sera développée par ses successeurs, perdent une partie de leur pouvoir distinctif. D'autre part, la variété des acceptions que connaît ce couple dans l'œuvre de Lévi-Strauss interdit d'y voir les bornes délimitant un champ d'enquête uniforme. Pas plus que d'autres théoriciens, Lévi-Strauss ne parvient à se rendre parfaitement maître de ces coordonnées théoriques éminemment instables et plurivoques ; mais le profit intellectuel qu'il en tire provient peut-être précisément du fait qu'il n'a pas cherché à imposer une acception monolithique d'un couple dont tout l'intérêt est lié à cette complexité.

Un bref passage de *La pensée sauvage* nous aidera à prendre nos repères dans ces questions :

---

[298] Témoigne de cela la récente édition des premiers chapitres des *Structures élémentaires de la parenté* sous le titre *Nature, culture et société*, Paris, GF-Flammarion, 2008.
[299] P. Descola, « Les deux natures de Claude Lévi-Strauss », in *Claude Lévi-Strauss*, M. Izard (dir.), Paris, L'Herne, 2004, p. 296.

> En premier lieu, les conditions naturelles ne sont pas subies. Qui plus est, elles n'ont pas d'existence propre, car elles sont fonction des techniques et du genre de vie de la population qui les définit et qui leur donne un sens, en les exploitant dans une direction déterminée. La nature n'est pas contradictoire en soi ; elle peut l'être seulement dans les termes de l'activité humaine particulière qui s'y inscrit ; et les propriétés du milieu acquièrent des significations différentes, selon la forme historique et technique qu'y prend tel ou tel genre d'activité. D'autre part, et même promus à ce niveau humain qui peut seul leur conférer l'intelligibilité, les rapports de l'homme avec le milieu naturel jouent le rôle d'objets de pensée : l'homme ne les perçoit pas passivement, il les triture après les avoir réduits en concepts, pour en dégager un système qui n'est jamais prédéterminé : à supposer que la situation soit la même, elle se prête toujours à plusieurs systématisations possibles.[300]

Le genre de difficultés auxquelles on s'expose en cherchant à comprendre le statut du couple nature/culture chez Lévi-Strauss est ici parfaitement illustré et synthétisé. Dans un premier temps, c'est un appel à la méfiance que l'on peut lire : toute approche purement causale des relations entre l'ordre de la nature et celui de la culture sera insuffisant. Les déterminations naturelles pesant sur le social sont elles-mêmes médiatisées par le système culturel à partir duquel elles sont reçues, et donc en un sens sélectionnées. Et Lévi-Strauss ne le dit pas ici, mais la réciproque doit également être admise : les « effets » de l'inscription humaine dans la nature dépendent en retour des possibilités et impossibilités écologiques du milieu en question. Mais le problème subit dans un second mouvement une élévation au carré : non seulement il n'y a pas de causalité directe entre nature et culture, mais les relations qui se nouent entre ces deux ordres provisionnels de réalité reçoivent elles-mêmes « le rôle d'objets de pensée ». Autrement dit, ce qui se passe entre une communauté humaine et son environnement extérieur n'est pas un processus aveugle et invisible, distribuant à chaque partie un rôle fixe. La médiation entre les deux pôles est saisie par les groupes humains comme un problème dont ils doivent s'acquitter pour exister véritablement. Or c'est cette élévation au carré du problème qui fait des relations entre nature et société un domaine d'enquête si riche, et si rétif aux réductions – et c'est l'analyse des enjeux qu'elle soulève qui fait le profit distinctif de Lévi-Strauss par rapport aux tentatives précédentes. De notre point de vue, la conséquence principale de cette mise en place du problème est que, en dépit d'un accord fondamental sur la possibilité d'un science des significations, l'anthropologie n'a jamais pu se réaliser comme science « pure » des arrangements symboliques. Puisque ces derniers ont vocation à piloter l'inscription toute matérielle d'une communauté humaine dans son milieu, et puisque le fait même de cette inscription y est

[300] *PS*, p. 125.

questionné, l'anthropologie structurale déborde immédiatement les limites du cadre qu'elle se donne.

Or ces difficultés de la démarche structurale de Lévi-Strauss face au problème de la nature se trouvent en quelque sorte confirmées au-delà d'elles-mêmes. En effet, concurremment à son déploiement, mais également sous la forme d'une postérité de sa méthode, l'analyse des bases matérielles de la culture a rencontré des difficultés symétriques. Sans avoir à reprendre l'idée caricaturale d'une coupure parfaite entre le symbolique et le matériel, on peut concevoir comme un profit théorique marginal du « moment » structural la possibilité d'une science elle aussi autonome de la dimension matérielle du social. L'héritage conjoint de la tradition de morphologie sociale et de la philosophie marxienne a permis de faire apparaître un champ de recherches apparemment autonome et légitime, et qui en outre a profité de l'effet de libération produit par l'autonomisation de l'enquête sur le symbolique. Mais pas plus que l'idéalisme symboliste ne s'est pleinement réalisé, la perspective inverse sur le social n'a jamais laissé libre cours à un matérialisme achevé[301]. Et c'est précisément cette complémentarité des tensions, de part et d'autre du champ des sciences sociales, qui nous autorise à concevoir le sens philosophique de ce massif théorique – qui rassemble une certaine géographie humaine, l'Ecole des Annales, puis l'anthropologie économique – en regard d'une lecture préalable de Lévi-Strauss. Pour reprendre les termes d'un des principaux protagonistes de cette aventure intellectuelle, le décollement de l'idéel et du matériel[302] ne s'est jamais effectué, et la raison en est certainement le caractère indécidable du couple conceptuel sur lequel repose à la fois la distribution des domaines d'enquête, et la configuration interne de chacun d'entre eux, à savoir l'opposition entre le naturel et le social.

[301] Ce constat ne vaut, rappelons le, que pour le contexte français. L'anthropologie américaine, elle, a laissé libre champ à des approches résolument matérialistes, au sens le plus ferme du terme, sous la forme d'un renouveau du fonctionnalisme. Nous reviendrons plus loin sur ce point.
[302] M. Godelier, *L'idéel et la matériel, Pensée, économies, sociétés*, Paris, Fayard, 1989.

Chapitre 3.

La nature dans un monde de signes

Problèmes et usages de l'idée de nature dans l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss

Introduction

L'œuvre de Claude Lévi-Strauss, puisqu'il s'agit bien dans son cas d'une œuvre, oppose à l'analyse des difficultés considérables, auxquelles de nombreux commentateurs se sont déjà confrontés. Les raisons en sont nombreuses, mais il semble qu'elles concernent toutes directement ou indirectement le style propre de sa pensée. En effet, tout en proposant un dispositif analytique très riche, et dont la rigueur interne n'est évidemment pas à remettre en question, il n'a pas cherché à déployer ce dispositif de manière autonome, comme un système conceptuel susceptible de faire l'objet d'une exposition philosophique. Chacun des moments de sa pensée apparaît comme une réponse à des enjeux empiriques locaux, et si tous peuvent être rassemblés dans une méthode cohérente, plutôt qu'un système à proprement parler, cette totalité n'a de sens que du point de vue des éléments qu'elle permet d'éclairer. Autrement dit, on aurait tort d'exiger de la part de Lévi-Strauss une cartographie définitive de sa pensée, tout simplement parce que ce n'est pas sur ce plan, ou du moins pas sous sa forme autonome classique que la philosophie est entrainée à identifier, que son potentiel se dévoile : Lévi-Strauss n'est donc pas un philosophe, et ce n'est pas comme tel qu'il faut chercher à le lire pour en dégager l'intérêt théorique.

Ces questions sont en quelque sorte redoublées à propos de son usage de l'idée de nature : si cet élément intellectuel de la tradition occidentale est à peine un concept, tant ses usages et ses significations sont nombreux, il n'en va pas autrement chez Lévi-Strauss. Des *Structures élémentaires de la parenté* aux derniers textes sur les mythologies, la nature est partout présente dans son œuvre, mais sous des formes bien différentes. Si nous avons laissé de côté dans les pages qui suivent la question du dualisme du naturel et du social tel qu'il apparaît dans la première œuvre majeure du fondateur de l'anthropologie structurale, c'est pour mieux se focaliser, comme on l'a déjà fait auparavant, sur la question du rapport à la nature comme monde extérieur, autrement dit, la question de la connaissance, de la transformation et de l'inscription collective dans un milieu. Ce sous problème, si l'on veut, apparaît déjà lui-même selon différents aspects, et notamment à travers les questions successives des classifications et des mythes, qui structurent le chapitre à venir. Dans les deux cas, il s'agit certes d'une nature traduite en éléments symboliques, mais tout l'intérêt de la contribution de Lévi-Strauss à ce problème tient au fait que, derrière cette nature symbolique, se trouve l'univers dans lequel se déploie la vie sociale elle-même, et en tous ses aspects.

1. De la référence à l'analogie.

Le moyen le plus commode pour entrer dans l'œuvre riche et complexe de Lévi-Strauss est peut-être de se confronter immédiatement avec les pages où le problème des relations entre les groupes humains et leur milieu naturel est posé le plus directement, c'est-à-dire les chapitres introductifs du *Totémisme aujourd'hui*. Ajoutons à l'abord de cet ouvrage qu'à nos yeux, il ne peut pas être anodin que, interrogeant la « place » du social dans un ordre de réalité plus large, ou plus exactement l'idée que se fait tel ou tel groupe social de cette place, ce livre soit en même temps celui où Lévi-Strauss règle ses comptes, comme il ne l'avait jamais fait auparavant et comme il ne le fera que rarement par la suite, avec l'histoire de sa discipline. Si nous mettons entre guillemets ce terme de « place », c'est précisément parce que le geste théorique de Lévi-Strauss consiste en bonne partie à prendre ses distances avec toute une tradition – qui semble en réalité se confondre avec l'anthropologie elle-même – pour laquelle ce qui est à interroger est précisément ce qui caractérise le type de relation entre humains et non-humains que les sociétés dites primitives donnent à voir. Ce qui, pour Lévi-Strauss, définit le totémisme comme une illusion, c'est avant tout le projet d'ensemble que cette catégorie était censée soutenir, et qui consistait en une enquête sur les formes de représentation de la nature, sur les raisons dernières expliquant la proximité plus grande des primitifs avec elle, voire l'état d'indistinction totale régnant dans la pensée sauvage. Ainsi, la position initiale de Lévi-Strauss sur ce problème se présente en même temps comme un geste critique par rapport à l'histoire de sa discipline et comme une déclaration de méfiance à l'égard d'une enquête sur les rapports collectifs à la nature – du moins en apparence.

L'ironie avec laquelle Lévi-Strauss se démarque de ce type de projet, et partant avec l'idée même du totémisme comme « espèce » sociologique légitime, ressort à de nombreuses reprises dans *Le totémisme aujourd'hui*, et notamment – outre le titre de l'ouvrage lui-même – dans cette définition, donnée en introduction :

> La notion de totémisme pouvait aider à distinguer les sociétés […] en les classant en fonction de leur attitude *vis-à-vis* de la nature, telle qu'elle s'exprime par la place assignée à l'homme dans la série animale, et par la connaissance, ou l'ignorance supposée du mécanisme de procréation. [303]

C'est évidemment dans le fait de souligner l'expression *vis-à-vis* que réside l'ironie : ce qui se cache derrière ce type de démarche, c'est l'idée selon laquelle les relations

[303] *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, PUF, 1962, p. 7. C'est l'auteur qui souligne.

concrètes qui articulent ces sociétés à leur environnement extérieur expriment une philosophie naturelle, voire une métaphysique implicite, dont la différence essentielle avec notre propre système de représentations consiste en cela qu'elle attribuerait certaines propriétés, certaines qualités, en partage à l'homme comme à la nature. Ce serait ainsi dans le face à face direct de deux sphères de réalité prises comme des totalités à la fois insécables en elles-mêmes, et *a priori* distinctes, que se construirait un ensemble de savoirs sociaux « au sujet » de la nature, prenant cette extériorité générique comme une référence spontanée pour la connaissance. De ce paradigme classique de l'anthropologie, et notamment de l'anthropologie religieuse, où nous avons voulu voir l'intuition selon laquelle le partage entre nature et société n'était jamais gagné d'avance, Lévi-Strauss voit avant tout

> la projection hors de notre univers, et comme par un exorcisme, d'attitudes mentales incompatibles avec l'exigence d'une discontinuité entre l'homme et la nature, que la pensée chrétienne tenait pour essentielle.[304]

Prendre au sérieux la possibilité d'une continuité d'essence entre l'homme et la nature, c'est-à-dire situer le problème anthropologique au niveau du « contact » intellectuel ou affectif entre réalités hétérogènes, c'est donc pour Lévi-Strauss risquer une contrepartie qu'il juge fatale à la démarche ethnologique elle-même, et qui consiste à construire l'altérité de l'autre comme un pur contre-modèle, comme l'image inversée d'une relation au monde qu'on croit être la nôtre. Ce « parti de la nature »[305], au sein duquel l'anthropologie classique a tenté de rassembler les pensées non modernes, ne fait au bout du compte que dévoiler l'*a priori* conceptuel de l'anthropologie elle-même, c'est-à-dire, par un contrecoup du geste classificatoire que Lévi-Strauss a par ailleurs bien décrit, catégoriser les choses, c'est rentrer soi-même dans une classe.

Le modèle théorique général contre lequel s'élève Lévi-Strauss peut donc être identifié comme celui de la référence. Les croyances totémiques, interprétées dans un sens référentiel, consistent ainsi en un ensemble d'énoncés socialement construits et formulés à propos de la nature, des énoncés qui visent à la caractériser : on prend donc ici ce terme au sens que lui donne la linguistique, c'est-à-dire comme outil de désignation du monde extérieur à travers la langue. Que ces énoncés soient interprétés comme des erreurs logiques, de la part de l'école britannique, ou comme le produit d'une nécessité interne à la dynamique sociale, chez les durkheimiens, cela est d'une importance secondaire au regard de la forme générale du problème, car dans un cas comme dans l'autre, c'est à la relation entre les noms totémiques et les réalités extérieures qu'ils désignent que l'on s'intéresse. Et

---

[304] *Ibid*., p. 8.
[305] *Ibid*., p. 7. Lévi-Strauss met l'expression entre guillemets.

c'est sans doute la généralité de ce modèle refusé qui permet à Lévi-Strauss de construire une reformulation critique unitaire du problème totémique, alors même que celui-ci avait déjà trouvé avant son intervention une grande variété de solutions possibles. En somme, il ne refuse pas tant les réponses une à une que la formulation même du problème, dont l'unité par delà les différences l'autorise à parler d'un « problème totémique », et à le traiter comme tel. Dans la perspective qui est la nôtre, on ne saurait trop insister sur le fait que l'originalité fondamentale de la démarche lévi-straussienne réside dans la mise à distance d'une histoire de l'anthropologie qu'il estime saturée par cet obstacle épistémologique consistant à analyser les croyances totémiques comme des énoncés au sujet de la nature, ou si on se place dans le domaine de la pratique, comme un ensemble de rites directement adressés à cette extériorité naturelle. La consistance théorique intrinsèque de l'opération visant à faire basculer l'axe problématique du totémisme d'une orientation verticale, ou référentielle, à une orientation horizontale, c'est-à-dire analogique ou structurale, ne ressort véritablement que si l'on identifie ce qui est mis à l'écart à travers elle. Et en l'occurrence, ce n'est rien moins que la forme même d'une large part de l'interrogation anthropologique : l'adieu au totémisme signe en même temps l'adieu à la priorité théorique accordée aux « conceptions », ou aux « représentations » de la nature chez les primitifs. Au nombre des choses que l'anthropologie structurale n'est pas, il faut ranger cela : elle tourne résolument le dos à tout ce qui se passe entre un groupe humain donné et son milieu naturel, au sens le plus ordinaire que l'on puisse donner à cette formule. Du moins est-ce ainsi que le projet intellectuel, qui se traduira dans *Le totémisme aujourd'hui* et surtout dans *La pensée sauvage*, est initialement formulé.

En entrant plus en détail dans l'argumentation du *Totémisme aujourd'hui*, on s'apercevra que la mise hors jeu du problème référentiel est répétée en chacun de ses points d'articulation. Dans un premier temps, en effet, Lévi-Strauss va chercher chez quelques précurseurs exemplaires l'intuition inachevée du faux problème qui menaçait toute enquête sur le totémisme, ou comme il l'écrit, « les signes annonciateurs de la ruine »[306]. Au plus fort de la vogue du totémisme, Goldenweiser et Rivers, de part et d'autre de l'Atlantique et à quelques année d'écart seulement, menaçaient déjà le caractère substantiel de la notion en y voyant « la coalescence de trois éléments »[307] dont la superposition pose problème. Malgré les différences existant entre ces deux stratégies de « désintégration »[308], on ne peut

[306] *Ibid*., p. 9.
[307] *Ibid*., p. 15.
[308] *Ibid*., p. 15. Voici la tripartition produite selon Lévi-Strauss par Goldenweiser dans « Totemism, an analytical study », *Journal of American Folklore*, vol. XXIII, 1910 : « L'organisation clanique, l'attribution aux clans de noms ou d'emblèmes animaux et végétaux, et la croyance en une parenté entre le clan et son totem » ; et voici celle proposée par Rivers, toujours selon Lévi-Strauss, dans *The History of Melanesian Society*, Cambridge,

que remarquer que, d'un côté comme de l'autre, c'est la mise en adéquation d'une structuration sociale basée sur le clan avec une « croyance », ou un « élément psychologique » relatif à la nature des relations entre l'homme et certaines espèces naturelles, qui fait problème. Aux yeux de Lévi-Strauss, c'est Franz Boas, en 1916, qui ressaisit le mieux ces enjeux :

> Quand on parle de totémisme, on confond en effet deux problèmes. D'abord, celui que pose l'identification fréquente d'êtres humains à des plantes ou des animaux, et qui renvoie à des vues très générales sur les rapports de l'homme et de la nature ; celles-ci intéressent l'art et la magie, autant que la société et la religion. Le second problème est celui de la dénomination des groupes fondés sur la parenté, qui peut se faire à l'aide de vocables animaux ou végétaux, mais aussi de bien d'autres façons. Le terme totémisme recouvre seulement les cas de coïncidence entre les deux ordres.[309]

Dans la formulation même, qui est ici celle de Lévi-Strauss, on voit bien que la dissociation d'un problème proprement sociologique d'un problème qui relèverait plutôt de la psychologie, voire de la philosophie primitive, est délicate. En effet, le phénomène d'identification totémique, même s'il doit être considéré comme autonome en droit, semble toutefois impliquer un ensemble de conséquences intéressant « la société et la religion », alors même que la tendance à chercher les dénominations claniques dans le registre des espèces naturelles est considérée comme ayant sa consistance propre, liée à des déterminations sociales, et non plus psychologiques. Mais en dépit de cette instabilité apparente du problème, l'intention théorique retenue par Lévi-Strauss est claire : il faut admettre que les deux problèmes, celui des divisions internes de la sphère sociale, et celui de l'indistinction totémique, possèdent une extension qui dépasse largement le cadre des institutions dites totémiques, celles-ci ne désignant que la mise en correspondance tout à fait contingente des deux traits. Plus exactement, l'impératif sociologique, et comme on le verra plus tard intellectuel, qui exige la mise en ordre du social par le biais d'opérations classificatoires peut prendre la forme de l'utilisation de noms et d'emblèmes naturels, mais on a alors affaire à un procédé dont la consistance doit être recherchée au niveau même de cette conscience de soi du social, et en aucun cas au niveau d'une conception « de » la nature.

Cambridge University Press, 1914 : « Un élément social : connexion d'une espèce animale ou végétale, ou d'un objet inanimé, ou encore d'une classe d'objets inanimés, avec un groupe défini de la communauté, et, typiquement, avec un groupe exogamique ou clan. Un élément psychologique : croyance en une relation de parenté entre les membres du groupe et l'animal, plante, ou objet, s'exprimant souvent par l'ide que le groupe humain en est issu par filiation. Un élément rituel : respect témoigné à l'animal, plante ou objet, se manifestant typiquement dans l'interdiction de manger l'animal ou la plante, ou bien d'utiliser l'objet, sauf sous certaines conditions. » Ces deux passages sont respectivement cités p. 10 et p. 15-16.

[309] *Ibid*., p. 19.

La question se pose alors du sort réservé par Lévi-Strauss à l'aspect du problème dont on sent très vite qu'il cherche à se désolidariser. Les conceptions écologiques indigènes sont-elles simplement laissées de côté comme un ensemble de croyances trop difficilement formalisables, ou doit-on considérer que le développement d'une théorie complète des classifications produit un véritable effet de réduction par rapport à ce problème – une réduction au sens strict : en passant à un niveau d'analyse inférieur, le problème lui-même dans sa forme actuelle se dissiperait ? Cette question ressurgit à l'occasion de la discussion du rapport entre totems personnels et totems claniques. De la brève analyse d'un mythe ojibwa, Lévi-Strauss conclut « qu'entre l'homme et le totem, il ne saurait y avoir de rapport direct, fondé sur la contiguïté. La seule relation possible doit être "masquée", donc métaphorique »[310] ; pour poursuivre plus loin :

> La relation totémique est implicitement distinguée de la relation avec l'esprit gardien, qui suppose une prise de contact direct, couronnant une quête individuelle et solitaire. C'est donc la théorie indigène elle-même, telle que l'exprime le mythe, qui nous invite à séparer les totems collectifs des esprits gardiens individuels, et à insister sur le caractère médiat et métaphorique de la relation entre l'homme et l'éponyme clanique.[311]

La encore, la disjonction produite tend à tenir idéalement à distance tout ce qui pourrait évoquer une relation directe avec un élément naturel, comme si l'identité de substance reconnue entre un individu humain donné et son totem personnel n'avait rien à voir avec la relation toute symbolique – « métaphorique », dit Lévi-Strauss – qui unit un groupe à son animal emblématique. La méfiance envers l'idée d'une relation directe, sans médiation, entre un élément humain et un élément non-humain se traduit encore dans ce passage, où l'auteur s'appuie sur les travaux menés par R. Firth :

> Avec Firth, on peut donc conclure qu'à Tikopia, l'animal n'est conçu, ni comme un emblème, ni comme un ancêtre, ni comme un parent. Le respect, les prohibitions, dont certains animaux peuvent être l'objet s'expliquent, de façon complexe, par la triple idée que le groupe est issu d'un ancêtre, que le dieu s'incarne dans un animal, et qu'aux temps mythiques, une relation d'alliance a existé entre l'ancêtre en le dieu. Le respect envers l'animal lui vient par ricochet.[312]

En recomposant la totalité des relations rituelles et sociales au sein desquelles les croyances religieuses prennent place, Lévi-Strauss croit pourvoir affirmer que l'énoncé totémique, sous sa forme traditionnelle et référentielle, ou directe, se réduit à un simple effet

---

[310] *Ibid*., p. 31.
[311] *Ibid*., p. 32.
[312] *Ibid*., p. 44.

survenant, dont la vérité est en deçà de lui-même. L'effet de « ricochet » dont parle Lévi-Strauss désigne ce procédé par lequel une espèce animale se retrouve en position d'identité avec un groupe humain au terme d'une série de mises en relation qui dans leur forme originaire n'ont rien à voir avec l'idée d'une continuité interspécifique. Cette stratégie théorique n'est nulle part plus claire que dans le passage suivant, qui se trouve à la fin du chapitre intiulé « L'illusion totémique » :

> Aussi éloignées que possible du modèle évoqué par les genèses naturelles, les genèses totémiques se ramènent à des applications, des projections, ou des dissociations ; elles consistent en relations métaphoriques, dont l'analyse relève d'une « ethno-logique » plutôt que d'une « ethno-biologie » : dire que le clan A « descend » de l'ours et que le clan B « descend » de l'aigle n'est qu'une manière concrète et abrégée de poser le rapport entre A et B comme analogue à un rapport entre des espèces.[313]

Lévi-Strauss présente explicitement ici la thèse d'une analogie formelle entre discontinuités culturelles et discontinuités naturelles comme une manière de se défaire des embarras provoqués par l'enquête qu'on pourrait dire littérale sur la « pensée » primitive. Car derrière le refus d'une « ethno-biologie », c'est-à-dire d'une analyse des conceptions indigènes relatives au vivant, à sa nature et à son comportement, il faut voir une méfiance plus générale envers toute tentative pour percer les « idées » des personnes étudiées. C'est de manière très constante dans son œuvre que Lévi-Strauss manifeste une telle défiance envers l'idée selon laquelle l'ethnologie consisterait à sonder la philosophie des sociétés non modernes. Dans l' « Introduction à l'œuvre dans Marcel Mauss », en 1950, il reproche déjà à son aîné d'avoir pris au pied de la lettre les conceptions magiques primitives en les restituant directement dans leur manifestation linguistique indigène[314] ; et bien plus tard, en 2000, c'est encore la philosophie des indiens d'Amazonie qu'il verra refluer dans l'ethnologie avec beaucoup de méfiance[315]. Ainsi, ce qui peut apparaître comme une simple précaution analytique engage en réalité un postulat épistémologique décisif de Lévi-Strauss : le mode d'objectivation propre à l'ethnologie et à l'anthropologie structurale passe par une rupture avec l'image consciente des relations sociologiques et cosmologiques que l'ethnographie

---

[313] *Ibid*., p. 47-48.

[314] « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950, p. XLVI : « Il faudrait admettre que, comme le *hau*, le *mana* n'est que la réflexion subjective de l'exigence d'une totalité non perçue. »

[315] Claude Lévi-Strauss, « Postface », *L'Homme*, 154-155, avril-septembre 2000 : « Sans doute cette approche n'est-elle pas à l'abri des dangers qui guettent toute herméneutique : qu'on se mette insidieusement à penser à la place de ceux qu'on croit comprendre et qu'on leur prête plus ou autre chose que ce qu'ils pensent. Nul ne peut pourtant nier que de grands problèmes comme ceux du cannibalisme et de la chasse aux têtes en sortent transformés. De ce courant d'idées, une impression d'ensemble se dégage : qu'on s'en réjouisse ou qu'on s'en inquiète, la philosophie occupe à nouveau le devant de la scène anthropologique. Non plus notre philosophie, dont ma génération avait demandé aux peuples exotiques de l'aider à se défaire ; mais, par un frappant retour des choses, la leur. » Nous aurons à revenir sur ce constat.

peut fournir, pour passer à un point de vue de la totalité, au sein duquel les fils se nouent nécessairement selon une trame que les acteurs ne peuvent saisir. C'est cette rupture épistémologique, et le passage à un ordre intelligible qu'elle rend possible, que n'aurait pas su réaliser l'anthropologie classique, en tombant dans le piège des théories indigènes de la « descendance » ou des « genèses ».

Mais, et y compris dans la perspective qui est celle de Lévi-Strauss, il reste difficile de s'en tenir à ce parti pris de méthode, en considérant que l'ensemble des représentations indigènes du monde naturel et de leur propre inscription dans ce monde correspondrait à quelque chose comme des « qualités secondes » dont une anthropologie bien menée saurait à tout coup détourner le regard. Car Lévi-Strauss ne va pas jusqu'à nier toute pertinence à la dimension matérielle, ou écologique, des faits sociaux, et pas même à l'idée selon laquelle cet aspect de la réalité collective peut intervenir dans la forme que prennent les opérations de classification. Car l'intention critique qui motive la démarche structurale se tourne essentiellement contre les faux problèmes soulevés par l'enquête sur l' « esprit » des primitifs, ainsi que sur les soi-disant déterminations causales, ou fonctionnelles, de la sacralisation des espèces animales. Le passage suivant éclairera cette question :

> Mais pourquoi le totémisme fait-il appel à des animaux ou à des plantes ? Durkheim a donné à ce phénomène une explication contingente : la permanence et la continuité du clan requièrent seulement un emblème qui peut être – et qui doit être à l'origine – un signe arbitraire, assez simple pour que n'importe quelle société puisse en concevoir l'idée, même à défaut de moyens d'expression artistique. Si l'on a ultérieurement « reconnu » dans ces signes la représentation d'animaux ou de plantes, c'est que les animaux ou les plantes sont présents, accessibles, faciles à signifier. Pour Durkheim, par conséquent, la place que fait le totémisme aux animaux et aux végétaux constitue une sorte de phénomène à retardement. Il était naturel qu'il se produisît mais il n'offre rien d'essentiel. Au contraire, Radcliffe-Brown affirme que la ritualisation des rapports entre l'homme et l'animal fournit un cadre plus vaste et plus général que le totémisme, et à l'intérieur duquel le totémisme a dû s'élaborer. Cette attitude rituelle est avérée chez des peuples sans totémisme, comme les Eskimo, et on en connaît d'autres exemples, également indépendants du totémisme, puisque les insulaires Andaman observent une conduite rituelle envers les tortues qui tiennent une place importante dans leur alimentation, les Indiens californiens envers les saumons, et tous les peuples arctiques envers les ours. Ces conduites sont en fait universellement présentes dans les sociétés de chasseurs.[316]

Lévi-Strauss envisage ici l'hypothèse selon laquelle un ensemble de rapports matériels entre un collectif humain et son environnement fournit les conditions d'apparition du système classificatoire appelé totémisme. Contre la solution durkheimienne, qui voit dans

[316] *Le totémisme aujourd'hui*, p. 91.

l'élection de certaines espèces animales au rang de totems la réponse purement arbitraire à une exigence de représentation, on voit bien ici que des raisons tout à fait évidentes peuvent être trouvées pour expliquer le rapport tout particulier qu'entretiennent certaines sociétés avec le monde animal. Avant même que la proximité interspécifique ne s'exprime sous la forme du scandale logique que représentent les énoncés totémiques, il y a tout une série de modes de relation pratiques et tangibles entre des chasseurs et une nature parcourue, expérimentée, vécue. Quand Lévi-Strauss accepte le fait que ces relations ont fourni un cadre « à l'intérieur duquel le totémisme a dû s'élaborer », il ne fait pas que concéder à Radcliffe-Brown une partie de son naturalisme, il préfigure la méthode qui sera la sienne dans *La pensée sauvage* et plus tard : des segments plus ou moins massifs d'expérience peuvent toujours se retrouver dans des arrangements symboliques ou mythologiques, mais ils n'y figurent que pour autant qu'ils sont réinvestis dans l'ordre spécifique qui est celui des classifications, et seulement dans la mesure où ils permettent de rendre intelligibles des relations où ils ne figurent pas seuls. Ainsi, le rapport singulier qui s'instaure entre une société de chasseurs et son environnement naturel peut rendre en partie raison des apparentes identifications totémiques, mais en aucun cas cette proximité ne pourra valoir comme l'explication directe d'une quelconque « philosophie naturelle » indigène.

Le refus du modèle référentiel ne concerne donc, de manière très générale, qu'une façon d'interroger la pensée primitive. Et s'il faut bien y voir un désintérêt de Lévi-Strauss pour le versant psychologique des « relations » entre nature et société, cela ne signifie pas du tout qu'il nie l'évidence avec laquelle s'imposent l'ensemble des faits concrets qui ponctuent la vie des hommes dans leurs milieux. Ce qui est proprement intenable, de son point de vue, c'est de considérer pour elles-mêmes les manifestations disjointes de ces relations générales. « Ce qui se passe » entre un clan et son espèce éponyme échappe à l'analyse légitime des faits sociaux, tout simplement parce qu'il ne s'agit pas là d'une entité empirique objectivable – tout au plus l'expression partielle d'une réalité anthropologique sous-jacente qui affleure à la conscience. Mais là encore, on doit tempérer notre interprétation en ajoutant immédiatement que le point d'articulation entre le naturel et le social, s'il se dérobe à une analyse qui voudrait s'en saisir par le biais de ses manifestations ponctuelles, n'est en réalité que différé. Quand Lévi-Strauss écrit que « *ce ne sont pas les ressemblances, mais les différences, qui se ressemblent* »[317], il faut évidemment prendre au sérieux l'utilisation de la notion de « ressemblance ». Au terme de l'opération de basculement du problème totémique, c'est-à-dire une fois que celui-ci se retrouve sur l'axe horizontal des analogies, on retrouve bel et bien une mise en correspondance de

[317] *Ibid*., p. 115. C'est l'auteur qui souligne.

l'expérience collective humaine avec cet autre ordre de réalité qui rassemble les non-humains. La mise en parallèle des propriétés du social et de la nature se déplace donc du lieu classique qui était celui des identifications totémiques, des croyances confuses, vers le lieu structural où ce sont avant tout les systèmes de discontinuités qui se ressemblent dans leur forme. En quelque sorte, c'est au terme d'une série indéfinie de distinctions opérées dans deux ordres de réalité hétérogènes qu'un effet de superposition, ou de mise en parallèle intervient, un peu à la manière d'un effet survenant : nature et société sont formellement identifiés pour qu'un ordre total, synthétique mais toujours problématique, soit pensable. Autrement dit, si la question des « relations » entre le naturel et le social fait bien l'objet d'une critique radicale de la part de Lévi-Strauss, le problème se retrouve en quelque sorte rejeté du cœur de l'analyse vers ses marges, et ce à double titre. D'une part, une certaine dimension écologique et pratique du problème est reconnue, et le sera tout au long des œuvres postérieures à 1962 ; d'autre part, il s'agit bien au terme de l'analyse de mettre au jour la façon dont s'organise une certaine dépendance symbolique du social à l'égard de la nature, ou plus simplement le fait que l'intelligence sociale mobilise toujours des éléments extérieurs à elle pour se déployer.

À lire *Le totémisme aujourd'hui*, il apparaît clairement que Lévi-Strauss n'entendait pas se défaire, en critiquant l'illusion totémique, de cette idée que l'on avait déjà vue à l'œuvre chez Durkheim, et qui veut que le social ne détient pas en lui-même les ressources empiriques pour former une idée de soi-même. Mais si cette dépendance symbolique à l'égard du monde naturel demeure au centre de la démarche structurale, ses conditions et ses formes sont profondément bouleversées, dans la mesure où elle n'est pensable qu'à partir de cette médiation que représente le passage par la totalité des ordres mis en relation, celui de la société comme celui de la nature. Avec le passage du paradigme de la référence à celui de l'analogie, Lévi-Strauss modifie radicalement la forme que va prendre le problème des relations entre nature et société, et plus exactement celui de la connaissance sociale de la nature. Dans la mesure où l'analogie structurale des ordres hétérogènes demeure une forme de contiguïté – même si elle n'est plus la contiguïté directe recherchée par l'anthropologie classique, puisqu'il y a « ressemblance », on est autorisés à lire *La pensée sauvage* comme la poursuite du problème général qui nous occupe ici.

2. Le statut de l'idée de nature dans la théorie des classifications

a) Les principes de l'objectivation symétrique.

Notre lecture du *Totémisme aujourd'hui* nous invite à considérer la méfiance de Lévi-Strauss à l'égard des théories de l'identification comme l'effet d'exigences d'ordre épistémologique, qui ont trait à l'acception qu'il donne du mode d'objectivation anthropologique. Plonger dans la « nature même » des états mentaux primitifs, rechercher leur signification profonde à même leurs manifestations singulières, c'est manquer le niveau de réalité où ces croyances, ces rites et ces paroles, se livrent avec leur système associé, système dont la considération seule est à même de garantir une juste appréhension de leur sens. La première partie de l'entreprise théorique de 1962 met donc en place un nouveau paradigme dont une des conséquences quelque peu négligées est qu'elle contraint à réviser les conditions d'analyse des relations entre une société donnée et son milieu naturel. Or cette révision générale, qui va se déployer dans *La pensée sauvage*, suppose la prise en compte d'un autre paramètre, que l'on n'a pour l'instant fait qu'effleurer, et qui concerne la démarche anthropologique dans son ensemble.

Dans son « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », Lévi-Strauss donne à ce propos des indications qui, si elles ne semblent pas directement concerner la question de la nature, sont toutefois essentielles pour en saisir les enjeux. En effet, ce qui fait la spécificité anthropologique du point de vue de la totalité, ce thème essentiellement maussien que Lévi-Strauss s'approprie dans son introduction, c'est que « dans une science où l'observateur est de même nature que son objet, *l'observateur est lui-même une partie de son observation* »[318]. Lévi-Strauss ajoute ensuite :

> Pour comprendre convenablement un fait social, il faut l'appréhender *totalement*, c'est-à-dire du dehors comme une chose, mais comme une chose dont fait cependant partie intégrante l'appréhension subjective (consciente et inconsciente) que nous en prendrions si, inéluctablement hommes, nous vivions le fait comme indigène au lieu de l'observer comme ethnographe.[319]

Ces déclarations, de la part de quelqu'un à qui on a parfois voulu attribuer un objectivisme forcené[320], ne doivent pas être comprises comme de simples précautions

[318] « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », p. XXVII. C'est l'auteur qui souligne.
[319] *Ibid*., p. XXVIII.
[320] On pense par exemple à Bourdieu, dans *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1980.

déontologiques. Il en va ici des conditions dernières de la construction de l'anthropologie sociale comme science, et la suite du texte en témoigne encore :

> L'observation sociologique, condamnée, semble-t-il, par l'insurmontable antinomie que nous avons dégagée au paragraphe précédent, *s'en tire* grâce à la capacité du sujet de s'objectiver indéfiniment, c'est-à-dire (sans parvenir jamais à s'abolir comme sujet) de projeter au dehors des fractions toujours décroissantes de soi. Théoriquement au moins, ce morcellement n'a pas de limite, sinon d'impliquer toujours l'existence des deux termes comme condition de sa possibilité.[321]

Lévi-Strauss assume ici comme partie intégrante de la démarche anthropologique ce que l'on pourrait appeler un principe de symétrie : l'observateur n'est pas un terme neutre, ou effacé, dans le processus de construction de l'objectivité, mais c'est à partir de lui que ce processus s'engage. Si la notion d'objectivité est ici à entendre dans un sens strict, c'est-à-dire avec l'idée que l'analyse dégage des relations stables dans son objet, ce n'est pas en dépit des interférences et interactions nécessaires entre l'observateur et l'observé, mais bien grâce à elles. Le processus d'objectivation, en ce sens, est à rejouer indéfiniment : l'analyse d'un fait social qui apparaît initialement en négatif, par rapport à l'expérience de l'observateur qui seule le marque comme un fait digne d'analyse, produit par contrecoup un effet d'objectivation de l'objectivation elle-même, qui affecte ainsi les conditions d'analyse à venir. L'objet de l'anthropologie inclut ainsi cette parcelle éminemment problématique de la réalité qu'est notre propre expérience du social, et elle l'inclut non pas au titre d'objet parmi d'autres tombant sous le regard, mais comme ce qui donne forme au regard anthropologique. C'est dans cette mesure qu'elle représente le motif toujours présent, quoique asymptotiquement évanescent, de la démarche objectivante. La « société de référence »[322] de l'ethnographe, en l'occurrence la nôtre, finit donc toujours par trouver sa place au terme de l'analyse comparative, exactement comme l'expérience individuelle et subjective finit par retrouver sa place et sa consistance propre au terme du procès d'objectivation. Parmi les processus de transformation que l'analyse structurale doit identifier, cette modalité « réflexive », pourrait-on dire, en est une qui a de multiples effets.

De cette mise en parallèle entre le couple individu/totalité et le couple observateur/observé, on retiendra surtout le second aspect, puisque c'est celui-ci qui se trouve être impliqué dans le problème qui nous concerne. En effet, c'est à partir de ce principe général de symétrie que l'on comprendra la présence oppositive de la figure de

---

[321] *Ibid*., p. XXIX. Dans « Le champ de l'anthropologie », on lit également à propos de la synthèse comparative : « La façon dont Mauss pose et résout le problème dans l'*Essai sur le don* conduit à voir, dans l'intersection de deux subjectivités, l'ordre de vérité le plus approché auquel les sciences de l'homme puissent prétendre quand elles affrontent l'intégralité de leur objet. ». *Anthropologie structurale II*, Paris, Plon, 1973, p. 16-17.
[322] *Ibid*., p. XXIX.

l'ingénieur, ou de « l'homme de science », dans la construction de la pensée sauvage, ainsi que de son modèle heuristique sur le plan pratique qu'est le bricolage. En un sens, la démarche qui consiste à opposer une pensée mythique, magique, ou comme le dit encore Lévi-Strauss, « sauvage », à une pensée dominée en ses principes et en ses fins par la rationalité scientifique moderne, cette démarche est tout à fait classique et rapproche Lévi-Strauss de ses prédécesseurs que sont Durkheim et Comte, mais aussi de Lévy-Bruhl, dont il cherche pourtant clairement à se détacher. Mais à la lumière du principe de symétrie que nous venons de définir, cette confrontation prend cependant une nouvelle dimension, puisque les deux termes mis en regard ne marquent plus l'hétérogénéité foncière entre des modes d'appréhension du réel, dont la perspective d'un développement historique serait le plan d'explication unique. Ainsi, convenant de ce que l'opposition esquissée a d'ordinaire, Lévi-Strauss ajoute immédiatement :

> Nous ne revenons pas, pour autant, à la thèse vulgaire (et d'ailleurs admissible, dans la perspective étroite où elle se place) selon laquelle la magie serait une forme timide et balbutiante de la science : car on se priverait de tout moyen de comprendre la pensée magique, si l'on prétendait la réduire à un moment, ou à une étape, de l'évolution technique et scientifique.[323]

La magie et la science participent toute deux d'un schéma cognitif dont les propriétés les plus générales autorisent ces deux expressions *a priori* si différentes – et il faut ajouter qu'elle les autorise en même temps, pour autant que la pensée sauvage ne peut pas être unilatéralement rejetée du côté des sociétés étrangères à la nôtre. S'il est possible de passer à un tel niveau d'analyse, c'est précisément parce que la pensée sauvage est identifiée au cours d'un processus de contre-objectivation : elle se détache de manière contrastive par rapport à un autre mode de connaissance, mais plus encore, elle ne peut être rendue visible qu'en s'appuyant sur cet autre régime de connaissance qu'est celui de la science. Ce que l'on pourrait appeler en prenant au sérieux le modèle du bricolage des technologies de connaissance ne se distribuent pas selon l'axe unique du progrès, ce qui signifierait une amélioration progressive dans la satisfaction de l'exigence fondamentale qui préside à l'attitude intellectuelle ; au contraire, ces technologies réalisent aussi bien l'une que l'autre, mais selon des modalités distinctes, une même exigence. Elles sont deux espèces d'un même genre. À propos de « l'appétit de connaissance » des « primitifs », Lévi-Strauss écrit : « S'il est rarement dirigé vers des réalités du même niveau que celles auxquelles s'attache la science moderne, il impliques des démarches intellectuelles et des démarches d'observation

[323] *PS*, p. 21.

comparables. Dans les deux cas, l'univers est objet de pensée au moins autant que moyen de satisfaire des besoins »[324]. Plus loin, on lit encore :

> N'est-ce pas que la pensée magique, cette « gigantesque variation sur le thème du principe de causalité », disaient Hubert et Mauss, se distingue moins de la science par l'ignorance ou le dédain du déterminisme, que par une exigence de déterminisme plus impérieuse et plus intransigeante, et que la science peut, tout au plus, juger déraisonnable et précipitée ? [325]

Ce qui caractérise la recherche spontanée d'ordre comme une « exigence »[326] à proprement parler, c'est, outre le fait qu'elle fonde toute entreprise intellectuelle[327], sa capacité à se réaliser pour ainsi dire « coûte que coûte », quitte à violer les mesures de prudence qu'une science bien menée s'imposerait. Comme le remarquait déjà Comte, la pensée sauvage part d'un système clos et cohérent où cette exigence est satisfaite quitte à contrevenir à ce qu'il appelait « l'observation », alors que la science sacrifie en quelque sorte cet espoir d'un ordre total au profit de régularités partielles, mais observables et strictement prédictibles. Lévi-Strauss adopte cette idée foncièrement comtienne en affirmant que, derrière un objectif commun, ce qui distingue les deux modalités sous lesquelles se réalise l'exigence d'ordre est le niveau d'appréhension du réel empirique. Ce qui nous distingue des pensées sauvages, ce n'est pas le traitement rationnel auquel on soumet le monde, mais bien le « monde » – ou en tout cas ce que l'on en retient – auquel on applique ces opérations élémentaires. Autrement dit, et c'est la raison pour laquelle nous insistions tant sur le principe d'objectivation symétrique dont Lévi-Strauss livrait la clé dans l' « Introduction », le point de divergence entre les deux grands régimes de connaissance dont il est question au début de *La pensée sauvage* concerne bien le genre de relations collectives que, à travers les catégories en usage d'un côté et de l'autre, on entretient au monde, et plus exactement – ce qui reste à montrer – au monde naturel. L'impulsion initiale de l'enquête sur les formes de connaissance, et la possibilité même d'identifier un régime de savoirs dans sa cohérence et sa consistance interne dépend du fait que la raison anthropologique se tient sur la ligne de crête entre magie et science, entre pensée sauvage et pensée domestiquée. Le moteur de l'objectivation anthropologique n'est donc pas situé n'importe où, mais il a trait, d'emblée, à la prise en charge de la nature.

---

[324] *PS*, p. 5.
[325] *PS*, p. 18. Déjà dans *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 255 : « La différence tient moins à la qualité des opérations intellectuelles qu'à la nature des choses sur lesquelles portent ces opérations. »
[326] Ce terme revient de nombreuses fois dans les premiers chapitres de *La pensée sauvage*, à chaque fois pour désigner le caractère impératif que revêtent les opérations d'arrangement de l'expérience.
[327] « Or, cette exigence d'ordre est à la base de la pensée que nous appelons primitive, mais seulement pour autant qu'elle est à la base de toute pensée : car c'est sous l'angle des propriétés communes que nous accédons plus facilement aux formes de pensées qui nous semblent très étrangères. », *PS*, p. 17.

b) Catégories sauvages et catégories naturalistes.

Choses classées et principes de classification

L'hypothèse que nous voudrions éclairer ici est la suivante. La caractérisation que donne Lévi-Strauss de la pensée sauvage, et de l'ordre symbolique qu'elle déploie pour y inscrire la conscience qu'elle a à la fois d'elle-même et du monde, s'accompagne d'une réflexion incidente, mais cruciale, sur les conséquences générales liées à l'utilisation des concepts naturalistes, c'est-à-dire sur la portée classificatoire universelle, ou prétendue telle, de l'idée de nature. Cela signifierait que, comme nous l'avons déjà vu à propos de Durkheim, l'émergence au cours de la trajectoire intellectuelle des sociétés humaines du concept synthétique de « nature » est considérée comme un phénomène décisif – et cela sur un plan sociologique autant qu'intellectuel. D'autre part, cela suggère que l'analyse structurale, en tant que méthode visant essentiellement à dégager la forme propre des faits sociaux, trouve dans des formes de pensée étrangères à la manipulation du classificateur naturaliste son terrain « naturel » : une logique concrète est en ce sens une logique sans nature, ce qui interroge alors la détermination exacte de la notion de « concret » dans ce cadre. À leur tour, ces deux implications supposent à leur manière que la rencontre entre l'analyse structurale et la question du rapport à la nature n'est pas contingente, mais constitutive, c'est-à-dire que l'on comprend mieux Lévi-Strauss si l'on s'interroge sur l'idée qu'il se fait des ces relations, et que sa méthode est à même de faire avancer ce problème.

Repartons de notre interrogation initiale, dont voici une formulation remarquable :

> Entre magie et science, la différence première serait donc, de ce point de vue, que l'une postule un déterminisme global et intégral, tandis que l'autre opère en distinguant des niveaux dont certains, seulement, admettent des formes de déterminisme tenues pour inapplicables à d'autres niveaux. Mais ne pourrait-on aller plus loin, et considérer la rigueur et la précision dont témoignent la pensée magique et les pratiques rituelles, comme traduisant une appréhension inconsciente de la *vérité du déterminisme* en tant que mode d'existence des phénomènes scientifiques, de sorte que le déterminisme serait globalement *soupçonné* et *joué*, avant d'être *connu* et *respecté* ? Les rites et les croyances magiques apparaitraient alors comme autant d'expressions d'un acte de foi en une science encore à naître.[328]

La sonorité bergsonienne de ce passage ne doit pas nous faire oublier que le déterminisme « global et intégral » postulé par la pensée sauvage n'est pas obtenu en

[328] *PS*, p. 19.

tournant le dos au réel[329], mais bien au contraire en s'y plongeant en quelque sorte plus intensément que toute autre forme de pensée. C'est peut-être cet aspect précis de l'argumentation de Lévi-Strauss qui a le plus marqué sa discipline : l'idée que l'esprit puisse satisfaire un certain nombre de contraintes formelles dans ses réalisations tout en prélevant ses matériaux élémentaires dans ce que l'expérience a de simple et de chaotique à la fois. « Tout classement est supérieur au chaos ; et même un classement au niveau des propriétés sensibles est une étape vers un ordre rationnel »[330] : derrière ce que cette exigence a d'impérieux, il y a l'idée que la raison, ou une certaine forme de science, bref l'exigence d'ordre, est un mode tout à fait originaire de présence au monde de l'esprit. Pour un univers intellectuel comme le nôtre, qui s'était habitué à l'intuition que seul un effort délibéré pour suivre une méthode peut laisser espérer une quelconque organisation des idées, l'argument est crucial. Car indépendamment de tout dispositif d'observation visant à trier ce qui doit être retenu de ce qui doit être négligé parmi les données d'une expérience décidément trop soumise au hasard des événements ou à sa propre faiblesse, l'esprit en quelque sorte livré à lui-même et à ses pouvoirs natifs ne se rapporte aux choses que sous l'aspect de l'ordre le plus strict. C'est ce que veut dire Lévi-Strauss quand il parle d'un déterminisme « joué », par rapport à un déterminisme « respecté ». Le jeu dont il est question ici consiste à établir des relations de nécessité entre des éléments empiriques à l'état brut, tels que l'expérience nous les livre, et cela sans qu'un dispositif d'objectivation n'ait besoin d'intervenir pour décider des aspects de l'expérience qui seront « valables » dans cette démarche.

Curieusement, ce « jeu » ne semble pouvoir être conçu que rétrospectivement, comme l'imitation d'une pratique par ailleurs structurée, un peu comme un enfant jouerait à la dinette en reproduisant les gestes et les séquences d'action qui font l'ordinaire de la cuisine sans que jamais le problème de l'élaboration concrète d'un repas ne se pose. Et pourtant, c'est bien sous la forme de ce jeu que des relations nécessaires sont initialement produites par l'entendement humain ; ce jeu est ainsi plus un prélude à la science que son imitation, même si une illusion rétrospective peut nous faire croire l'inverse. Or la différence fondamentale entre le jeu et le respect, c'est que, contrairement à la dinette de l'enfant qui « tourne à vide » parce qu'elle ne remplit jamais sa fonction, un déterminisme joué vaut

---

[329] « Loin d'être, comme on l'a souvent prétendu, l'œuvre d'une « fonction fabulatrice » tournant le dos à la réalité, les mythes et les rites offrent pour valeur principale de préserver jusqu'à notre époque, sous une forme résiduelle, des modes d'observation et de réflexion qui furent (et demeurent sans doute) exactement adaptés à des découvertes d'un certain type », *PS*, p. 25. La critique de Bergson est très fine : au lieu de relever ce que sait la science et qu'ignore le mythe, et donc de voir dans ce dernier l'expression d'un voile posé sur le monde, il nous invite à noter ce que la pensée sauvage sait voir, et que nous aurions peut-être perdu. Voir sur ce point les premières pages de l'ouvrage, où Lévi-Strauss relève la grande attention des Fang ou des Hanunoo à des détails que nous avons littéralement perdus de vue.

[330] *PS*, p. 24.

toujours déjà comme un déterminisme intégral. Il remplit son rôle, qui est de faire entrer les éléments de la perception dans un schème ordonné, et par conséquent communicable et reproductible. Non seulement l'esprit doit faire avec les « moyens du bord », mais au delà de cette contingence des moyens, l'opération de structuration transfigure des bribes d'expérience :

> Le propre de la pensée mythique est de s'exprimer à l'aide d'un répertoire dont la composition est hétéroclite et qui, bien qu'étendu, reste tout de même limité ; pourtant il faut qu'elle s'en serve, quelle que soit la tâche qu'elle s'assigne, car elle n'a rien d'autre sous la main.[331]

Non seulement l'exigence d'ordre fonctionne avec des données brutes, mais surtout, elle recycle des éléments qui ne pouvaient, qui ne devaient, de toute façon être laissés à l'abandon. En réalité, le caractère « concret » de la logique mythique ne doit pas être conçu négativement, comme désignant le déploiement d'un esprit de scientificité encore privé de ses moyens – et de son moyen central qu'est l'observation méthodique. Au contraire, le déterminisme joué désigne ce processus par lequel l'esprit épuise l'expérience du réel dans ses effets de mise en ordre : substances corporelles, comportements animaux, météores, cycles saisonniers, règles sociales, pratiques économiques, tous ces éléments sont absorbés dans un système unique, comme par exemple dans le mythe de la chasse aux aigles chez les Hidatsa[332].

Une des conséquences essentielles de ce jeu est que, comme l'écrit Lévi-Strauss, « le principe d'une classification ne se postule jamais »[333]. Pour expliquer cette idée, on se souviendra d'abord que

> pour interpréter correctement les mythes et les rites, et même pour les interpréter d'un point de vue structural (qu'on aurait tort de confondre avec une simple analyse formelle), l'identification précise des plantes et des animaux dont il est fait mention, ou qui sont directement utilisés sous forme de fragments ou de dépouilles, est indispensable.[334]

Comme le montre l'exemple du statut de la sauge dans les mythes d'Amérique du Nord, la superposition de deux de ses variétés aux pôles masculin et féminin, et donc le réseau d'oppositions dans lesquelles ces variétés figurent, ne s'impose pas de lui-même. Il faut prêter à ces entités naturelle une attention au moins égale à celle que leur réservent les

---

[331] *PS*, p. 26.
[332] *PS*, p, 66-72.
[333] *PS*, p. 73. Lévi-Strauss exprime plus tard la même idée, quand il envisage « la possibilité d'une typologie mythique qui renoncerait à tout critère extérieur ». Voir « The deduction of the crane », in P. Maranda et E. Köngäs-Maranda (ed.), *Structural analysis of oral tradition*, Philadelphie, Univ. of Pennsylvania Press, 1971, p. 20.
[334] *PS*, p. 63.

sociétés dépositaires de ces mythes, pour identifier les traits empiriques de ces espèces qui sont retenus comme principes de leur classification. Et en l'occurrence, ici, leurs vertus médicinales. Autrement dit, l'analyse structurale des mythes, ou de toute autre expression de la pensée sauvage, doit reparcourir à l'envers le chemin qui la sépare *a priori* de la forme toujours singulière de son objet : dans un ensemble de qualités sensibles, elle doit identifier celle ou celles qui jouent un rôle classificatoire, par rapport à toutes les autres qui viendront s'ordonner à cette consigne silencieuse. Chez Durkheim et Mauss, si le principe des classifications primitives ne pouvait être recherché dans l'exercice orthodoxe de la rationalité scientifique, un tenant lieu de cette méthode pouvait être trouvé dans le pouvoir schématisant des formes sociales. Faute d'identifier l'ordre naturel pour lui-même, la pensée allait alors chercher un autre patron invariant dans la régularité des faits sociaux ; mais dans un cas comme dans l'autre, on peut parler d'un déterminisme stable, « respecté », en quelque sorte : on peut toujours savoir à l'avance où chercher le principe des classifications. Ce que montre Lévi-Strauss, c'est que l'entreprise analytique de l'ethnologue ne peut jamais détenir comme un savoir sûr le critère distinctif entre catégories classificatoires et éléments classés, parce que l'esprit a cette capacité de pouvoir sans cesse opérer un décollement à même le sensible entre ce qui, en lui, va tenir le rôle de schème structurant, et ce qui va s'ordonner à ce schème. Et dans ce travail de décollement, l'esprit montre une inventivité qui prend souvent de vitesse l'analyse, en s'appuyant sur un nombre indéterminé d'objets – qu'ils soient sensibles comme « les marques corporelles de l'abeille et du python », ou intelligibles, comme « la fonction fabricatrice » de telle espèce – mais aussi de relations – comme celles de contiguïté ou de ressemblance[335]. Lévi-Strauss ajoute alors :

> Il est probable que le nombre, la nature et la « qualité » de ces axes logiques ne sont pas les mêmes selon les cultures, et qu'on pourrait classer celles-ci en plus riches et en plus pauvres, d'après les propriétés formelles des systèmes de référence auxquels elles font appel, pour édifier leurs structures de classification. Mais, même les moins douées sous ce rapport opèrent avec des logiques à plusieurs dimensions, dont l'inventaire, l'analyse et l'interprétation exigeraient une richesse d'informations ethnographiques et générales qui font trop souvent défaut.[336]

Le principe d'une classification ne se postule donc jamais, et cela autant à l'échelle d'une société donnée, qui en manipule un nombre indéfini, et qui est toujours susceptible

[335] Voir *PS*, p. 85, pour ces exemples. Précisons que le nombre des entités ou relations est indéterminé dans le sens où on ne peut pas savoir à l'avance lesquels seront investis d'une dimension classificatoire. Mais à un autre niveau d'analyse, sur lequel on reviendra plus tard, Lévi-Strauss montre que, dans l'absolu, ces termes et relations ne sont pas en nombre infini : les données sensible sont intrinsèquement limitées, mais surtout, les relations de base exploitées par l'esprit se résument à un nombre restreint de structures formalisables, et qui constituent le répertoire propre à une fonction symbolique universelle.
[336] *PS*, p. 85-86.

d'en changer, qu'à l'échelle interculturelle. Le rôle tout à fait éminent que reconnaît Lévi-Strauss aux qualités sensibles dans son analyse du bricolage ne tient donc pas au fait que ces savoirs prennent pour objet le sensible – ce qui est une évidence plate – mais qu'ils font science à partir du sensible. Une logique « concrète », en ce sens, puisque les deux termes sont équivalents, est une logique qui admet pour principes des éléments eux-mêmes concrets, sensibles, et donc, qui n'a besoin que d'un ordre homogène d'entités pour construire. C'est encore ce que signifie l'expression paradoxale de « nécessité *a posteriori* »[337].

Les conséquences de cette caractérisation de la pensée sauvage sont de deux ordres. D'une part, elles concernent l'aspect symétrique des analyses de Lévi-Strauss. En développant notre interrogation sur la forme que prennent les savoirs non naturalistes, on pourra mieux approcher ce qu'implique à l'inverse l'introduction d'un classificateur tel que le concept de nature. D'autre part, elles permettent de dégager l'étroite affinité entre l'analyse structurale elle-même, dans sa forme et ses intentions générales, et le problème de la construction sociale de la nature[338].

La libération du jeu classificatoire

La démarche de contre-objectivation de Lévi-Strauss peut présenter la faiblesse de s'appuyer sur une vision de la science trop générale, trop distante, et de laisser dans l'indétermination l'idée pourtant propre à la tradition sociologique française selon laquelle la rationalité scientifique est un fait social de première importance. En effet, on peut voir dans l'opposition entre le bricoleur et l'ingénieur une distinction très générale, qui ne fait peut-être pas justice à tout ce que l'activité scientifique a de complexe. Mais plutôt qu'une distance, cette conception exprime en réalité une façon de s'intéresser au fait scientifique qui consiste à mettre au premier plan les opérations effectivement très générales, parce que liminaires, destinées à établir les contours de son objet. Ce serait donc moins l'activité que l'esprit scientifique, qui serait mis en question. Or un aspect essentiel de l'esprit de la science moderne consiste en ce qu'on pourrait appeler une critique du sensible. Tout à fait caractéristique de l'organon cartésien est la nécessité, non seulement de se défier de la sensation prise comme telle, mais plus encore, parce que cette entreprise traverse toute son

[337] *PS*, p. 48.
[338] Ce qui suit doit beaucoup aux analyses que mène G. Salmon dans son travail de thèse déjà évoqué, en particulier les chapitres 5 et 6, ainsi que dans l'article intitulé « Les incongruités de la pensée symbolique », *Philosophie*, n°98, 2008.

œuvre, de s'en remettre à des principes régulant l'utilisation des données sensibles, après tout indispensables. Descartes écrit ainsi au terme de la quatrième des *Regulae* :

> Pour moi, comme j'ai conscience de ma faiblesse, j'ai décidé d'observer résolument un ordre tel dans la recherche de la connaissance des choses que commençant toujours par les plus simples et les plus aisées, je ne poursuive jamais jusqu'à d'autres, avant qu'il ne m'apparaisse plus rien à espérer de ces mêmes.[339]

La domestication du sensible qu'est éminemment la méthode passe donc par un protocole d'observation, censé garantir que les données empiriques ne se présentent jamais en ordre dispersé, mais toujours selon l'ordre de la simplicité. Après Descartes, toute une tradition philosophique poursuivra cette conception de la science comme discipline d'orientation de l'expérience, parfois jusqu'à y voir l'oubli de ce que pourrait avoir d'authentique, ou de premier, un rapport au monde reposant sur l'inscription vivante et sensible du corps dans l'espace de ses repères spontanés[340]. Mais si Lévi-Strauss semble bien s'accorder à une vision méthodiste de la science quand il retient comme critère fondamental de son déploiement le type d'objets auxquels elle se rapporte, et non les opérations intellectuelles qu'elle introduit, il ne se hasarde en revanche jamais à imaginer ce que serait l'inscription authentique de l'homme dans le monde. Plus éclairant serait un parallèle avec les réflexions proposées par Foucault dans *Les mots et les choses*. En effet, Foucault lui non plus ne voit pas le centre de gravité de la science moderne dans l'objectivation mathématique, ou l'accumulation de découvertes empiriques nouvelles, mais dans une transformation qui affecte le regard lui-même :

> L'histoire naturelle n'est pas devenue possible parce qu'on a regardé mieux et de plus près. Au sens strict, on peut dire que l'âge classique s'est ingénié, sinon à voir le moins possible, du moins à restreindre volontairement le champ de son expérience. L'observation, à partir du XVII^{e} siècle, est une connaissance sensible assortie de conditions systématiquement négatives. Exclusion, bien sûr, du ouï-dire ; mais exclusion aussi du goût et de la saveur, parce qu'avec leur incertitude, avec leur variabilité, ils ne permettent pas une analyse en éléments distincts qui soit universellement acceptable. Limitation très étroite du toucher à la désignation de quelques oppositions assez évidentes (comme celle du lisse et du rugueux) ; privilège presque exclusif de la vue, qui est le sens de l'évidence et de l'étendue, et par conséquent d'une analyse *partes extra partes* admise par tout le monde […]. Et encore tout n'est-il pas utilisable dans ce qui s'offre au regard : les couleurs, en particulier, ne peuvent guère fonder de comparaisons utiles. Le champ de visibilité où

[339] Descartes, *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*, trad. et annotation J.-L. Marion, La Haye, M. Nijhoff, 1977.
[340] Voir par exemple Husserl, « L'arche-originaire terre ne se meut pas », dans *La terre ne se meut pas*, Paris, Minuit, 1989.

> l'observation va prendre ses pouvoirs n'est que le résidu de ces exclusions : une visibilité délivrée de toute autre charge sensible et passée de plus à la grisaille. Ce champ, beaucoup plus que l'accueil enfin attentif aux choses elles-mêmes, définit la condition de possibilité de l'histoire naturelle, et l'apparition de ses objets filtrés : lignes, surfaces, formes, reliefs.[341]

L'opération négative qui affecte le regard trouve ici son sens dans sa capacité à construire un champ épistémique où les variables pertinentes sont en nombre limité, et forment ainsi un ensemble susceptible d'être saisi comme un système. La classification linnéenne, caractéristique de cette démarche, établit donc une fois pour toutes le registre des termes classificatoires sous l'autorité desquels les différentes espèces viendront ensuite s'ordonner, à savoir : « forme des éléments, quantité de ces éléments, manière dont ils se distribuent dans l'espace les uns par rapport aux autres, grandeur relative de chacun »[342]. L'interprétation foucaldienne des classifications linnéennes complète pour ainsi dire la symétrie proposée par Lévi-Strauss, dans la mesure où elle rend tout à fait manifeste la différence profonde qui existe entre les divers régimes de traitement du sensible. Le point commun à la méthode cartésienne, dont on considère souvent qu'elle se résout dans l'adoption du modèle mathématique, et la théorie linnéenne des structures, dont l'objet échappe par nature à une géométrisation stricte, réside dans le fait de ramener « tout le champ du visible à un système de variables, dont toutes les valeurs peuvent être assignées, sinon par une quantité, du moins par une description parfaitement claire et toujours finie »[343]. Lévi-Strauss et Foucault décrivent tous deux les régimes de connaissance à travers la notion de « valeur » : pour donner forme à notre expérience du monde, il faut qu'un certain nombre de choses, de propriétés de choses ou d'idées entrent dans un système de relations internes, où chacune trouve sa place en référence aux autres. Or, si d'un côté ce système est établi *a priori* sous la forme d'un registre de concepts directeurs, de l'autre, ce sont les éléments empiriques eux-mêmes qui ont vocation à endosser ce rôle. En d'autres termes, les catégories classificatoires sont homogènes aux contenus classés, et c'est pour cette raison que le principe d'une classification sauvage ne se postule pas : tous les éléments du réel étant égaux devant l'expérience, l'élection de l'un ou de l'autre au rang de terme classificatoire n'est soumise à aucune contrainte objective, mais seulement à celle que représente l'exigence de cohérence interne du système des différences ainsi produites, qui elle est *a posteriori*.

---

[341] Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 144-145. On ne peut que regretter que Foucault n'ait pas lui-même cherché à éclairer l'affinité qui existe entre cette lecture de la science moderne et l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss, d'une part, et d'autre part l'étude des savoirs non occidentaux.
[342] *Ibid*., p. 146.
[343] *Ibid*., p. 148.

On comprend mieux, dès lors, pourquoi la démarche d'objectivation symétrique des régimes de connaissance permet à Lévi-Strauss de reléguer définitivement les conceptions classiques du totémisme au rang de théories obsolètes. Les qualités sensibles susceptibles d'être retenues comme catégories classificatoires fournissant elles-mêmes la seule et unique armature des systèmes de représentation du monde[344], ceux-ci ne peuvent légitimement être interprétés comme une confusion du naturel et du social. Plutôt que d'une illusion, d'une erreur, ou même d'une projection, il faudrait plutôt parler d'une superbe ignorance : à l'évidence, rien n'interdit en effet que ces valeurs classificatoires soient associées à des espèces vivantes, des règles sociales, des météores, des propriétés du corps humain, etc. Le fait que l'esprit parvienne à résoudre tous ses problèmes avec les seules ressources de la perception sensible[345] dispense l'analyse de chercher une quelconque forme de superposition de ces savoirs avec le couple du naturel et du social, ou de l'humain et du non-humain : la qualification d'une chose comme naturelle, ou sociale, relève en effet d'un traitement conceptuel des données sensibles qui n'a pas sa place dans le genre de savoirs auxquels s'intéresse Lévi-Strauss. Le profit théorique de la démarche symétrique, ou comparative, entre deux grands modes de connaissance, peut donc être interprété comme suit : en focalisant son attention sur la façon dont, d'un côté comme de l'autre, l'attention au monde se trouve orientée, et comment les termes classificatoires sont élaborés, Lévi-Strauss permet de comprendre que, en fonction justement de la nature de ces termes mêmes, des différences considérables apparaissent entre le genre de relations autorisées par chaque système. Selon le type de traitement que l'on fait subir au sensible, les relations établies sont soit raréfiées, c'est-à-dire limitées autant dans leur forme que dans le genre de choses auxquelles elles s'appliquent, soit libérées, ou désinhibées, parce que tout peut être tour à tour classé et classificatoire[346], et aucune barrière de genre ne limite en principe le jeu des associations, ressemblances ou contiguïtés.

---

[344] Sur le statut du sensible, et le rôle que jouent les qualités dans la « philosophie de la connaissance » structurale, voir C. Imbert, « Qualia », in M. Izard (dir.), *Claude Lévi-Strauss*, Paris, l'Herne, 2004, p. 432-441.

[345] On emprunte ici la formule à G. Salmon : « En s'autorisant à jouer avec plusieurs plans, la pensée sauvage rejoint la démarche du bricoleur : parce qu'elle exploite toutes les propriétés du répertoire d'objets concrets dont elle dispose, elle réussit à résoudre tous les problèmes qu'elle pose avec les ressources finies de la perception sensible. » *Logique concrète et transformations dans l'anthropologie structurale de Claude Lévi-Strauss*, p. 454.

[346] Lévi-Strauss écrit, à propos des processus qui affectent le bricolage : « Dans cette incessante reconstruction à l'aide des mêmes matériaux, ce sont toujours d'anciennes fins qui sont appelées à jouer le rôle de moyens : les signifiés se changent en signifiants, et inversement. » *PS*, p. 31.

Signe et concept

Mais cette libération du jeu classificatoire ne sera bien comprise que si l'on s'intéresse de plus près à sa logique même. Et c'est le second point que nous voulions développer.

Le point commun entre les phénomènes *a priori* très différents auxquels s'intéresse Lévi-Strauss dans *La pensée sauvage* est le fait qu'ils se présentent tous comme des mises en relation de termes dont le lien n'apparaît pourtant pas toujours à l'intuition – du moins la nôtre. Que ces associations prennent la forme d'une explication causale, comme quand il est admis « qu'une graine en forme de dent préserve contre les morsures de serpent, qu'un suc jaune soit un spécifique des troubles biliaires, etc. »[347], d'un récit mythique, comme par exemple dans le mythe hidatsa de la chasse aux aigles, de classifications ethnobotaniques, comme celles qui ont été rapportées des Dogon[348], ou encore des systèmes totémiques, c'est toujours l'opération classificatoire qui offre prise à l'analyse. Quand Lévi-Strauss affirme qu'il y a

> deux niveaux stratégiques où la nature se laisse attaquer par la connaissance scientifique : l'un approximativement ajusté à celui de l'imagination et de la perception, et l'autre décalé ; comme si les *rapports nécessaires*, qui font l'objet de toute science […] pouvaient être atteints par deux voies différentes : l'une très proche de l'intuition sensible, l'autre plus éloignée[349],

il insiste sur le fait que l'universalité des opérations intellectuelles tient dans cette tendance à créer des relations. Or ce qui fait la spécificité des opérations symboliques, outre le fait qu'elles jouent au niveau de l'intuition, c'est qu'elle parviennent à associer des registres de réalité hétérogènes. Et c'est précisément l'hétérogénéité des plans de réalité mis en contact dans ces opérations qui en fait le caractère proprement symbolique, comme le montre remarquablement G. Salmon à travers le cas du traitement magique de la morsure de serpent : « c'est par l'intermédiaire de ce qui sert ici de "signifiant", à savoir la forme sensible, que s'opère le passage entre le venin et la graine, à laquelle on confère à l'issue de ce processus une valeur de protection »[350]. La vertu de la graine tient donc d'une part à sa

---

[347] *PS*, p. 25.
[348] « Les Dogon répartissent les végétaux en 22 familles principales, dont certaines sont subdivisées en 11 sous-groupes. Les 22 familles, énumérées dans l'ordre convenable, se répartissent en deux séries composées, l'une des familles de rang impair, l'autre des familles de rang pair. Dans la première, qui symbolise les naissances uniques, les plantes dites mâles et femelles sont respectivement associées à la saison des pluies et à la saison sèche; dans la seconde, qui symbolise les naissances gémellaires, la même relation existe, mais inversée. Chaque famille est aussi répartie dans l'une des trois catégories: arbre, arbuste, herbe ; enfin, chaque famille est en correspondance avec une partie du corps, une technique, une classe sociale, une institution. » *PS*, p. 53-54.
[349] *PS*, p. 24. C'est moi qui souligne.
[350] Salmon, « Les incongruités de la pensée symbolique », p. 75.

ressemblance sensible à une dent, et d'autre part à la superposition entre cette relation sensible, et une relation parallèle – mais postulée – entre l'idée du venin et l'idée de son antidote. Et c'est pourquoi il faut parler ici d'une relation symbolique : « On a désormais affaire à un problème à quatre termes, ou plutôt à deux termes doubles, où les signifiés sont situés sur le plan des « propriétés cachées » alors que les signifiants sont situés sur le plan de l'aspect visuel »[351]. Si la ressemblance sensible est manifeste, l'association entre les propriétés cachées, elle, n'est que supposée, ou construite, mais elle doit toute sa nécessité au modèle sensible qui la soutient.

Cette construction analogique fonctionne dans toutes les situations dont nous venons de faire la liste. À chaque fois, c'est « la dualité intrinsèque du signe », dans sa définition saussurienne, qui représente à la fois la forme générale des associations produites, et le motif de leur nécessité. En effet, il convient de rappeler que « le signe linguistique se situe à l'intersection de deux plans hétérogènes et irréductibles l'un à l'autre, celui du son et celui du sens »[352]. Si l'on suit Saussure dans les conséquences anthropologiques de cette idée, alors il faut voir dans ce fonctionnement du signe quelque chose comme un dispositif natif, ou du moins assez spontané et universel, de mise en congruence d'éléments matériellement hétérogènes, qui sert de modèle, de matrice, à des constructions de même forme, mais s'appuyant sur des matériaux différents. Habitué au genre d'identifications que produit le signe linguistique, l'esprit se montre capable d'exploiter ce savoir-faire spirituel dans d'autres registres de l'expérience, et à des fins que l'on peut estimer différentes de celle que poursuit le langage au sens strict. Saussure lui-même parle de cette logique du signe comme d'une « tâche absurde », et on peut voir dans toute l'œuvre de Lévi-Strauss une tentative pour montrer que cette absurdité n'est rien d'autre que l'apparence laissée sur des esprits conceptuels par des techniques de connaissance mettant systématiquement à profit les synthèses baroques permises par le signe.

Les identifications permises par la pensée sauvage peuvent donc être dites « construites », dans la mesure où leur rigueur peut toujours être ramenée à un coup de force intellectuel. Le « court-circuit », pour reprendre un terme utilisé par G. Salmon, qui

---

[351] *Ibid*., p. 75. Voir aussi le schéma lumineux qui accompagne cette explication.

[352] *Ibid*., p. 76. G. Salmon cite, à l'appui de cette idée, le passage suivant de Saussure : « Une identité linguistique a cela d'absolument particulier qu'elle implique l'association de deux éléments hétérogènes. Si l'on nous invitait à fixer l'espèce chimique d'une plaque de fer, d'or, de cuivre, d'une part, et ensuite l'espèce zoologique d'un cheval, d'un bœuf, d'un mouton, ce seraient deux tâches faciles ; mais si l'on nous invitait à fixer quelle espèce représente cet ensemble bizarre d'une plaque de fer attachée à un cheval, une plaque d'or mise sur un bœuf, ou d'un mouton portant un ornement de cuivre, nous nous récrierions en déclarant la tâche absurde. Cette tâche absurde est précisément celle devant laquelle il faut que le linguiste comprenne qu'il est d'emblée et dès l'abord placé. » Saussure, *Ecrits de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 2002, p. 18. Curieusement, la pensée sauvage fonctionne comme si elle prenait à la lettre la possibilité de ce genre d'identifications.

intervient nécessairement dans la mise en équation des quatre termes fondamentaux de la relation symbolique – et que la tradition structuraliste rend souvent par l'écriture a : b :: c : d – correspond à cette étape de la pensée où une relation se trouve être paradoxalement produite par la dette qu'elle contracte envers une relation qui, elle, est constatée. L'analogie structurale des ordres non congruents n'a de sens que si l'un des termes mis en relation y est introduit subrepticement, c'est-à-dire si la forme de l'analogie sert d'heuristique pour établir des rapports, et non pas seulement, à la manière du syllogisme tel que le critiquait Descartes, pour formaliser des relations préexistantes. Conçue de cette manière, l'intervention de Lévi-Strauss sur le terrain des rationalités comparées conserve encore un air de famille avec la tradition durkheimienne. Si Durkheim et Mauss voyaient dans les formes sociales les seules et uniques discontinuités susceptibles de fonctionner comme modèles pour la pensée, et cela en raison d'une philosophie de l'expérience dont nous avons pu discuter le bien fondé, Lévi-Strauss lui aussi a besoin de donner à la pensée sauvage un point de départ empirique, qui prend la forme d'un modèle. L'opérateur symbolique a cependant cela de singulier qu'il permet d'instituer à peu près n'importe quel type de donnée sensible à titre de modèle, et donc de s'affranchir d'une thèse positive sur la nature de l'expérience humaine, mais on conserve toutefois l'idée générale d'un jeu de transfert, où le point commun théorique demeure la possibilité pour l'esprit d'abstraire les relations des termes qui les supportent pour les appliquer à une matière étrangère.

Dans son analyse, G. Salmon explore à la fois les fondements philosophiques de cette technique de connaissance et son profit épistémologique. D'un côté, en effet, il peut élargir la forme d'ensemble des « incongruités de la pensée symbolique » jusqu'à y voir un mécanisme à l'œuvre dans d'autres registres de la vie mentale, et notamment dans ce que Freud identifiait comme le « mot d'esprit »[353] ; de l'autre, il peut envisager le profit cognitif propre à cette « méthode » en partant à la recherche des économies permises par les techniques de mémorisation qui empruntent largement à la fécondité du signe[354]. C'est en réalité un panorama général des pensées non conceptuelles qui s'esquisse alors. Mais il est possible de chercher les conséquences de ces réflexions dans une autre direction. En effet, dès lors que l'on attribue au mécanisme symbolique lui-même la capacité de produire ces associations d'idées qui sont précisément interdites par la conceptualité naturaliste, on voit dans la question des relations entre nature et société autre chose qu'un simple terrain empirique occupé par la méthode structurale. Plus radicalement, et c'est peut-être ainsi qu'il fallait entendre P. Descola quand il écrivait que « le problème de la tension entre la nature et

[353] « Les incongruités de la pensée symbolique », p. 75. On se réfère ici évidemment à Freud, *Le mot d'esprit et sa relation à l'inconscient*, Paris, Gallimard, 1988.
[354] *Ibid*., p. 87-88. La référence centrale devient cette fois Yates, *L'art de la mémoire*, Paris, Gallimard, 1975.

la culture n'est pas seulement au cœur de l'anthropologie structurale, il est bien ce qui définit, aux yeux de son fondateur, le domaine dont l'ethnologie s'occupe et grâce auquel on peut prétendre à une autonomie au sein des autres sciences de l'homme »[355], la proposition structurale elle-même a partie liée avec l'écart concret, historique, qui s'est creusé entre des collectifs envisageant leur rapport au monde naturel de façons totalement différentes : en l'absence d'un terme susceptible de rassembler dans une classe homogène l'ensemble des entités et des processus non-humains, c'est la logique même du système catégoriel, et en deçà de l'accès collectif au monde extérieur, qui est affectée. L'autonomie conceptuelle que gagne la logique symbolique quand elle est rapprochée des opérations présidant à la formation du langage est tout à fait légitime, mais elle ne doit pas faire oublier qu'avec cette logique, ce sont des modalités pratiques, vécues, de l'expérience du monde qui sont impliquées. Le structuralisme n'a donc pas à proprement parler de « conséquences » qui auraient trait aux relations entre nature et société, mais plus radicalement, il fait fond, en tant que méthode, sur un ensemble de possibilités et d'impossibilités qui régissent l'appréhension, par un groupe humain donné, des relations qu'il entretient avec son milieu. Le problème de la nature est au cœur de la méthode structurale, et c'est ce qui nous permet d'envisager autrement ses conséquences théoriques.

À titre de comparaison, Lévi-Strauss attribue à la pensée conceptuelle des vertus symétriquement disposées par rapport à celles du signe.

> On pourrait donc dire que le savant et le bricoleur sont l'un et l'autre à l'affût de messages, mais, pour le bricoleur, il s'agit de messages en quelque sorte pré-transmis et qu'il collectionne […] ; tandis que l'homme de science, qu'il soit ingénieur ou physicien, escompte toujours *l'autre message* qui pourrait être arraché à un interlocuteur, malgré sa réticence à sa prononcer sur des questions dont les réponses n'ont pas été répétées à l'avance. Le concept apparaît ainsi comme l'opérateur de l'*ouverture* de l'ensemble avec lequel on travaille, la signification comme l'opérateur de sa *réorganisation* : elle ne l'étend ni ne le renouvelle, elle se borne à obtenir le groupe de ses transformations.[356]

Lévi-Strauss exprime très bien dans ce passage certaines des conséquences essentielles qui accompagnent les deux formes générales que peuvent prendre les catégories de pensée. Les contraintes exercées par le bricolage symbolique sur l'activité intellectuelle condamnent la pensée à fonctionner en premier lieu comme un système accumulatif : avant de classer, de mettre en ordre, il faut rassembler un nombre en principe indéfini d'éléments empiriques, puisque c'est précisément leur variété qui garantit l'efficacité

[355] Descola, « Les deux natures de Claude Lévi-Strauss », p. 296.
[356] *PS*, p. 30.

de la mise en ordre. Et c'est dans un second temps que ces matériaux glanés peuvent être investis d'une dimension classificatoire. Ce moment accumulatif de la logique concrète doit être souligné, car sur un plan strictement théorique, un nombre restreint d'éléments peut tout à fait suffire à construire un ordre digne de ce nom. C'est là un des aspects essentiels de la théorie saussurienne de la valeur, qui se trouve très bien explicitée dans le passage suivant :

> Les signes existants évoquent MECANIQUEMENT, par le simple fait de leurs présence et de l'état toujours accidentel de leurs DIFFERENCES à chaque moment de la langue, un nombre égal non pas de concepts, mais de *valeurs opposées pour notre esprit* (tant générales que particulières, les unes appelées par exemple catégories grammaticales, les autres taxées de faits de synonymie, etc.) ; cette *opposition* de *valeurs* qui est un fait PUREMENT NEGATIF se transforme en fait positif, parce que chaque signe en évoquant une antithèse avec l'ensemble des autres signes comparables à une époque quelconque, en commençant par les catégories générales et en finissant par les particulières, se trouve être délimité, *malgré nous*, dans sa valeur propre. Ainsi, dans une langue composée au total de deux signes, *ba* et *la*, la totalité des perceptions confuses de l'esprit viendra NECESSAIREMENT se ranger sous *ba* ou sous *la*. L'esprit trouvera, du simple fait qu'il existe une différence *balla* et qu'il n'en existe pas d'autre, un caractère distinctif lui permettant régulièrement de tout classer sous le premier ou sous un des deux chapitres (par exemple la distinction de *solide* ou de *non solide*) ; à ce moment la somme de sa connaissance positive sera représentée par le caractère commun qu'il se trouve avoir attribué aux choses *ba* et le caractère commun qu'il se trouve avoir attribué aux choses *la* ; ce caractère est positif, mais il n'a jamais cherché en réalité que le caractère négatif qui pût permettre de décider entre *ba* et *la* ; il n'a point essayé de réunir et de coordonner, il a uniquement voulu différencier.[357]

On suivra encore G. Salmon, quand il associe ce passage à ce que dit Lévi-Strauss, dans l' « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », de la naissance du langage[358]. En effet, le signe pensé comme valeur n'a besoin que d'une opposition, si rudimentaire soit elle, pour fonctionner d'emblée dans toute son extension, et c'est pour cette raison que « le langage n'a pu naître que tout d'un coup ». Destinés en leur essence à rassembler et à distinguer les idées, les signes ont cette capacité de remplir leur office en dépit de l'écart potentiellement gigantesque qui les sépare, dans leur forme même, de la nature de celles-ci. En accumulant un plus grand nombre de ressources empiriques, la pensée sauvage n'affecte pas le

---

[357] *Ecrits de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 2002, p. 88. Salmon, *op. cit.*, p. 542. Cette expérience de pensée assez curieuse peut trouver un écho dans les classifications dualistes chinoises, où les éléments les plus hétérogènes sont susceptibles de venir s'ordonner sous une paire de principes classificateurs – le *yin* et le *yang* – dont le simple caractère oppositif suffit en principe à condenser la variété des réalités du monde. On peut dire en ce sens que la pensée chinoise exploite un cas limite de la pensée symbolique.

[358] « Quels qu'aient été le moment et les circonstances de son apparition dans l'échelle de la vie animale, le langage n'a pu naître que tout d'un coup. Les choses n'ont pas pu se mettre à signifier progressivement. A la suite d'une transformation dont l'étude ne relève pas des sciences sociales, mais de la biologie et de la psychologie, un passage s'est effectué, d'un stade où rien n'avait un sens, à un autre où tout en possédait. », « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », *op. cit.*, p. L.

fonctionnement du signe, il tend simplement à réduire cet écart ; mais ce mouvement de réduction est fatalement asymptotique, c'est-à-dire qu'il ne peut jamais y avoir un signe pour une chose à représenter, le signe est toujours en retard. Et c'est ce décalage qui rend nécessaire les courts-circuits, ou dérapages symboliques éminemment manifestés par le mythe.

Les concepts sont bien des signes en cela que « l'un et l'autre ne se rapportent pas exclusivement à eux-mêmes, ils peuvent remplacer autre chose que soi ». « Toutefois, ajoute Lévi-Strauss, le concept possède à cet égard une capacité illimitée, tandis que celle du signe est limitée »[359]. Autrement dit, un concept possède avec ce qu'il représente une affinité d'un genre totalement différent de celle qui s'établit entre le signe et son signifié. La plasticité d'un concept tient en effet à cela qu'il passe par un processus délibéré d'ajustement à son objet. Dans le cadre d'une logique conceptuelle, il est inutile d'accumuler indéfiniment des matériaux empiriques, en attendant que l'un d'entre eux convienne au problème qu'il s'agit de résoudre en présentant par l'un de ses aspects une ressemblance ou une contiguïté susceptible d'être mise à profit pour produire une analogie heuristique. La facture intellectuelle des concepts, que la hiérarchie naturaliste des genres et des espèces exemplifie parfaitement, leur permet de rassembler des idées en produisant de toutes pièces le critère de leur association. C'est ce surcroit d'artifice, d'artifice mental, qui fait du concept une technologie de connaissance plus souple, et moins tributaire de l'expérience, que le symbole. Et c'est pour cette même raison que, dans le cadre d'une logique conceptuelle, la pensée n'a jamais à résoudre le problème des ordres non congruents : elle ne le rencontre tout simplement pas.

En traduisant l'opposition lévi-straussienne entre signe et concept dans le langage de la nature, ou en l'interprétant comme une différence fondamentale dans les manières de faire des mondes où l'idée de nature se trouve éminemment impliquée, on déplace l'accent de deux manières. D'abord, il est possible de caractériser le champ, ou le domaine de la vie mentale, autour duquel gravite l'évolution des schèmes d'appréhension de la réalité empirique : les différentes stratégies susceptibles de réaliser le lien entre la conscience – individuelle et collective – de soi et l'image du monde dépendent de la façon dont les synthèses intellectuelles sont opérées. À cet égard, la catégorie de « nature » intervient comme une perturbation majeure dans le cours « normal » de l'intelligence symbolique, notamment par sa capacité à neutraliser les associations décrites par Lévi-Strauss comme nécessaires *a posteriori*. Mais ce changement d'angle nous invite aussi à interroger ce que le rapport collectif au monde peut avoir de plus matériel, ou pratique. Pour autant qu'elle oriente

[359] *PS*, p. 28.

la représentation du monde, l'idée de nature – ou son absence – oriente aussi les relations tout à fait pratiques qui se nouent entre une communauté humaine et son environnement. L'activité symbolique rejoint alors ce que l'on pourrait appeler une écologie, ou une économie, c'est-à-dire un ensemble de procédés par lesquels la réalité naturelle se trouve administrée et transformée. Si le cœur du problème anthropologique réside bien dans les formes d'investissement de la réalité naturelle, alors une continuité doit être trouvée entre ses versants intellectuel et pratique – continuité qui est restée extrêmement difficile à concevoir, que ce soit en régime durkheimien ou lévi-straussien.

Ce qui reste de sauvage chez les modernes

Au stade où nous en sommes, il est possible de tirer un bilan intermédiaire de nos réflexions. L'anthropologie structurale de Lévi-Strauss passe par un moment réflexif, où les principes très généraux qui régissent l'analyse des formes sociales, des classifications ou encore des mythes, sont explicités sous la forme d'une théorie de la connaissance, ou du moins de certaines conditions dans lesquelles peut se trouver la connaissance. Ce moment, qui correspond aux premiers chapitres de *La pensée sauvage*, repose tout entier sur la capacité accordée à l'esprit humain de répartir et d'ordonner l'ensemble des données de son expérience selon une cohérence fournie par une logique des signes. En elle-même, cette logique a souvent été très bien analysée, que ce soit à travers la référence à la linguistique[360], en fonction de son pouvoir cognitif propre[361], ou des formes plus générales de son fonctionnement, comme c'est le cas dans le travail de G. Salmon. Il nous a cependant paru qu'un aspect essentiel de cette technologie de connaissance était quelque peu resté dans l'ombre, et cet aspect correspond à la ligne problématique que nous tentons de suivre tout au long de ce travail. En effet, une des propriétés fondamentales de la connaissance par les signes est d'autoriser et de donner forme à tout un répertoire d'associations que notre propre régime intellectuel prohibe, ou en tout cas raréfie. L'efficacité de cette logique repose d'une part sur sa capacité à produire des chaînes de relations entre des éléments dont la totalité des propriétés – qu'elles soient sensibles, mais aussi « cachées », sont susceptibles d'être investies comme critères de classification, et d'autre part, sur la possibilité de superposer des séries de relations dont le critère même d'association est hétérogène. Ainsi, pour reprendre le cas le plus fameux, est-il possible de rendre compte de la différenciation interne du social par le biais de différences naturelles perçues. Ces deux aspects de la logique symbolique, que nous avons tenté d'expliciter tour à tour plus haut, convergent

[360] Voir P. Maniglier, *La vie énigmatique des signes, Paris*, Léo Scheer, 2006.
[361] D. Sperber, *Le structuralisme en anthropologie*, Paris, Seuil, 1973.

ensemble pour dessiner les contours d'une altérité intellectuelle radicale, pour autant qu'elle domine des formes de savoirs étrangers aux nôtres, mais aussi une tension interne à notre propre « mentalité », puisque les associations symboliques survivent encore dans les recoins les moins objectivés de notre vie mentale. Ce face à face d'une pensée sauvage et d'une pensée domestiquée, par sa seule forme d'opposition duale, peut soulever les soupçons qui s'élèvent traditionnellement dans ces conditions : n'est-ce pas là une opposition *ad hoc*, construite à la seule fin de faire la nique à une rationalité par ailleurs jugée insuffisante ? La réponse la plus souvent apportée à ce reproche, celle qui s'impose d'abord, consiste à rappeler que la connaissance du fonctionnement du langage fournit un modèle remarquable, où cette logique des valeurs, associée à l'investissement de la biplanéité du signe, se trouve en quelque sorte à l'état pur, et rend tout à fait plausible un élargissement de cette logique à d'autres modes d'expression de l'esprit humain. Une autre réponse possible, que nous voudrions avancer, consiste à montrer que, parallèlement, ce que l'on sait des effets de l'introduction du classificateur naturaliste dans l'outillage mental vient également à l'appui des réflexions de Lévi-Strauss. En effet, la notion de nature ne se conçoit pas sans l'idée d'un ordre de phénomènes possédant une régularité propre, saisie comme une totalité dont le critère d'identification est foncièrement univoque, dans un sens qui s'oppose frontalement à l'hétérogénéité des plans de réalité mis en relation par le signe. Ainsi, il faut bien voir que l'ensemble des techniques de connaissance et des savoirs objectifs qui se sont développés au cours de l'histoire sous l'autorité de l'idée de nature – ou comme des effets plus ou moins directs d'un mode d'identification qui ne se résume pas à l'idée, et moins encore au terme, de « nature » – ont cela en commun qu'ils produisent des relations entre les choses sur un mode difficilement conciliable avec ce que l'on peut observer par ailleurs. C'est pour cette raison qu'il nous semble possible de désigner l'autre de la pensée sauvage comme pensée *naturaliste* – au sens que nous avons donné à ce terme dès notre introduction – peut-être plus exactement que comme simple pensée rationnelle, moderne, ou toute autre qualification. L'orientation prise par les savoirs collectifs avec le développement de ce concept si singulier qu'est celui de « nature » peut réellement être comprise comme un affranchissement, plus ou moins achevé, par rapport à un mode de production de la connaissance aussi différent d'elle que le seraient par exemple deux systèmes sociaux, ou deux systèmes techniques.

La manifestation la plus visible de cette différence, et qui pour cette raison a été l'aiguillon de la recherche ethnologique et anthropologique depuis ses origines, est le scandale de la « confusion » entre nature et société. Un des apports majeurs de Lévi-Strauss, et qui a souvent été reconnu, a été de montrer, d'une part, que derrière cette

apparente confusion se cache un véritable mode de connaissance, que seul un ethnocentrisme tranquille interdisait de voir, et d'autre part, que l'intelligence symbolique s'exprime comme une pratique cognitive riche et complexe, dont la confusion des genres n'est qu'une manifestation incidente et relative – puisqu'il n'apparaît jamais à un Bororo qu'il forme des énoncés logiquement périlleux. Une autre conséquence importante de ces déplacements conceptuels mérite d'être soulignée. En effet Lévi-Strauss, en dissolvant le problème totémique dans la mise au jour de la logique symbolique, n'explique pas seulement de façon magistrale et économe le phénomène de la confusion des genres ; plus encore, il met au jour de l'intérieur, pourrait-on dire, la façon dont s'organisent les associations de la pensée sauvage, en identifiant le genre de nécessité qui s'y déploie. Ce qui s'impose avec cette idée, c'est que la logique symbolique ne se résume pas à être simplement autre chose que le dualisme occidental, ou l'ombre portée de ce dernier : non seulement une pensée sauvage ignore le dualisme, mais en outre, elle ne pense pas comme lui, au sens le plus strict que cette négation peut revêtir. Cette forme de pensée est une technique qui produit des savoirs, cohérents et opératoires, même si il ne s'agit ni la même cohérence, ni de la même fonction opératoire. On se trouve donc face à des univers intellectuels très différents par leur outillage, l'un conceptuel, l'autre symbolique, et qui ne produisent pas le même type de synthèses.

Or un des acteurs décisifs de cette comparaison entre les régimes de pensée est bien l'idée de nature. Sans l'intuition de la façon dont nos idées s'arrangent, la mise en relief de cette modalité singulière de pensée qu'est la raison mythique serait impossible. Et il nous a semblé que le type de régularité identifiée et analysée sous les auspices de l'idée de nature, et cela au cours de l'histoire longue de la pensée occidentale, est trop idéalement contraire à ce que l'anthropologie affronte ordinairement en matière de « connaissance », pour que ce face à face ne renvoie pas à une confrontation plus profonde et plus vaste entre (au moins) deux manières de produire des associations entre les idées. À cet égard, il apparaît nettement que Lévi-Strauss, dans *La pensée sauvage* plus clairement qu'ailleurs, nous offre une réflexion oblique, mais décisive, sur ce que fait l'idée de nature à la pensée en général. Deux passages quasiment anecdotiques, mais significatifs dans leur genre, confirment, en attente de mieux, cette idée. Le premier est l'analyse du témoignage d'un biologiste, confessant son trouble devant l'étrange effet d'humanité laissé sur lui par un dauphin[362]. Ce qui fait l'intérêt de ce document, ce n'est pas l'amorce d'animisme qu'on

[362] Voici ce passage : « Les conditions pratiques de cette connaissance concrète, ses moyens et ses méthodes, les valeurs affectives qui l'imprègnent, tout cela se trouve et peut être observé tout près de nous, chez ceux de nos contemporains que leurs goûts et leur métier placent, vis-à-vis des animaux, dans une situation qui, *mutatis mutandis,* est aussi proche que notre civilisation le tolère de celle qui fut habituelle à tous les peuples chasseurs:

pourrait y voir. Plus que la proximité affective entre un humain et un non-humain, ce qui doit frapper, c'est le trouble classificatoire qui s'y joue : alors « qu'en termes scientifiques, il n'y avait rien là que *Tursiops truncatusc* », le biologiste s'aperçoit que l'appellation linnéenne, censée donner sa place définitive à cet être dans le seul référentiel intellectuel disponible, n'absorbe pas toute sa réalité, et que son « humanité » ressentie, c'est-à-dire tous les aspects de la réalité du dauphin qui ne sont pas pertinents pour la classification, émergent comme une sorte de surplus qualitatif auquel il est très difficile, en s'en tenant à un cadre naturaliste, de donner une valeur. En d'autres termes, le biologiste ne sait que faire de tout ce qu'il sait du dauphin et qui n'intéresse pas sa science, et c'est ce « reste » qui est maladroitement réinvesti dans une identification empathique, qui apparaît alors par contrecoup comme un bien pauvre viatique. D'après Lévi-Strauss, les « peuples dits primitifs » ne rencontreraient pas ce problème, puisque leur régime intellectuel ne les astreint pas à de telles limitations dans l'usage de l'expérience. On serait tentés de dire que leur pensée, contrairement à la nôtre, n'a pas été mise au « régime ».

Le second est plus étrange, mais documente par un autre biais le reflux du sauvage dans la modernité[363]. Lévi-Strauss revient sur une observation que l'on trouve fréquemment

---

à savoir les gens du cirque et les employés des jardins zoologiques. Rien de plus instructif à cet égard, après les témoignages indigènes que nous venons de citer, que le récit, par le directeur des jardins zoologiques de Zürich, de son premier tête-à-tête – si l'on peut dire – avec un dauphin. Non sans noter un regard exagérément humain, le bizarre orifice respiratoire, la texture lisse et la consistance cireuse de la peau, les quatre rangées de dents pointues dans la bouche en forme de bec, l'auteur décrit ainsi son émotion: « *Flippy* n'avait rien d'un poisson ; et quand, à moins d'un mètre, il fixait sur vous son regard pétillant, comment ne pas se demander si c'était vraiment un animal ? Si imprévue, si étrange, si complètement mystérieuse était cette créature, qu'on était tenté de voir en elle un être ensorcelé. Hélas, le cerveau du zoologiste ne pouvait la dissocier de la certitude glacée, presque douloureuse en cette circonstance, qu'en termes scientifiques, il n'y avait rien là que *Tursiops truncatusc* ». De tels propos, sous la plume d'un homme de science, suffiraient à montrer s'il en était besoin que le savoir théorique n'est pas incompatible avec le sentiment, que la connaissance peut être à la fois objective et subjective, enfin que les rapports concrets entre l'homme et les êtres vivants colorent parfois de leurs nuances affectives (elles-mêmes émanation de cette identification primitive, où Rousseau a vu profondément la condition solidaire de toute pensée et de toute société) l'univers entier de la connaissance scientifique, surtout dans des civilisations dont la science est intégralement « naturelle ». Mais, si la taxinomie et l'amitié tendre peuvent faire bon ménage dans la conscience du zoologiste, il n'y a pas lieu d'invoquer des principes séparés, pour expliquer la rencontre de ces deux attitudes dans la pensée des peuples dits primitifs. », *PS*, p. 52-53.

[363] Voici ce passage : « Pour comprendre la pénétration dont font preuve les prétendus primitifs, quand ils observent et interprètent les phénomènes naturels, il n'est donc pas besoin d'invoquer l'exercice de facultés disparues ou l'usage d'une sensibilité surnuméraire. L'Indien américain qui déchiffre une piste au moyen d'imperceptibles indices, l'Australien qui identifie sans hésiter les empreintes de pas laissées par un membre quelconque de son groupe (Meggitt), ne procèdent pas autrement que nous faisons nous-mêmes, quand nous conduisons une automobile et jugeons d'un seul coup d'œil, sur une légère orientation des roues, une fluctuation du régime du moteur, ou même, sur l'intention supposée d'un regard, du moment de dépasser ou d'éviter une voiture. Pour incongrue qu'elle puisse paraître, cette comparaison est riche d'enseignements; car ce qui aiguise nos facultés, stimule notre perception, donne l'assurance à nos jugements, c'est, d'une part, que les moyens dont nous disposons et les risques que nous courons sont incomparablement accrus par la puissance mécanique du moteur, d'autre part que la tension, qui résulte du sentiment de cette force incorporée, s'exerce dans une série de dialogues avec d'autres conducteurs dont les intentions, semblables à la nôtre, se traduisent en signes que nous nous acharnons à déchiffrer parce que, précisément, ce sont des signes, qui sollicitent l'intellection. Transposée sur le plan de la civilisation mécanique, nous retrouvons donc cette réciprocité de perspectives où l'homme et le monde se font miroir l'un à l'autre, et qui nous a paru pouvoir seule rendre compte des propriétés et des capacités de la pensée sauvage. Un observateur exotique jugerait sans doute que la circulation automobile dans le centre

dans la littérature ethnographique, et qui tend à présenter le primitif comme une sorte d'expert spontané du monde naturel, comme le détenteur d'habiletés confinant à la prouesse, et qu'on ne lui confère que pour mieux souligner à rebours le dénuement de moyens proprement techniques d'exploration de la nature. À cette image d'Épinal fait écho, pour Lévi-Strauss, notre propre capacité à s'orienter, avec une sécurité relative, dans l'écheveau de la circulation routière. D'un côté comme de l'autre, tout est finalement affaire d'orientation de l'attention, d'interprétation des signes les plus discrets. Mieux encore, dans les deux cas, c'est la frontière abstraite entre l'individu et le monde qui s'efface pour laisser place à une immersion totale, où le sens pratique devenu seconde nature permet de ne faire qu'un avec un milieu réputé extérieur. Autrement dit, nous aussi faisons l'expérience de l'ajustement au monde, de « cette réciprocité de perspectives où l'homme et le monde se font miroir l'un à l'autre », et qui caractérise si bien la pensée sauvage. La figure de la continuité entre l'homme et le monde n'est donc pas, à proprement parler, réservée aux sociétés traditionnelles. Nous aussi en partageons l'expérience, même si celle-ci s'est déplacée du domaine de la nature à celui de la technique[364]. Mais cette différence s'accompagne d'une autre : alors que le symbolisme intégral des sociétés sauvages ignore constamment la frontière entre un sujet qui est toujours plus que lui-même et un monde qui n'est jamais vraiment extérieur, nous ne dépassons l'opposition de l'objet et du sujet que fugacement, pour réaliser l'association juste entre intentions et forces matérielles que notre milieu technique nous impose.

Ces deux expériences de pensée dessinent les contours imparfaits de ce qu'est une société disposant de l'idée de nature, et cela en montrant la présence paradoxale de ce qu'elle ne parvient pas totalement à laisser à l'écart. À travers elles, on peut lire l'œuvre de Lévi-Strauss comme une tentative de dégager les conséquences les plus riches du recours généralisé à l'opérateur symbolique, dont une propriété essentielle est d'organiser l'expérience et l'action sans jamais en passer par le type de synthèse intellectuelle qui nous est familière sous la domination du classificateur naturaliste.

---

d'une grande ville ou sur une autoroute surpasse les facultés humaines ; et elle les surpasse en effet, pour autant qu'elle ne met exactement face à face ni des hommes ni des lois naturelles, mais des systèmes de forces naturelles humanisées par l'intention des conducteurs, et des hommes transformés en forces naturelles par l'énergie physique dont ils se font les médiateurs. Il ne s'agit plus de l'opération d'un agent sur un objet inerte, ni de l'action en retour d'un objet, promu au rôle d'agent, sur un sujet qui se serait dépossédé en sa faveur sans rien lui demander en retour, c'est-à-dire de situations comportant, d'un côté ou de l'autre, une certaine dose de passivité : les êtres en présence s'affrontent à la fois comme des sujets et comme des objets ; et, dans le code qu'ils utilisent, une simple variation de la distance qui les sépare a la force d'une muette adjuration. », *PS*, p. 293-294.

[364] C'est en ce sens que B. Latour interprète ce passage. Voir *Nous n'avons jamais été modernes*, p. 73-74. D'après Latour, il n'y a pas lieu de marquer de différence de nature entre les collectifs sauvages ou modernes, tous étant à leur façon hybrides.

3. Le social confronté à sa propre constitution

a) Le problème de la conscience de soi collective

L'épistémologie des associations symboliques inconsciente, on l'a vu, fait barrage à la constitution de l'idée de nature. Puisque tout élément empirique est susceptible de jouer alternativement le rôle d'élément classé ou d'opérateur classificatoire, « le principe d'une classification ne se postule jamais » comme dit Lévi-Strauss, contrairement à ce qui se passe dans les procédures de mise en ordre typiques du naturalisme. L'exploration des systèmes catégoriels non modernes aboutit donc à faire de la pensée de Lévi-Strauss un outil décisif pour saisir le fonctionnement des régimes d'objectivation radicalement étrangers aux nôtres à travers le sort réservé aux réalités naturelles, au « dehors » du social. Chez Lévi-Strauss, comme chez Durkheim et son école, le problème anthropologique se dessine donc à partir d'une réflexion sur la façon dont une société prend en charge son extériorité comme un appui nécessaire pour se constituer comme telle. À cet égard, le pas décisif que franchit l'anthropologie structurale par rapport à la tradition est d'avoir pu décrire cette dépendance symbolique dans son fonctionnement propre, en identifiant les outils et procédures intellectuels qui y sont investis.

Mais si l'on jette un regard plus large sur l'œuvre de Lévi-Strauss, on sera immédiatement frappé par le fait que ce problème s'y trouve en quelque sorte redoublé. En effet, si la fonction symbolique a semble-t-il toute liberté pour fonctionner de la manière la plus souple qui soit, en ne répondant qu'au « principe logique […] de toujours *pouvoir opposer* des termes »[365], il n'en reste pas moins que l'opposition la plus systématiquement investie par l'esprit humain pour résoudre les problèmes qu'il se pose est bien celle de la nature et de la culture. Ce recours au contraste nature/culture connaît deux expressions principales dans l'œuvre de Lévi-Strauss : d'une part, la nécessité d' « assurer » et de « rendre manifeste » « l'emboîtement réciproque des groupes sociaux »[366] rend profitable le recours à cette opposition, et c'est en particulier dans le chapitre de *La pensée sauvage* intitulé « Totem et caste » que ce problème est développé ; d'autre part, l'expression mythologique de la pensée semble elle aussi prendre fréquemment appui sur le caractère contrastif des êtres humains et non-humains pour former des récits dont, en outre, la

[365] *PS*, p. 100. C'est l'auteur qui souligne.
[366] *PS*, p. 144.

constitution propre de la communauté humaine – ses règles et ses pratiques structurantes – représente le thème[367]. C'est pour cette raison qu'il est possible de parler d'un redoublement du problème du naturel et du social chez Lévi-Strauss. Si le régime cognitif des sociétés non modernes est dominé par des procédures échappant au pouvoir synthétique de l'idée de nature, et avec lui aux protocoles d'enquête propres au naturalisme, il semble en contrepartie inévitable qu'une société s'interroge sur son propre statut, et qu'à ces fins le contraste entre la communauté humaine et les phénomènes naturels, soit investi. Si la nature s'efface résolument dans l'enquête sur « comment l'on pense », elle réapparaît donc ensuite à l'occasion de l'étude sur « ce qu'il y a à penser ».

Il ne faut pas laisser le problème s'obscurcir sous l'effet des confusions de mots. La nature dont il est le plus souvent question chez Lévi-Strauss, et qui n'apparaît qu'au sein de la disjonction entre nature et culture, n'est pas cette nature conceptuelle qui affecte les pensées modernes dans leur constitution même. Elle est simplement la somme des réalités qui composent le monde, et qui ne font pas partie de la communauté humaine. À en croire Lévi-Strauss, et sans doute avec lui le sens commun, la perception du contraste entre la communauté humaine et ses affaires, d'un côté, et les non-humains de l'autre, est si évidente qu'elle est accessible à tout esprit, indépendamment des cadres intellectuels qui sont les siens[368]. C'est en tout cas en ce sens que nous devrons entendre ce terme pour suivre son usage dans l'analyse des mythes et des formes sociales que sont le totémisme et le système des castes.

Ainsi, le couple contrastif du naturel et du social est une opposition binaire possible pour l'intelligence symbolique, puisque en son sens le plus simple elle n'est rien de plus qu'empirique. Dire qu'elle est seulement possible signifie que les arrangements classificatoires ne sont pas condamnés à s'ordonner au potentiel synthétique de ce couple – et de fait, comme on l'a vu, il y a bien des exemples d'analogies structurales qui ne l'exploitent pas. Mais au-delà de cette simple possibilité logique – et d'ailleurs en ce sens

---

[367] L'analyse de ce versant du problème est évidemment menée dans les *Mythologiques*, ainsi que dans l'ensemble des textes satellites qui constituent l'analyse structurale des mythes. Pour une première indication, concernant le mythe américain comme récit des origines non humaines de la société, voir la réponse que donne Lévi-Strauss quand D. Eribon lui demande « Qu'est-ce qu'un mythe ? » : « Si vous interrogiez un Indien américain, il y aurait de fortes chances qu'il réponde : une histoire du temps où les hommes et les animaux n'étaient pas encore distincts. Cette définition me semble très profonde. Car, malgré les nuages d'encre jetés par la tradition judéo-chrétienne pour la masquer, aucune situation ne paraît plus tragique, plus offensante pour le cœur et l'esprit, que celle d'une humanité qui coexiste avec d'autres espèces vivantes sur une terre dont elles partagent la jouissance, et avec lesquelles elle ne peut communiquer. On comprend que les mythes refusent de tenir cette tare de la création pour originelle ; qu'ils voient dans son apparition l'événement inaugural de la condition humaine et de l'infirmité de celle-ci. » *De près et de loin*, Paris, Odile Jacob, 1988, p. 193.

[368] Il faut toutefois admettre que ce problème n'est pas thématisé comme tel par Lévi-Strauss. Il revient à P. Descola de l'avoir clarifié à travers la distinction qu'il opère entre le couple intériorité/physicalité, opposition universellement identifiée par l'esprit humain, et le couple nature/culture, dont les implications sociales ne sont observables que dans le continent ethnologique du « naturalisme ».

tout est possible pour cette intelligence – il y a le fait que les sociétés ont besoin de thématiser leur propre statut ; et les efforts intellectuels consacrés à cette tâche sont tels que, parmi l'ensemble des œuvres de l'intelligence symbolique, une part non négligeable – et à en croire Lévi-Strauss, l'intégralité des mythes américains – est consacrée à satisfaire cette exigence. On rejoint ici une idée essentielle chez Lévi-Strauss, et qui le rattache indiscutablement à la tradition durkheimienne, voire comtienne, à savoir cette nécessité pour une communauté humaine de se doter d'une conscience de soi. Il faut absolument donner à cette idée la place qu'elle tient dans son entreprise théorique, car loin d'être une simple pétition de principe, c'est sur elle que repose la définition de la science sociale comme enquête sur la dimension spirituelle de la communauté, au sens où l'association des hommes est avant tout assurée par des idées[369]. Le social, bien loin de n'être qu'une réalité factuelle, n'atteint son épaisseur véritable qu'en se doublant d'une version réflexive d'elle-même, qu'elle prenne la forme d'une conscience, d'une mémoire, de mythes, ou de quelque autre expression idéelle envisageable, où elle s'achève et où elle prend toute son extension. Déjà, les réflexions de Lévi-Strauss sur le totémisme portent la marque de cette idée, à tous égards centrale dans l'école française des sciences sociales. En effet, quand on lit que « *ce ne sont pas les ressemblances, mais les différences, qui se ressemblent* »[370], le jeu de ressemblance qui s'instaure entre deux séries parallèles correspond bien, même s'il est médiatisé, à cette nécessité de construire une image de l'existence collective – une image qui, comme l'indique ce terme, doit être à la fois hétérogène à ce qu'elle représente, dans sa réalité formelle d'image, et dans une relation singulière à ce qu'elle a pour objet. Or c'est cet impératif réflexif qui prend une importance capitale dans l'analyse des manifestations les plus essentielles de l'intelligence symbolique, tout simplement parce qu'il est à l'origine du reflux du problème du naturel et du social au cœur même d'une pensée qui semblait le rejeter.

Il est donc possible, à présent, de s'intéresser au destin singulier que réserve Lévi-Strauss au couple nature/culture dans son usage proprement symbolique, tout en conservant à l'esprit que cet usage est bien distinct de ce que la nature fait au social en contexte naturaliste – même si cela reste, une fois de plus à prouver de manière plus développée.

---

[369] Voir encore, sur ce point majeur de la tradition sociologique, l'ouvrage de B. Karsenti, *Politiques de l'esprit*, *op. cit.*

[370] *Le totémisme aujourd'hui*, p. 115.

b) Entre totem et caste

Comme on vient de le suggérer, ces questions sont déjà présentes dans *Le totémisme aujourd'hui*. Mais alors que, dans cet ouvrage, Lévi-Strauss se contente de restituer la logique à l'œuvre dans les systèmes sociaux australiens, « Totem et caste » élargit la perspective en dessinant l'ensemble de ses transformations possibles à partir de l'exigence minimale consistant à assurer et à rendre manifeste l'emboitement des groupes sociaux. Lévi-Strauss se saisit du problème en empruntant à Van Gennep l'idée selon laquelle l'exogamie et le totémisme sont deux manières logiquement indépendantes d'affirmer la cohésion sociale, et dont la superposition dans certains systèmes sociaux ne doit être comprise que comme le besoin contingent de « renforcer »[371] cette cohésion en l'exprimant sur deux plans au lieu d'un seul[372]. Aux yeux de Lévi-Strauss, ces cas de cumul ne correspondent pas à un simple redoublement des fonctions, puisqu'ils révèlent en outre ce que l'échange a de fondamental dans la reproduction de l'ordre social, et cela à deux égards. D'une part, la circulation des femmes et des ressources alimentaires, c'est-à-dire l'exogamie et les prohibitions alimentaires, pour exprimer la même idée dans le registre de la règle, apparaissent comme les deux plans sur lesquels se joue la perpétuation du social comme réalité différenciée ; d'autre part, et ce conformément à l'un des acquis essentiels des *Structures élémentaires de la parenté*, c'est bien l'échange des femmes qui revêt une importance prioritaire, puisque il y a là « une façon de faire », alors que les usages alimentaires ne correspondent qu'à « une façon de parler »[373]. À partir de ces principes fondamentaux, Lévi-Strauss peut explorer les différentes manières dont les règles de mariage et la circulation de la nourriture s'articulent selon les circonstances ethnographiques singulières, en rappelant d'abord qu'au delà des cas particuliers, l'affinité de la parenté et de l'économie domestique doit d'abord nous frapper par sa fréquence.

Au cœur de « Totem et caste », il y a donc ce qui constitue le caractère le plus « naturel » d'une société, le plus vital, à savoir le fait que l'espèce humaine se reproduit par l'union d'un homme et d'une femme, et qu'il ne reste en vie qu'en prélevant dans son environnement naturel des ressources alimentaires. Mais si l'on peut voir là ce qui fait des sociétés des réalités naturelles parmi d'autres, c'est bien ce domaine pratique de la reproduction naturelle du social qui est saisi comme une occasion pour marquer le plus

[371] Voir la citation de Van Gennep, p. 144-145.
[372] Lévi-Strauss parle de « la répétition d'un même schème sur deux plans différents », *PS*, p. 145.
[373] Lévi-Strauss argumente cette distinction en affirmant que « les échanges matrimoniaux sont les seuls auxquels correspond toujours un contenu réel », alors que les usages alimentaires sont d'emblée des pratiques abstraites, puisque, par exemple, « les hommes Aranda se bornent à imaginer que leurs rites provoquent la multiplication des espèces totémiques ». *PS*, p. 145.

fermement sa dimension spirituelle, c'est-à-dire en un sens artificielle. Or si cette dialectique de la nature et de la culture est au fond assez classique, Lévi-Strauss dépasse rapidement son sens premier pour montrer que l'échange des femmes et des ressources alimentaires n'est pas enfermé dans un simple rôle d'arrachement symbolique à la pure naturalité. En effet, les discontinuités qui apparaissent dans la sphère sociale se justifient certes le plus généralement par leur vocation à fournir des prestations matérielles et symboliques distinctives, mais Lévi-Strauss montre que la production de ces discontinuités elle-même n'est pas un phénomène univoque. La forme idéale typique de ces discontinuités – du moins pour les ethnologues – est le totémisme : les clans se reconnaissent une identité qui est en quelque sorte « naturalisée » par leur affinité avec une espèce naturelle, et ces identités multiples trouvent leur complémentarité dans une division du travail généalogique – l'exogamie – ainsi que symbolique – chaque clan étant détenteur des rites de multiplication de son espèce éponyme.

Mais les choses prennent une forme toute différente quand le fondement de la complémentarité entre segments sociaux change de statut. En effet, on observe bien souvent que les clans basculent, à des degrés divers que Lévi-Strauss essaie de restituer dans leurs nuances[374], d'une identité naturelle, calquée sur les discontinuités du monde non-humain, à une identité culturelle, basée sur la contribution économique spécifique de tel ou tel groupe à la cohésion de l'ensemble. Lévi-Strauss écrit alors que « dans des cas de ce genre, on ne sait plus très bien à quel type de société on a affaire »[375], et il rappelle d'ailleurs que cette confusion entre groupes totémiques purs et castes fonctionnelles avait été relevée par les tout premiers observateurs, dont le regard n'avait pas encore été formaté par l'obsession d'un totémisme purement primitif[376]. Ainsi, quand ce sont les formes concrètes de la division du travail qui en viennent à imposer leur marque sur les identités sociales, c'est bien une matrice culturelle qui préside au jeu nécessaire des contrastes distinctifs internes au social : chaque segment se spécialise en fonction du rapport singulier qu'il entretient à la nature, en ce en fonction du travail qu'il réalise. Dans le système des castes, c'est le rapport

[374] Lévi-Strauss cite en exemple les Kaitish et les Unmatjera, en Australie, et mieux encore les insulaires du détroit de Torrès, qui représentent sans doute le meilleur « chainon manquant » entre le totémisme australien et le système indien des castes. *PS*, p. 150-153.
[375] *PS*, p. 149. Lévi-Strauss parle plus loin de « formes institutionnelles hybrides », p. 156.
[376] Voir *PS*, p. 150 : « On pourrait donc s'étonner que les plus anciens observateurs des sociétés australiennes aient, entre 1830 et 1850 environ, souvent employé le mot « caste » pour désigner les classes matrimoniales dont ils soupçonnaient cependant vaguement la fonction. Il ne faut pas dédaigner ces intuitions, qui préservent la fraîcheur et la vivacité d'une réalité encore intacte et d'une vision non altérée par les spéculations théoriques. Sans aborder ici le problème au fond, il est clair que, d'un point de vue superficiel, il y a certaines analogies entre les tribus australiennes et les sociétés à castes : chaque groupe y exerce une fonction spécialisée, indispensable à la collectivité dans son ensemble, et complémentaire des fonctions attribuées aux autres groupes. »

particulier à la nature qui découle du procès de travail qui sert de matrice au marquage des discontinuités sociologiques.

Il faut retenir deux choses de cette transformation du totémisme. D'une part, les castes tout autant que les totems représentent une très belle confirmation de la dépendance symbolique du social envers son extériorité naturelle : même quand les groupes sociaux se dessinent sur un critère apparemment « culturel », que l'on pourrait donc croire autonome, c'est-à-dire produit selon des déterminations purement humaines, c'est bien en réalité une modalité du rapport à la nature – à savoir le travail – qui joue le rôle de marqueur distinctif. D'autre part, et c'est une conséquence de ce premier point, le basculement vers le système des castes, en faisant intervenir une nouvelle manière d'assurer sur un plan matériel la discontinuité des groupes sociaux, rend inutile, superflu, ou même impossible, le maintien des segments sociaux comme groupes exogamiques. C'est ce que le cas intermédiaire des insulaires du détroit de Torres montre bien :

> Quand la nature et la culture sont conçues comme deux systèmes de différences, entre lesquels existe une analogie formelle, c'est le caractère systématique propre à chaque domaine qui se trouve mis au premier plan. Les groupes sociaux sont distingués les uns des autres ; mais ils demeurent solidaires comme parties du même tout, et la loi d'exogamie offre le moyen de concilier cette opposition équilibrée entre la diversité et l'unité. Mais, si les groupes sociaux sont envisagés moins sous l'angle de leurs relations réciproques dans la vie sociale que chacun pour son compte, par rapport à une réalité d'un autre ordre que l'ordre sociologique, alors on peut prévoir que le point de vue de la diversité l'emportera sur celui de l'unité. Chaque groupe social tendra à former système, non plus avec les autres groupes sociaux, mais avec certaines propriétés différentielles conçues comme héréditaires, et ces caractères exclusifs des groupes rendront plus fragile leur articulation solidaire au sein de la société. Dans la mesure où chaque groupe cherchera à se définir par l'image qu'il se fait d'un modèle naturel, il lui deviendra de plus en plus difficile, sur le plan social, de maintenir ses liaisons avec les autres groupes, et, tout spécialement, d'échanger avec eux ses sœurs et ses filles puisqu'il aura tendance à se les représenter comme étant d'une « espèce » particulière. Deux images, l'une sociale, l'autre naturelle, et chacune pour son compte articulée avec elle-même, seront remplacées par une image socio-naturelle unique, mais morcelée.[377]

Cette situation est celle qui se produit lorsque, par exemple, les membres du clan du crocodile sont réputés « forts et sans pitié », ou ceux du casoar sont censés avoir « de

[377] PS, p. 154. Lévi-Strauss a tout à fait conscience que ce passage peut sembler contradictoire avec ce qui avait été présenté dans *Le totémisme aujourd'hui*. Voici sa justification, p. 155 : « On objectera peut-être que, dans le travail précité, nous avons contesté que le totémisme puisse être interprété sur la base d'une analogie directe entre des groupes humains et des espèces naturelles. Mais cette critique était dirigée contre une théorie formulée par des ethnologues, alors qu'il s'agit ici d'une théorie indigène – explicite ou implicite – mais qui, précisément, correspond à des institutions que les ethnologues se refuseraient à classer comme totémiques. » Autrement dit, le totémisme entendu comme identification directe à la nature peut se concevoir, mais seulement comme une idéologie indigène, et aucunement comme une théorie ethnologique valide.

longues jambes et exceller à la course »[378]. Ces « spéculations », comme les qualifie Lévi-Strauss, apparaissent assez étrangement comme une version littérale des fausses conceptions du totémisme critiquées dans *Le totémisme aujourd'hui* : de l'analogie formelle entre deux niveaux de réalité, on repasse en effet à une relation verticale de ressemblance, morphologique ou comportementale, entre le totem et celui qui s'y identifie, comme si ces sociétés avaient tenté de ressembler à la caricature qu'on allait faire d'elles. La conséquence de ce glissement est le déplacement de l'accent de la solidarité des parties vers l'image substantielle de l'espèce comme segment de réalité clos sur lui-même, et donc, dans un second temps, le blocage du dispositif exogamique : dans la mesure où l'on ne se reproduit qu'entre semblables, les clans formés selon ces principes doivent obéir à la même règle qui veut que les crocodiles ne se reproduisent qu'entre eux, et ainsi des casoars. La suspicion de Lévi-Strauss envers ces témoignages repose sur l'idée selon laquelle « aucune société ne pourrait à ce point se permettre de "jouer la nature", ou alors elle se scinderait en une multitude de bandes indépendantes et hostiles, dont chacune contesterait aux autres la qualité humaine »[379]. Cette remarque est frappante : le jeu le plus dangereux, pour une société, c'est de vouloir ressembler à la nature, tout simplement parce qu'avec cette assimilation, c'est la capacité fondamentale à échanger les femmes qui se perd.

En dépit des doutes émis par Lévi-Strauss lui-même, ce cas intermédiaire d'un totémisme substantialiste et conflictuel peut toutefois tenir lieu de transition entre les deux figures paradigmatiques que représentent la logique des clans et celle des castes. Une transition curieuse, certes, puisqu'elle semble ne pas être viable, mais qui réalise au moins la possibilité logique d'un système où la nature est encore comme conçue sous l'aspect des discontinuités spécifiques, mais où la clôture des groupes sociaux s'esquisse déjà. Si l'on identifie bien la raison d'être de ce moyen terme ainsi que son défaut intrinsèque, on comprend alors immédiatement que ce qui manque au totémisme pour glisser véritablement dans la logique des castes, c'est quelque chose à échanger, autrement dit quelque chose qui rend durable la constitution de groupes endogames. Ainsi donc, pour que la transformation soit accomplie selon toutes les dimensions requises, il faut que le fondement de l'identité des groupes sociaux, leur mode de recrutement pourrait-on dire, change en même temps que le

---

[378] *PS*, p. 153. On trouve plus loin d'autres exemples de ce style. Ainsi chez les Creek : « On raconte que les gens du raton laveur se nourrissaient de poisson et de fruits sauvages: que ceux du puma vivaient dans les montagnes, évitaient l'eau dont ils avaient grand peur, et consommaient surtout du gibier. Les gens du chat sauvage dormaient pendant le jour et chassaient la nuit, car ils étaient doués d'une vue perçante; ils s'intéressaient peu aux femmes. Ceux de l'oiseau s'éveillaient avant le jour : « Ils ressemblaient aux oiseaux en ceci qu'ils ne gênaient pas les autres. Chacun avait une forme d'esprit particulière, tout comme il existe beaucoup d'espèces d'oiseaux. On les disait polygames, peu enclins au travail, vivant bien, et dotés d'une nombreuse progéniture. », *PS*, p. 157.

[379] *PS*, p. 158.

mode d'être des objets échangés entre ces groupes. Et plus précisément encore, il faut qu'existe une relation logique d'inversion entre ces deux transformations parallèles[380]. C'est cette symétrie que tente de mettre en avant Lévi-Strauss après avoir mis en regard totem et caste :

> Entre les femmes qu'on échange et les biens ou services qu'on échange aussi, il existe une différence foncière : les premières sont des individus biologiques, c'est-à-dire des produits naturels, naturellement procréés par d'autres individus biologiques ; les seconds sont des objets manufacturés […], c'est-à-dire des produits sociaux, culturellement fabriqués par des agents techniques ; la symétrie entre castes professionnelles et groupes totémiques est une symétrie inversée. Le principe de leur différenciation est emprunté, à la culture dans un cas, à la nature dans l'autre.[381]

Ce qui est crucial, dans la perspective qui est la nôtre, c'est le fait que le pivot autour duquel s'organise cette symétrie est la relation à la nature. Dans le contexte de la logique clanique, l'intimité du groupe social avec son espèce éponyme est rituelle, ou pour tout dire idéologique : prohibitions alimentaires, récits mythiques, magie de la reproduction symbolique, l'ensemble des relations entre le groupe social et la portion de nature qui lui sert de référent est placé sous le signe des pouvoirs de l'esprit. Mais dans le même temps, l'objet d'échange qui assure la solidarité entre clans est ce qu'il y a de plus naturel, de plus biologique. Dans le régime des castes, la dimension culturelle des objets échangés, à savoir des biens de consommation manufacturés, ou des services, s'accompagne d'un critère de recrutement des groupes sociaux qui, pour être encore étroitement lié à la question du rapport à la nature, l'est d'une manière radialement différente. Dans la mesure où c'est le travail, c'est-à-dire l'activité de transformation de la nature, qui constitue la matrice de la différenciation sociale, on a cette fois affaire à une intimité tout à fait pratique. Deux choses

---

[380] C'est ce que Lévi-Strauss clarifie dans le passage suivant, il est vrai un peu vertigineux : « Les castes, qui se définissent d'après un modèle culturel, échangent vraiment des objets culturels, mais pour prix de la symétrie qu'elles postulent entre nature et culture, elles doivent concevoir sur un modèle naturel leur production naturelle en tant que ces castes sont composées d'êtres biologiques : production qui consiste en femmes, que ces êtres biologiques produisent et qui les produisent. Il s'ensuit que les femmes sont diversifiées sur le modèle des espèces naturelles : elles ne peuvent pas plus être échangées que ces espèces ne peuvent se croiser. Les groupements totémiques payent un prix symétrique et inverse. Ils se définissent d'après un modèle naturel, et ils échangent entre eux des objets naturels: les femmes qu'ils produisent et qui les produisent naturellement. La symétrie postulée entre nature et culture entraîne alors l'assimilation des espèces naturelles sur le plan de la culture. De même que les femmes, homogènes quant à la nature, sont proclamées hétérogènes quant à la culture, de même les espèces naturelles, hétérogènes quant à la nature, sont proclamées homogènes quant à la culture : en effet, la culture affirme qu'elles sont toutes justiciables d'un même type de croyances et de pratiques puisqu'elles offrent, aux yeux de la culture, ce caractère commun que l'homme a le pouvoir de les contrôler et de les multiplier. Par conséquent, les hommes échangent culturellement les femmes, qui perpétuent ces mêmes hommes naturellement ; et ils prétendent perpétuer culturellement les espèces, qu'ils échangent *sub specie naturae* : sous forme de produits alimentaires substituables les uns aux autres parce que ce sont des nourritures et parce que – comme il est vrai aussi des femmes – un homme peut se satisfaire de certaines nourritures et renoncer aux autres, dans la mesure où des femmes quelconques ou des nourritures quelconques sont également aptes à servir à des fins de procréation ou de conservation. », *PS*, p. 165.

[381] *PS*, p. 163-164.

doivent être retenues : d'abord, dans un cas comme dans l'autre, la constitution des groupes sociaux a quelque chose à voir avec les relations collectives à la nature, et ce au sens le plus large du terme. Et ensuite, le type de relations à la nature qui intervient comme déterminant dans la prise de forme de l'espace social n'est absolument pas indifférent à la forme d'institutions que l'on peut par ailleurs croire « purement » sociales – telles les relations de parenté ou les représentations religieuses. Autrement dit, parmi les nombreuses dimensions que connaît le contact entre les humains et le monde naturel, l'une d'elles peut être amenée à revêtir une importance prioritaire, qui s'explique par sa capacité à fournir une matrice au découpage des discontinuités sociales, et qui se traduit par un ensemble de conséquences sociologiques indéfinies. Plus simplement, il apparaît que, selon les formes d'intimité avec la nature investies de cette priorité, c'est tout le genre de vie d'une société donnée qui se trouve affecté. Et Lévi-Strauss poursuit ainsi son analyse :

> Dans l'une et l'autre perspectives, il faut admettre que le système des fonctions sociales correspond au système des espèces naturelles, le monde des êtres au monde des objets ; donc reconnaître, dans le système des espèces naturelles et dans celui des objets manufacturés, deux ensembles médiateurs dont se sert l'homme pour surmonter l'opposition entre nature et culture et les penser comme totalité.[382]

Cet énoncé explicite très bien le problème qui nous occupe : totem et caste sont deux dispositifs cosmologiques et sociologiques où s'articulent humains et non-humains, et chacun à sa manière réalise cette articulation selon des voies symétriques. La notion d' « ensemble médiateur », qui apparaît dans ce passage, rend bien l'idée selon laquelle toute classe de choses dépasse en quelque sorte son statut premier à travers les analogies et correspondances qu'elle permet d'établir. Il est donc clair que, si Lévi-Strauss a dans un premier temps de son évolution intellectuelle pu tenir les positions les plus fermement dualistes concernant la différence entre l'ordre symbolique et l'ordre naturel, il introduit en même temps, et sur un autre plan, une conception de la réalité sociale où celle-ci est toujours concernée par l'administration spirituelle et pratique de l'extériorité non-humaine ; et s'il en est ainsi, c'est d'abord en raison des modalités mêmes de fonctionnement de l'esprit. Si son épistémologie peut être dite dualiste, il décrit son objet – la société – comme une réalité tendue vers l'effacement de l'opposition entre le naturel et le social, ou plutôt, qui ne peut fonctionner qu'en la niant. L'honnêteté nous oblige néanmoins a rappeler que Lévi-Strauss lui-même ne présente jamais exactement le problème de cette manière : que le

[382] PS, p. 169.

rapport à la nature est le point de pivot de la transformation totem/caste est indéniable, mais jamais on ne lit de sa plume d'explications de ce fait.

c) De la représentation à l'expérience de la nature

En réalité, Lévi-Strauss se montre préoccupé par ce problème non pas du point de vue de son fondement, ou de son origine – en demandant par exemple pourquoi le rapport à la nature est l'institution primordiale des sociétés humaines, ou si les sciences de l'esprit peuvent également expliquer ce fait – mais du point de vue de certaines de ses conséquences. Au cours de sa démonstration, en effet, il est amené à marquer de façon assez nette la différence qui sépare totem et caste du point de vue du rapport à la nature :

> Nous avions suggéré, en effet, que, puisque chaque groupe totémique s'arroge le contrôle d'une espèce animale ou végétale pour le bénéfice des autres groupes, ces spécialisations fonctionnelles ressemblent, d'un certain point de vue, à celles qu'assument les castes professionnelles qui, elles aussi, exercent une activité distinctive et indispensable à la vie et au bien-être du groupe tout entier. Toutefois, une caste de potiers fabrique effectivement des pots, une caste de blanchisseurs lave réellement le linge, une caste de barbiers rase pour de bon, tandis que les pouvoirs magiques des groupes totémiques australiens relèvent de l'ordre imaginaire ; la distinction s'impose, même si la croyance en l'efficacité des pouvoirs magiques est partagée par leurs bénéficiaires supposés et par ceux qui, de bonne foi, prétendent les détenir. D'autre part, le lien entre sorcier et espèce naturelle ne peut être conçu logiquement sur le même modèle que celui entre l'artisan et son produit : c'est seulement aux temps mythiques que les animaux totémiques étaient directement engendrés à partir du corps de l'ancêtre. Aujourd'hui, ce sont les kangourous qui produisent les kangourous : le sorcier se contente de les aider.[383]

Bien que l'emprise religieuse et l'emprise pratique sur des portions de réalité naturelle soient toutes deux à prendre au sérieux – et ce n'est décidément pas à Lévi-Strauss qu'on fera le reproche de négliger ce point – il convient à ses yeux de souligner l'évidence que représente leur différence : celle-ci ne revient pas à l'opposition entre l'imaginaire et le réel, le travail bénéficiant d'un surcroit de tangibilité sur la magie, mais plutôt entre les pouvoirs de l'esprit et ceux du corps, ou de la matière. Entre les deux grands types d'intimité à la nature correspondant au totem et à la caste, l'un est incontestablement plus littéral que l'autre, tout simplement parce qu'il s'accompagne d'une transformation, et donc d'une emprise, matérielle de son objet. Entre l' « assistance à la production » à laquelle se résume le travail

[383] PS, p. 162.

magique du sorcier, et la production on ne peut plus littérale réalisée par le potier ou le barbier, le point commun est évidemment qu'elles sont toutes deux investies d'une dimension symbolique, dans le sens où d'un côté comme de l'autre ces opérations prennent place dans des oppositions distinctives sociologiquement signifiantes. Mais en tant qu'opérations, tout les oppose, et c'est cette différence seule qui explique que le système des castes n'est pas seulement une virtualité logique parmi d'autres dans le répertoire des stratégies de la pensée sauvage, mais en même temps une autre façon de vivre, en ce que cela peut avoir de plus concret et ordinaire. En parlant de la symétrie entre totem et caste, Lévi-Strauss précise ensuite :

> Seulement, cette symétrie n'existe que sur un plan idéologique ; elle est dépourvue de base concrète. Au regard de la culture, les spécialités professionnelles sont véritablement différentes et complémentaires ; on ne pourrait en dire autant, au regard de la nature, de la spécialisation des groupements exogamiques en vue de la production de femmes d'espèces différentes. Car, si les occupations constituent bien des « espèces sociales » distinctes, les femmes issues de sections ou de sous-sections différentes n'en appartiennent pas moins toutes à la même espèce naturelle.[384]

Ce qui fait de ce passage un moment tout à fait essentiel dans *La pensée sauvage*, et peut-être plus largement dans l'économie de la pensée lévi-straussienne, c'est le fait qu'il nous donne un parfait exemple de conjonction entre un événement logique, c'est-à-dire une permutation dans la combinatoire fondamentale de l'expérience mentale collective, et un événement que l'on peut dire historique. On peut certes parler de symétrie pour souligner que ce mouvement repose sur l'inversion de termes élémentaires dans la vie sociale et intellectuelle, mais ce jeu de miroirs tend à nous faire oublier que, au terme de ce processus, quelque chose de bien concret se trouve affecté : l'oragnisation du travail, le mode de circulation des prestations économiques et symboliques, parmi lesquelles les règles de parenté, autant dire l'enemble de l'univers des conduites humaines. Or la clé de cette modification pratique, c'est la mise en adéquation de la division du travail avec l'origine des discontinuités sociales. Dans ce dispositif, la prise de forme du social continue à se jouer au niveau de la relation à l'extériorité naturelle, mais une relation cette fois qualifiée par le travail. Comme le dit Lévi-Strauss, la conséquence principale de cela est que les rapports de complémentarité entre groupes sociaux s'inscrivent cette fois dans ce que la perpétuation de la communauté a de plus robuste : en faisant du travail le fondement des divisions sociales, la tendance scissionnaire des communautés humaines se trouve une raison d'être

[384] PS, p. 164.

fonctionnelle[385]. L'écart entre la figure logique de la transformation et la figure empirique du changement social se trouve tout entier dans cette idée, discrètement introduite par Lévi-Strauss, d'une dimension fonctionnelle des castes. Car dire d'un groupe social qu'il produit des femmes et dire qu'il produit de la poterie, c'est là deux choses différentes à cet égard : le besoin de femmes ne se distribue en effet pas immédiatement de la même manière que les besoins économiques. En quelque sorte, les castes correspondent à une réalité matérielle du fait social, que le système clanique ne fait que supposer, ou préfigurer sur le mode du jeu, de la fiction. À travers ce mouvement, c'est la coopération économique des segments sociaux qui se trouve pour ainsi dire révélée, ou confirmée sociologiquement ; et réciproquement, la nécessité jusque là assez mystérieuse de la segmentation sociale se trouve une « raison ». Avec les castes, on assiste donc à l'amorce d'une objectivation du social par lui-même, puisque en ajustant le découpage sociologique sur la réalité économique de la division du travail, il se reconnaît comme l'espace de coopération économique qu'il est fondamentalement – du moins ce caractère objectif de la réalité économique est-il ce que nous autres modernes avons mis en avant comme « réalité » du social.

Mais Lévi-Strauss ne renonce aucunement à l'idée selon laquelle la segmentation du monde social relève de contraintes avant tout mentales, et dont l'expression fondamentale demeure celle mise en lumière par *Les structures élémentaires de la parenté*. Et d'ailleurs, le système des castes reste lisible dans ces coordonnées, comme en témoigne le fait qu'il apparaisse comme une transformation du système clanique « totémique », c'est-à-dire qu'il lui est en un sens homogène. Toutefois, il identifie bien que, dès lors que les groupes sociaux correspondent à des fonctions, c'est-à-dire que le symbolique est rejoint par le pratique, un pas est franchi qui affecte radicalement la configuration du problème social de la nature[386]. Là encore, Lévi-Strauss fait un pas de côté par rapport à cette problématique potentielle soulevée par ses propres réflexions. En effet, voici ce qu'on lit au terme du premier exposé de la transformation totem/caste :

> Bien entendu, c'est uniquement pour les commodités de l'exposé, et parce que ce livre est consacré à l'idéologie et aux superstructures, que nous semblons donner à celles-ci une sorte de priorité. Nous n'entendons nullement insinuer que les transformations idéologiques engendrent des transformations sociales. L'ordre inverse est le seul vrai : la conception que les hommes se

[385] On retrouve là encore une figure sociologique héritée d'Auguste Comte – à condition certes de replonger la séquence totem/caste dans une temporalité historique : les fondements d'abord spirituels de l'association humaine finissent par trouver une reformulation sous l'aspect de la simple matérialité. Cela dit, il faut tout de même noter que Lévi-Strauss n'accorde absolument aucune priorité évolutive à l'émergence de groupes fonctionnels, contrairement à ce qu'un certain bon sens matérialiste pourrait nous inviter à croire.

[386] On est également en droit de se demander, pour les mêmes raisons, si cette transformation est bien réversible, c'est-à-dire s'il s'agit là d'un mouvement purement logique, ou historique.

> font des rapports entre nature et culture est fonction de la manière dont se modifient leurs propres rapports sociaux. Mais notre objet étant ici d'esquisser une théorie des superstructures, il est inévitable, pour des raisons de méthode, que nous accordions à celles-ci une attention privilégiée, et que nous paraissions mettre entre parenthèses, ou placer à un rang subordonné, les phénomènes majeurs qui ne figurent pas à notre programme du moment.[387]

La primauté des transformations idéologiques n'aurait donc de sens que d'un point de vue épistémologique, pour autant qu'elles requièrent un type d'approche singulier, ajusté à ce que cet ordre de choses a lui aussi d'autonome par rapport à d'autres niveaux d'appréhension des faits sociaux, et jusque là laissé dans l'ombre. Mais en dépit de cette adhésion déclarée au cadre d'analyse matérialiste, et plus exactement marxiste, il y a tout de même quelques raisons de penser que son argumentation aboutit à des conclusions différentes. En laissant entendre que l'évolution des rapports sociaux de production possède sa consistance propre, ce qui présente l'avantage de laisser libre cours à l'analyse des transformations idéologiques comme des sous-produits de ce mouvement de fond, et donc dans la logique propre de leurs réorganisations successives, Lévi-Strauss doit supposer que le point d'articulation entre infra- et superstructure reste inchangé. Or la lecture de « Totem et caste » vient de nous apprendre le contraire : dès lors que les rapports sociaux qui encadrent la transformation de la nature se trouvent eux-mêmes impliqués dans la constitution du système idéologique, des « conceptions », le schème médiateur entre ces deux niveaux d'analyse perd en effet son statut de repère fixe, neutre, invariablement « intermédiaire ». De ce fait, l'autonomie des ordres de causalité ne peut pas être si hermétique qu'il le faudrait d'un point de vue classiquement marxien.

Au fond, nous n'avons pas à décider de manière ferme si Lévi-Strauss a un rapport stratégique ou sincère à l'analyse marxiste[388], car le problème est avant tout de voir que le fait de transporter la question sur le plan de la causalité n'a pas résolu l'interrogation que l'on veut soulever. L'aspect du problème qui est ici escamoté est le suivant : qu'est-ce que cela change exactement quand le mode de relation collectif à la nature investi d'une dimension constituante pour l'ensemble de l'édifice social passe d'une caractérisation religieuse, ou spirituelle, à une caractérisation économique, ou pratique ? Un des apports majeurs que nous pouvons attribuer à Lévi-Strauss consiste à avoir montré qu'une société se trouve inévitablement préoccupée par sa propre identité, et que dès lors elle investit

---

[387] *PS*, p. 155.

[388] Il est en effet tout à fait possible de suggérer un Lévi-Strauss professant un idéalisme causal, même si cette proposition se heurterait aux mêmes objections que son opposée. Comme on le verra plus loin, c'est en partie pour résoudre ce genre d'impasses que M. Godelier, puis P. Descola, ont élaboré des modèles explicatifs différents.

intellectuellement le couple nature/culture comme une ressource centrale de sa vie intellectuelle. Par delà la critique du faux problème des identifications totémiques, c'est par ce biais que se pose dans son œuvre la question des relations entre nature et société. Mais une fois ce point établi, il reste à analyser quelles formes d'intimité, de contact, avec le monde non-humain jouent le rôle d'éléments fondamentaux dans ce travail social et spirituel. Or c'est sur ce point de l'analyse que l'anthropologie structurale semble se faire plus discrète. La relation de transformation qui à la fois unit et sépare les systèmes totémique et à castes, telle qu'elle est décrite dans *La pensée sauvage*, repose entièrement, comme on l'a vu, sur la référence naturaliste qu'un groupe donné s'attribue pour exister comme tel. Mais les analogies totémiques australiennes, qui prennent leurs racines dans la manière dont le monde est regardé, parcouru, classé, et mis en récit dans les mythes, font résonner une intimité à la nature bien différente de celle qui naît au cours du procès de travail. Les sociétés australiennes aussi travaillent, quoique sans doute en un sens bien différent de ce qui se produit dans une société plus « avancée », au sens d'un avancement de la division du travail, comme l'est celle de l'Inde classique, et réciproquement, Lévi-Strauss ne néglige pas le fait que cette dernière raconte des mythes et classe les êtres. Mais aucun élément ne nous est donné pour mesurer ce qui se trouve affecté quand la teneur même du mode de relation au monde mis en avant change de nature.

Il y a pourtant bien des raisons de penser que le rapport au monde formé par le travail, par l'activité de transformation de la nature, s'il autorise des configurations sociologiques nouvelles, implique aussi une autre politique de la nature, une autre cosmopolitique – c'est-à-dire tout simplement une autre image du monde et une autre façon de s'y engager. Lévi-Strauss est bien de ceux qui nous apprennent que l'on ne peut faire la science d'une société si l'on ignore l'idée qu'elle se fait du monde extérieur, et en ce sens son anthropologie est toujours une anthropologie des sciences. Mais l'image du monde est toujours celle d'un monde vécu, et à cet égard il est raisonnable de croire que les idées et les valeurs associées à la nature travaillée sont significativement différentes de celles attachées à un monde par rapport auquel l'intervention est moins directe. Ce que fait le potier à la nature et ce que lui fait le sorcier sont deux opérations bien différentes, y compris à leur propre égard : un potier et un sorcier se trouvent affectés différemment par la nature. Ainsi donc, l'enquête spontanée sur l'identité collective menée par toute société humaine implique bien l'exploitation de cette ressource intellectuelle qu'est l'idée d'une extériorité au social, mais plus encore, au cours de cette enquête, la société en vient à se transformer elle-même.

Si le rapport à la nature est pour Lévi-Strauss un élément central dans la prise de forme des sociétés humaines, et dans l'évolution de leurs modes d'organisation, il demeure

donc toutefois une interrogation sur les modalités mêmes par lesquelles cette intervention se produit. Mais cette incertitude motrice de l'anthropologie structurale ne s'arrête pas à l'analyse des systèmes de classification sociale : la question du mythe est elle aussi traversée par une interrogation tout à fait voisine.

4. La nature des mythes

a) Le statut du discours mythique

La thématisation de l'identité sociale en référence à la nature, si elle est un processus en principe universel qui se traduit dans les transformations sociales que nous venons d'analyser, trouve néanmoins un second domaine d'expression à travers les mythes – et un domaine d'expression à certains égards privilégié. Une des raisons qui ont pu inciter Lévi-Strauss à orienter progressivement son travail vers l'analyse des mythes réside certainement dans le fait qu'il s'agit là de formations culturelles où la pensée sauvage se déploie en quelque sorte librement, du moins autant que possible, et constitue ainsi un terrain d'exercice idéal pour la science qui étudie la vie des signes au sein de la vie sociale[389]. Dans les mythes comme dans les systèmes de classification, c'est bien encore la constitution réflexive du social qui se donne à voir, mais si les premiers apparaissent comme de purs produits de la logique symbolique, ils restent malgré tout dans l'œuvre de Lévi-Strauss des cas particuliers de cette logique. Particuliers d'abord parce qu'ils sont des élaborations narratives dont la substance intellectuelle se retrouve aussi bien à d'autres niveaux de la vie sociale, et ensuite parce que Lévi-Strauss s'étant essentiellement et de plus en plus exclusivement intéressé à la mythologie américaine, l'analyse qu'il en donne est de fait limitée à cette aire géographique[390].

La question du mythe nous donnera donc l'occasion d'explorer des problèmes parallèles à ceux précédemment évoqués, mais tout en soulevant des tensions singulières – qui ne sont d'ailleurs pas sans lien avec le style culturel propre à l'aire géographique concernée. S'il sera également ici question des difficultés rencontrées dès lors qu'il s'agit de ramener toute la richesse empirique des matériaux ethnographiques à quelques oppositions fondamentales, la nature du récit mythique nous confronte peut-être plus directement que toute autre formation culturelle à l'imaginaire cosmologique d'une société donnée. Les

[389] À cette explication « interne », si l'on peut dire, s'en ajoute une plus contextuelle, liée à l'histoire des sciences. Dans « La structure des mythes », Lévi-Strauss considère en effet que l'étude des mythes se trouve à un stade « pré-scientifique » de son développement, tout comme l'était la linguistique avant Saussure et Jakobson, ce qui libère un vaste espace pour franchir une étape de la réflexion. Voir *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, p. 230.

[390] Ce point peut-être compris de deux façons. D'un côté, que Lévi-Strauss lui-même laisse ouvert, il est possible de considérer que l'analyse structurale des mythes n'est limitée qu' « en fait » par l'aire culturelle où elle a d'abord été appliquée, et que son extension géographique serait « en droit » possible moyennant certaines modifications marginales ; d'un autre côté, on peut défendre l'idée selon laquelle il existe une affinité fondamentale entre la méthode structurale et les matériaux américains. Cette seconde position est celle que défend E. Desveaux dans *Quadratura americana*, Genève, Georg, 2001.

formes de l'inscription collective dans la nature, déjà lisibles à travers le jeu des identifications totémiques, prennent alors une tournure plus imagée. D'ailleurs, ce qui frappe le plus immédiatement quand on lit ces récits, c'est le refus qu'ils manifestent face à toute forme d'objectivation et de séparation du monde naturel. Les mythes amazoniens racontent sans cesse les affres tout à fait humaines de personnages animaux, et dont l'animalité n'est pas seulement un masque, ou une forme extérieure, mais plus profondément une condition : dans les mythes amazoniens, les jaguars ont une vie sociale, et donc humaine en un sens, mais ce sont bien des problèmes de jaguar qu'ils rencontrent. Le témoignage peut-être le plus net de cet entremêlement des formes et des conditions est la fréquence des métamorphoses, ainsi que le mouvement général du mythe vers l'émergence d'une espèce humaine singulière à partir d'espèces naturelles ancestrales. Pour le dire d'abord simplement, les mythes racontent donc la société en parlant de la nature.

D'un point de vue philosophique, d'abord, le récit mythique est un objet extrêmement délicat à manipuler, et cela d'abord en vertu du fait qu'il ne procède pas, contrairement à la matière ordinaire de la réflexion philosophique, par concepts. Mais si la tradition a généralement surmonté cet obstacle en cherchant à reconstruire un contenu proprement conceptuel à partir de la matière du récit, la leçon décisive de Lévi-Strauss à cet égard a consisté à fournir les éléments méthodologiques pour approcher le mythe comme un type de discours singulier, irréductible à d'autres usages du langage. Dans la mesure où elle atteint la consistance même du mythe comme formation symbolique, la démarche de Lévi-Strauss peut faire l'économie de ce qu'on pourrait appeler une « philosophie du mythe » : la méthode structurale n'a pas vocation à livrer la vision du monde sous-jacente aux mythes. Du moins est-ce ainsi que le projet se forme, la réalité dernière n'étant certainement pas aussi simple : si Lévi-Strauss ne cherche pas à interpréter ce qu'il y a « sous » ou « derrière » les mythes – le terme même d'interprétation lui étant foncièrement étranger, la restitution de leur logique, comme telle, autorise un certain nombre de conclusions d'ordre cosmologique dont le statut est donc éminemment problématique. La contrepartie positive de cette distance par rapport à toute philosophie du mythe est naturellement qu'à partir de la méthode structurale, c'est bien le mythe comme objet qui devient accessible à la philosophie. Plus que d'éventuels contenus philosophiques du mythe, la philosophie peut accéder directement à ce qu'est en lui-même le discours mythique.

Or si l'on se donne ce point de départ, la propriété théorique essentielle de l'analyse structurale des mythes qu'il faut retenir est l'élément fondamental de sa constitution, à savoir

ce que Lévi-Strauss nomme mythème. Ces « unités constitutives »[391] du mythe possèdent la caractéristique centrale, au regard de ces modèles que constituent la linguistique saussurienne et la phonologie de Troubetzkoy, de se situer d'emblée au niveau de la phrase. Au delà des unités phonématiques, ou encore sémantiques, le mythème est, d'un point de vue empirique, un énoncé déjà articulé, une phrase. Ainsi, comme le fait remarquer J. Benoist, « nous avons ici affaire à des unités déjà chargées de signification »[392] : alors que les unités de base de la linguistique moderne trouvaient toute leur consistance scientifique dans le fait qu'elles permettaient en quelque sorte de voir émerger le sens à partir de ce qui se trouve en deçà de lui, l'effet structural propre à l'arrangement des mythèmes ne correspond jamais à ce moment de surgissement premier du sens. J. Benoist poursuit en écrivant qu'il y a dans les mythes

> une forme de mise en abyme du caractère structural du langage, qui n'est plus simplement un trait formel de la mise en œuvre du matériel linguistique, mais devient un aspect même du « contenu » de ce qui est dit : ici, c'est le *sens* même qui est articulé de façon structurale, le mythe en joue et n'a au fond pas d'autre objet ; il est combinaison et recombinaison du sens « pour lui-même »[393].

C'est cette dimension de « méta-langage » du mythe qu'exprime Lévi-Strauss en le qualifiant comme « un langage qui travaille à un niveau très élevé, et où le sens parvient, si l'on peut dire, à décoller du fondement linguistique sur lequel il a commencé par rouler »[394]. Mais l'interprétation de J. Benoist va plus loin, en mettant en regard deux types d'ordres symboliques limites, qui épuisent chacun à leur manière la biplanéité du signe tel qu'elle est pensée par Saussure. En effet, en tant que « structure réalisée juste dans le son, sans le sens »[395], la musique n'a pas à prendre en charge la production d'effets de signification, tout en se présentant néanmoins comme une réalité intrinsèquement structurale. Elle se déploie donc en deçà du langage, mais lui emprunte son mode d'articulation. De son côté, le mythe réalise la possibilité inverse en opérant directement au niveau d'unités de signification, pour créer de purs « rapports entre signifiés »[396]. Outre le jeu de symétrie entre musique et mythe comme objets symboliques limites, symétrie que les *Mythologiques* développent

---

[391] « La structure des mythes », *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, p. 241.
[392] « Le "dernier pas" du structuralisme : Lévi-Strauss et le dépassement du modèle linguistique », *Philosophie*, n°98, été 2008, p. 61.
[393] *Ibid*., p. 62.
[394] « La structure des mythes », p. 240.
[395] *Ibid.*, p. 66.
[396] *Ibid*., p. 67. L'auteur précise : « Entre les signifiés comme tels se mettent en place, ici, des structures oppositives et combinatoires qui conduisent le discours, le constituent de part en part, expliquent que la parole du mythe, dans sa liberté apparente et son éminent pouvoir de variation, prenne toujours, en définitive les même chemins [...] »

abondamment, la conséquence principale de cette remarque est, pour reprendre les mots de J. Benoist, qu'avec le mythe « le sens n'est pas, en lui-même, exempt de structures »[397]. « Matériau » plutôt que « finalité »[398], le sens manipulé par les mythes est déjà constitué, mais en venant s'insérer dans un référentiel de niveau supérieur, il produit une strate sémiotique originale, et qui ne peut être approchée que comme telle. On comprend mieux, une fois ce point éclairci, la méfiance de Lévi-Strauss à l'égard de toute tentative herméneutique qui ne considérerait le matériau mythologique que pour son simple « contenu » psychologique, moral, ou culturel[399] : le mythe dit ce qu'il a à dire sur un mode singulier, qui interdit de raisonner en deçà des relations systémiques et intertextuelles qui en font, précisément, un mythe[400]. On cerne mieux, également, la spécificité du mythe comme objet de la démarche structurale : alors que la critique du mauvais totémisme reposait essentiellement sur la congruence entre deux ordres de réalité, l'un étant vis-à-vis de l'autre dans un rapport signifiant/signifié, l'analyse des mythes ne dépend plus autant du modèle orthodoxe de la sémiotique saussurienne.

b) Un exemple américain

A présent, c'est à partir de cette lecture que l'on voudrait éclairer le statut du couple nature/culture dans l'analyse structurale des mythes. La question que l'on posera est alors tout à fait élémentaire : si le mythe est par définition une production symbolique dont les composants sont des signifiés, quel rôle revient dans ces entrelacs de sens à l'idée de nature ? Notons tout d'abord que la dialectique du naturel et du culturel revêt dans l'analyse structurale des mythes un statut très singulier, puisque même si Lévi-Strauss en fait un usage plutôt modéré, du moins en termes quantitatifs, elle intervient toujours dans des moments cruciaux, le plus souvent au terme d'une longue série de déductions. Il faut pourtant évacuer d'emblée l'idée selon laquelle la méthode structurale, passant par des

[397] *Ibid*., p. 67.
[398] *Ibid*., p. 69.
[399] Pour une réflexion en ce sens, voir *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, p. 229 : « Qu'un système mythologique fasse une place importante à un certain personnage, disons une grand-mère malveillante, on nous expliquera que, dans telle société les grand-mères ont une attitude hostile envers leurs petits-enfants ; la mythologie sera tenue pour un reflet de la structure sociale et des rapports sociaux. Et si l'observation contredit l'hypothèse, on insinuera aussitôt que l'objet propre des mythes est d'offrir une dérivation à des sentiments réels, mais refoulés. Quelle que soit la situation réelle, une dialectique qui gagne à tous les coups trouvera le moyen d'atteindre à la signification. »
[400] Dans la thèse qu'il a consacré à ces questions, G. Salmon montre précisément que la critique de la philologie classique à l'œuvre dans l'anthropologie structurale repose essentiellement sur l'invention d'une méthode basée sur l'analyse des relations entre éléments d'un mythe, et entre différents mythes. Voir G. Salmon, *op. cit*., chapitres 3 et 4.

repères nécessairement binaires parce que contrastifs, impliquerait que l'ensemble de la raison sauvage se ramènerait à la réitération sans fin et totalement uniforme d'une opposition cardinale unique, que serait le couple nature/culture. En effet, et de la même manière que dans *La pensée sauvage*, la richesse des analyses menées dans les premiers articles sur les mythes, puis dans les *Mythologiques*, provient d'abord de la multiplicité des axes oppositifs identifiés par Lévi-Strauss. Un récit mythique se déploie selon une pluralité d'axes empiriques, dont chacun obéit à une logique qui lui est propre, et c'est précisément ce caractère composite qui fait du mythe un discours d'un genre particulier. Mais dans le même temps, la possibilité dégagée par l'analyse de superposer ces divers supports empiriques pour faire ressortir l'unité fondamentale du travail de résolution des contradictions, correspond généralement chez Lévi-Strauss à l'apparition de la dialectique du naturel et du social. Cette polarité ne vient jamais réduire les codes empiriques qui se donnent à lire dans le mythe, comme s'ils étaient un échafaudage que l'on pourrait retirer à la fin du processus, puisqu'elle ne prend forme qu'à partir d'eux, elle en est la résultante. Autrement dit, on ne peut pas faire à Lévi-Strauss le procès de glisser insidieusement de catégories empiriques à des catégories proprement conceptuelles, positivement importées par l'analyse dans son objet. Si l'on admet que les mythes sont des structures articulant des significations, alors il faut aussi admettre que l'irruption de la tension nature/culture fait partie intégrante du langage du mythe. Elle n'est pas la simple obsession de l'interprète.

On trouvera avec l'article « La geste d'Asdiwal » une illustration remarquable de ces questions. Initialement collecté par Franz Boas dans la région de la côte nord-ouest du Pacifique, chez les Indiens Tsimshian, ce mythe tient son caractère exemplaire du fait qu'il se déploie selon quatre niveaux différents : « géographique, techno-économique, sociologique et cosmologique »[401]. L'analyse se construit en montrant que si chacun de ces niveaux correspond à une « séquence » dans le mythe, ces séquences se superposent pour aboutir à un « schème » commun, où toutes accordent leurs voix. En effet, le parcours spatial du héros – séquence géographique, les divers types de chasse auxquels il s'exerce – séquence techno-économique, les différents êtres surnaturels d'origine astronomique qu'il rencontre – séquence cosmologique, et enfin la modification affectant le régime de résidence – séquence sociologique, composent ensemble un code de niveau supérieur, où les oppositions mises en œuvre dans chaque registre se superposent[402]. Moyennant l'introduction d'un segment mythologique supplémentaire, Lévi-Strauss peut dans un second temps livrer le « message » transmis dans ce code complexe :

[401] « La geste d'Asdiwal », *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, p. 189. Naturellement, il faut renvoyer au mythe lui-même, sans lequel ce qui suit ne peut être compris, et qui est retranscrit p. 178-182.
[402] *Ibid*., p. 193-197. Voir le schéma p. 197.

> Toutes les antinomies conçues, sur les plans les plus divers, par la pensée indigènes [...], sont, en fin de compte, assimilées à celle, moins apparente, mais combien réelle, que le mariage avec la cousine matrilatérale cherche à surmonter sans y parvenir, comme le *confessent* nos mythes dont c'est là, précisément, la fonction.[403]

Ainsi donc, le code de second ordre qui seul articule les quatre autres est celui de la parenté, et c'est à ce niveau que les contradictions de rang inférieur trouvent leur résolution. Mais à son tour, la relation qui unit tous ces langages locaux donne la clé d'un autre niveau de lecture du mythe, le dernier cette fois. Lévi-Strauss, en effet, signale qu'il existe une corrélation entre l'orientation des trajets du héros mythologique, une opposition sociologique fondamentale, et une réalité écologique significative dans l'économie des Tsimshian. Cette mise en relation procède en deux temps, que voici :

> On rappelait il y a un instant que les deux voyages d'Asdiwal – d'est en ouest et d'ouest en est – étaient donnés en corrélation avec des modes, respectivement matrilocal et patrilocal, de résidence. Or les Tsimshian ont en fait la résidence patrilocale : d'où la constatation (qui s'impose maintenant à nous) qu'une des orientations correspond à un sens de « lecture » direct de leurs institutions, l'autre au sens opposé. Le voyage d'ouest en est, qui est celui du retour, s'accompagne du retour au patrilocalisme. Donc, la direction dans laquelle il se fait est, pour la pensée indigène, la seule direction réelle, l'autre n'étant qu'imaginaire.[404]

Et le second :

> Qu'est-ce donc que la direction ouest-est, dans la pensée indigène ? Celle que prennent le poisson-chandelle et le saumon, quand ils arrivent du large, chaque année, pour remonter les fleuves et s'enfoncer vers l'amont. Si cette orientation est aussi celle que doivent adopter les Tsimshian afin d'obtenir une image non déformée de leur existence sociale concrète, n'est-ce pas qu'ils se conçoivent *sub specie piscis* : qu'ils se mettent à la place des poissons, ou plutôt qu'ils mettent les poissons à leur place ?[405]

Le critère décisif, dans ce mouvement déductif, c'est bien le contexte sociologique tsimshian qui le fournit. Il faut en effet se référer à l'existence actuelle du régime patrilocal pour que se dégage le « sens de lecture » du mythe : c'est alors l'orientation ouest-est qui revêt le rôle d'axe directeur, et à cet égard, sa superposition avec un événement aussi primordial que le retour du poisson après une période de famine ne peut être un hasard. Ce phénomène de superposition de séquences hétérogènes dans un schème unique est tout à fait exemplaire de ce que Lévi-Strauss cherche à mettre au jour dans sa lecture des mythes :

---

[403] *Ibid*., p. 205.
[404] *Ibid*., p. 209.
[405] *Ibid*., p. 210.

l'identification de la geste d'Asdiwal à un processus écologique produit un effet d'alignement subit de perspectives jusque là disjointes, un peu comme une anamorphose devient « lisible » dès lors que le point de vue correct est adopté.

Si l'on revient à présent à la question que l'on posait plus haut, cet ultime moment analytique apparaît bien comme un réinvestissement du potentiel explicatif du couple nature/culture – et ce même si les termes n'apparaissent pas ici tels quels. On a d'un côté une série naturelle, ou écologique, et de l'autre une série sociale, qui viennent s'ajuster l'une sur l'autre dans le cadre du mythe, et dont l'ajustement même constitue l'aveu des contradictions qui parcourent la société en question. Dans ce mythe comme dans les autres, le code ultime qu'il faut employer pour provoquer la mise en adéquation de séquences de mythèmes d'abord hétérogènes est celui du naturel et du social. Mais si l'on s'en tient là, on ne fait au fond que constater la présence de coordonnées classificatoires qui restent vides, ou formelles, au mauvais sens du terme. Pour que le raisonnement de Lévi-Strauss prenne plus de consistance, il faut en outre signaler que l'effet de révélation produit par le couple contrastif nature/culture fonctionne dans deux directions complémentaires. Ce qui peut apparaître comme une ambigüité, à la fin du passage cité, est en réalité à prendre comme une double possibilité : que les Tsimshian soient pensés comme des poissons, ou que les poissons soient comme des Tsimshian, ce n'est pas là une dichotomie au sein de laquelle il faut trancher, mais deux aspects indissociables d'un même mouvement de pensée. Le parcours des saumons intervient comme une matrice dans laquelle s'insère l'origine d'une institution sociale, et le retour au patrilocalisme donne réciproquement un sens proprement social à l'arrivée du poisson. Comment ne pas conclure de cela que les processus sociologiques sont indissociables des processus écologiques ?

En attendant que de telles conclusions soient véritablement possibles, il faut également noter que l'analyse menée par Lévi-Strauss résiste en partie à l'objection selon laquelle la dialectique du naturel et du social serait importée dans un matériel ethnographique et mythologique qui l'ignore fondamentalement. Cela ne serait en effet le cas que si les catégories de nature et de culture fonctionnaient conformément à la logique aristotélicienne d'inclusion et d'attribution, c'est-à-dire comme des classes où viendraient se ranger tel ou tel élément du mythe. Mais ce qu'on vient de lire interdit un tel jugement, puisque tout le profit interprétatif de la polarité nature/culture vient du fait que, bien loin de séparer les choses, elle organise leur articulation. En somme, le parcours des poissons est « naturel » au sens où il met en scène des personnages non humains, mais il n'appartient pas à une classe hermétique le tenant à l'écart de tout fait « culturel ». Ainsi, telles que les utilise Lévi-Strauss, ces deux notions n'ont pas un sens catégoriel traditionnel, elles ne sont

que des outils dont la vocation est d'organiser les connotations associées à tel ou tel élément mythologique, et à suivre leurs mises en relation. Les poissons ne sont donc « naturels », et les institutions « culturelles », que par provision, et en aucun cas en vertu d'un quelconque statut ontologique déterminé.

Cette souplesse des repères analytiques employés par Lévi-Strauss prend plus d'importance encore dans ce qui suit. L'hypothèse d'une confrontation productive entre humains et poissons doit en effet à ses yeux « trouver sa confirmation indirecte dans le rituel »[406]. Des pratiques entourant le traitement de la viande de saumon, Lévi-Strauss peut en effet conclure :

> Ces prohibitions et prescriptions semblent traduire une même intention : « immédiatiser » la relation entre le poisson et l'homme en le traitant comme s'il était un homme ou, tout au moins, en supprimant ou en limitant à l'extrême l'usage d'objets manufacturés, lesquels sont de l'ordre de la culture : autrement dit, en niant ou sous-évaluant ce par quoi les poissons ne sont pas des hommes.[407]

On a ici une confirmation, sur le plan de la pratique, de cette existence *sub specie piscis* des Indiens. Le contact matériel entre humains et poissons prend la forme d'une euphémisation de différences spécifiques pourtant manifestes, qui correspond donc à la solution trouvée par le mythe sur un autre plan. Mais si le fonctionnement social repose ainsi sur un épuisement du pouvoir distinctif des barrières spécifiques, il n'est pas non plus possible de parler d'une identification totale, ou substantielle. Dans ce cas, en effet, l'appartenance des humains et des saumons à une même « naturalité » impliquerait des prohibitions alimentaires radicales, en contradiction nette avec la dépendance économique des Indiens envers les saumons. L'équilibre doit donc être trouvé entre la prise de conscience mythique et pratique d'une identité des destins humains et non-humains, et le maintien de la possibilité d'un rapport de consommation, au sein duquel l'altérité et la prédation sont certes passés sous silence. C'est ce travail, commun au mythe et au rite, d'expression et de résolution des tensions, que Lévi-Strauss relève ensuite :

> En partant d'une situation initiale caractérisée par un mouvement irrépressible pour aboutir à une situation terminale caractérisée par une inertie définitive, le mythe d'Asdiwal exprime donc à sa façon un aspect fondamental de la philosophie indigène.[408]

---

[406] *Ibid*., p. 210.
[407] *Ibid*., p. 210-211.
[408] *Ibid*., p. 211.

Cette « philosophie indigène » dont parle ici Lévi-Strauss a cela de singulier, par rapport à toutes les élaborations conceptuelles qui nous sont familières, qu'elle parvient à poser et à résoudre dans un même mouvement de pensée des tensions relevant *a priori* – pour nous – d'ordres de réalité distincts. La situation de déséquilibre qui marque les étapes initiales du mythe en vient à être complètement retournée au cours de son déploiement, pour aboutir à cette « inertie définitive », qui est également une situation d'équilibre social durable. Cet équilibre, ainsi que le déséquilibre initial qui permet de le mettre en relief sous la forme d'une double négation[409], affecte en effet deux dimensions fondamentales de l'existence collective : une dimension écologique et économique, d'un côté, puisque la famine prend fin avec le retour du héros qui est aussi le retour du poisson, et une dimension plus proprement sociologique, puisque ce retour correspond à l'origine des institutions matrimoniales et de résidence.

Ajoutons qu'il est possible d'associer à ce double mouvement de résolution la stabilisation d'un troisième aspect de l'existence sociale, que l'analyse de Lévi-Strauss relève sans pour autant insister sur son importance. Il s'agit de l'accession du groupe à une identité collective, fermement définie par cette identification incomplète au poisson, et qui permet de franchir le pas entre le problème de l'inscription collective dans un milieu naturel, et la réponse à la question tout aussi fondamentale pour une communauté humaine : « Qui sommes nous, nous qui vivons ensemble ? ». La série d'associations symboliques que révèle le mythe entre les contraintes écologico-économiques de subsistance et les contraintes sociologiques concernant l'échange des femmes admet comme conséquence inévitable que le groupe social au sein duquel persiste la croyance en ces associations lie non seulement son destin matériel et symbolique à une figure animale dominante, mais se conçoit aussi et dans le même temps, en tant que groupe, à travers cette communauté de destin. Sans revenir à l'idée d'une identification substantielle, ou d'une parfaite indistinction entre humains et non-humains, il faut tout de même faire l'hypothèse selon laquelle cet élément saillant du milieu naturel représente pour le groupe dépositaire du mythe une ressource empirique majeure pour penser ce qu'il y a de commun entre eux. Le texte de Lévi-Strauss nous invite à prolonger notre réflexion dans cette direction, tout en imposant des limites strictes à ce genre de déductions. Et il s'agit d'ailleurs là d'une hésitation interprétative qui vaut pour l'ensemble de l'analyse structurale des mythes. En effet, la confiance accordée par Lévi-Strauss au couple classificatoire du naturel et du social repose essentiellement sur sa capacité à expliciter un mouvement de l'intelligence collective réputé

[409] *Ibid*., p. 212 : « Il faut donc en conclure que, pour nos indigènes, le seul mode positif de l'être consiste en une *négation du non-être*. »

universel, à savoir la nécessité pour un groupe social de former des représentations à propos de sa propre constitution. C'est pour cette raison que, en principe au moins, l'ensemble des couples contrastifs empiriques exploités par la pensée sauvage peuvent être, non pas dépassés, mais mis en harmonie, par le recours à ces méta-catégories. Au fond, Lévi-Strauss identifie bien une dépendance écologique du social, mais celle-ci prend la forme d'une relation analogique : la sphère des relations inter-humaines trouve dans l'extériorité naturelle un appui pour se penser en ce qu'elle est, en elle-même. Autrement dit, l'obstacle théorique qui s'oppose à l'idée d'une conscience collective « naturée », c'est tout simplement la critique du totémisme, et la superposition associée des idées de société et d'humanité.

On voit bien que, par rapport à ce cadre théorique, l'idée selon laquelle « ce qu'il y a de commun » entre les hommes soit un élément naturel soulève des problèmes majeurs. Dans ce cas en effet, l'extériorité naturelle intervient moins comme un support analogique que comme une mise en perspective du groupe humain du point de vue de l'espèce animale. Ce que l'on accentue, en parlant d'une construction perspective de l'identité collective, c'est le fait que l'espèce animale fournit un repère non seulement à l'imaginaire, mais aussi et surtout à la structuration de l'expérience, y compris en ce qu'elle peut avoir de tout à fait ordinaire. L'analyse structurale des mythes suggère donc paradoxalement d'aller plus loin que ne le permet le modèle structural lui-même, et donc de réviser le sens que donne Lévi-Strauss au couple du naturel et du social. Comme l'écrit P. Descola, les mythes amérindiens sont « ces histoires insolites d'une époque où humains et non-humains n'étaient pas différenciés, une époque où […] les animaux et les plantes maîtrisaient les arts de la civilisation, communiquaient entre eux sans entraves et se conformaient aux grands principes de l'étiquette sociale »[410]. Si l'on épouse cette image du mythe américain, qui est celle qui se dégage déjà des *Mythologiques*, nature et culture ne peuvent plus intervenir comme un partage empirique préalable des choses, quoique précaire et voué à se dissiper, puisqu'à aucun moment le social ne s'interroge sur lui-même comme sur une réalité distincte. Et réciproquement, le naturel ne peut jamais fournir cette ressource « extérieure » à lui, et sur laquelle la théorie anthropologique a tant compté depuis Durkheim. L'argument général de P. Descola dans l'article cité consiste d'abord à montrer que « l'axe nature/culture est loin d'épuiser tous les contrastes » empiriques employés par la pensée mythique

[410] « Les deux natures de Claude Lévi-Strauss », *op. cit.*, p. 302. E. Désveaux partage une conception voisine lorsqu'il écrit que « le terme des mythologiques réside précisément dans la fusion de la culture et de la nature », *Quadratura Americana*, op. cit., p. 22.

amérindienne[411], et ensuite, que Lévi-Strauss cède à un effet de parallaxe épistémologique classique en anthropologie en persistant à voir dans le couple nature/culture un repère classificatoire invariant[412]. De notre point de vue, différent de celui que peut adopter un anthropologue de métier, ces deux objections soulignent plus encore cette caractéristique théorique de l'anthropologie sociale française à laquelle on se confronte ici : tout en accumulant les preuves empiriques et théoriques d'une dépendance du social à l'égard de la nature, l'anthropologie a les plus grandes difficultés à accorder ses catégories analytiques aux réalités qu'elle met en évidence. En raison d'une acception substantielle et anthropocentrée de l'idée de société, les arrangements cosmologiques dont elle se fait le témoin subissent un effet de réajustement, au cours duquel leur différence foncière redevient pensable dans les termes de notre réalité, de notre cosmologie.

* * *

On remarquera certainement que, en son principe, la tension que l'on identifie dans l'œuvre de C. Lévi-Strauss est fort voisine de celle qui marquait déjà l'anthropologie religieuse durkheimienne. C'est qu'au-delà d'une simple influence de l'un sur l'autre, il faut sans doute concevoir un espace théorique commun au sein duquel se déploient les démarches de Durkheim comme de Lévi-Strauss. Par-delà le refus structuraliste d'une conception des relations entre nature et société placée sous l'idée d' « emblème », et la ruine du problème totémique qui s'en est suivie, force est de constater que le rapport collectif à l'extériorité naturelle est demeuré le centre de gravité du savoir anthropologique. Toutefois, l'intervention de Lévi-Strauss ne peut être réduite à une opération « blanche », du point de la construction de ce savoir – et ce même si de notre point de vue, au fond, la simple répétition d'un problème constitutif de l'anthropologie serait déjà bonne à prendre. D'un côté, en partant de l'idée que « les rapports de l'homme avec le milieu naturel jouent le rôle d'objets de pensée »[413], Lévi-Strauss donne au problème des relations collectives à la nature son extension empirique et théorique maximale, celle que Durkheim et Mauss pressentaient sans

[411] *Ibid*., p. 300. En l'occurrence, P. Descola vise ici la façon dont nature et culture interviennent dans l'article de 1964 intitulé « Le triangle culinaire », *L'Arc*, 26, p. 19-29.
[412] *Ibid*., p. 304 : « Faire du dualisme moderne de la nature et de la culture l'étalon de tous les systèmes du monde nous contraint ainsi à une sorte de cannibalisme bienveillant, une incorporation répétée de l'objectivation des prémodernes par eux-mêmes dans l'objectivation de nous-mêmes par nous-mêmes. » Evidemment, nous serons amenés à revenir longuement sur la teneur des objections soulevées dans les travaux de P. Descola au structuralisme de Lévi-Strauss.
[413] *PS*, p. 125.

y parvenir[414]. Les systèmes sociaux, les mythes et les rites portent la marque de la confrontation permanente des groupes sociaux à la nature, et plus encore de la nécessité qu'il y a à thématiser, à rendre explicite, ce face à face dans ses tensions internes. Si la socialité primitive est plus perméable que la nôtre au naturel, c'est donc moins pour Lévi-Strauss parce qu'elle accepte de s'y refléter, mais plutôt parce qu'elle se pense à travers elle. C'est ce déplacement de perspective qui explique, d'ailleurs, que l'idée de sacré disparaisse quasiment des coordonnées théoriques de Lévi-Strauss : alors qu'aux yeux de Durkheim, les emblèmes naturels redoublent le caractère extérieur et intangible de la nécessité sociale, Lévi-Strauss étend l'application des analogies sauvages à l'ensemble des manifestations de la vie sociale, sans avoir besoin d'identifier un domaine où se concentre et se focalise la signification de ce rapport à l'extériorité. L'autre aspect du pas en avant réalisé avec Lévi-Strauss concerne ce que l'on pourrait appeler sa méthode : s'il est vrai que l'anthropologie sociale permet de restituer ce que la dépendance collective envers l'environnement naturel a non seulement de matériel, mais aussi de proprement symbolique, Lévi-Strauss est bien celui qui a mis sur pied une démarche analytique susceptible de dégager la grammaire de ce symbolisme, que ce soit dans son expression classificatoire explicite, ou sous la forme des récits mythiques.

Réciproquement, l'anthropologie structurale soulève aussi des problèmes qui lui sont propres. La difficulté majeure qui se dégage de l'analyse des systèmes sociaux ainsi que des mythes est au fond la même – elle concerne les conséquences *réelles* de l'image du monde partagée. En dépit de ce que peut avoir de rustique, philosophiquement parlant, le recours à l'idée de réalité, cela permet néanmoins de mettre en relief ce que Lévi-Strauss a tendance à euphémiser. En effet, la transformation « logique » qui permet de penser le passage du système clanique au système des castes doit s'accompagner de modifications affectant le rapport collectif au monde dans ce qu'il a de matériel, de concret. D'un système à l'autre, c'est bien ce qu'est le monde pour nous, ce que nous sommes par rapport à lui, et ce que nous sommes les uns pour les autres en son sein, qui est profondément bouleversé, notamment à travers le rôle nouveau dévolu aux rapports sociaux de production. Les relations écologiques, économiques et sociologiques, c'est-à-dire les formes de l'intimité des êtres dans un monde, sont modifiées en même temps que l'usage catégoriel du naturel et du

[414] On se souvient du texte déjà cité, que Durkheim et Mauss avaient placé en annexe de l'essai sur les classifications primitives : « La conclusion logique du mémoire que nous avons présenté plus haut aurait dû être l'ouverture dans l'année d'une rubrique concernant les représentations collectives. L'étude des contes, celle des cosmologies, en général, celle de la science, celle des notions concernant l'âme, le temps, l'espace, la cause, la loi (pour énumérer en désordre les divers sujets), y auraient dû certainement être entreprises ; celle des relations générales d'un groupe et de son milieu avec sa mentalité, eussent pu, elles aussi, faire l'objet d'une étude encore plus générale ». Mauss, *Œuvres*, t. II, *op. cit.*, p. 90.

social. De la même manière, Lévi-Strauss est extrêmement rétif quand il s'agit d'attribuer aux synthèses mythiques une force structurante positive sur l'expérience ordinaire de soi, du monde, et du rapport entre l'un et l'autre. Autrement dit, si l'anthropologie « est une conversation de l'homme avec l'homme »[415], la place dévolue à l'environnement naturel dans ce dialogue reste indécise, et cela bien qu'il soit acquis qu'il toujours plus qu'un simple arrière-plan neutre où il se déploie. Ces premiers éléments suggèrent ainsi une réflexion plus large sur ce que l'on pourrait appeler l'autonomie du symbolique, et que les étapes ultérieure du développement de la raison anthropologique vont poursuivre.

[415] *Anthropologie structurale deux*, *op. cit.*, p. 20.

Chapitre 4.

De la reproduction à la production du social

Les formes de l'appropriation matérielle de la nature

Introduction

L'entreprise structurale démontre que l'investissement collectif de l'extériorité naturelle n'est pas absorbé d'emblée, et totalement, dans une logique religieuse[416]. En articulant la conscience de soi et l'image du monde dans des synthèses cosmologiques, l'intelligence symbolique se présente comme une forme de rationalité dont les opérations peuvent être définies comme un effort de mise en relation. Au nombre des relations produites par ce régime de connaissance, il en est une qui revêt une importance particulière, et c'est celle qui consiste précisément à réaliser l'articulation finale entre l'image du social et l'image du monde, ou plus simplement entre nature et culture. Or les explications livrées par Lévi-Strauss pour éclairer ce point central parviennent difficilement à clôturer le problème ainsi soulevé. La manière la plus simple de formuler ces enjeux consisterait à affirmer que les formations mythologiques et cosmologiques interviennent comme des manière de « dire » les tensions et contradictions qui surviennent à l'intérieur du social, et ce dans un langage prenant la forme des associations symboliques propres à la pensée sauvage. Mais à y regarder de plus près, on s'aperçoit vite que, plus que des représentations dictées par des nécessités sociales, ces formations spirituelles affectent la teneur même de l'expérience, l'expérience du social comme du monde. Dans le mythe comme dans les stratégies classificatoires, l'arrangement des êtres, des personnes et des choses, ne peut jamais être tenu pour un point de départ établi de manière transparente ; bien au contraire, c'est au cœur des opérations de l'esprit symbolique que ces arrangements prennent forme. Et c'est pourquoi la machine symbolique, telle qu'elle est analysée par Lévi-Strauss, repose sur une difficulté fondamentale : elle a besoin d'un couple nature/culture suffisamment stable pour être éclairée, tout en étant en elle-même le lieu d'élaboration où quelque chose de tel que du naturel ou du social peuvent advenir.

Nous voudrions à présent éclairer ces difficultés internes à l'anthropologie structurale en adoptant un point de vue différent. Pour reprendre une opposition schématique, et qui n'a de valeur que provisionnelle, l'anthropologie structurale s'est construite par contraste avec une approche matérialiste des faits sociaux. En effet, elle laisse en principe de côté les aspects matériels de la vie sociale, et notamment les activités productives – le travail – en se fondant sur la distinction elle aussi toute provisoire qui oppose reproduction symbolique et reproduction matérielle du social. Mais si une telle distinction permet de cartographier à

[416] Sur ce point, les premières lignes de « La structure des mythes » sont tout à fait claires. Voir *Anthropologie structurale*, *op.cit.*, p. 227.

larges traits la division du travail dans le champ de l'anthropologie française à un moment précis de son histoire, elle permet également de jeter un regard complémentaire sur les problèmes rencontrés au cours de notre lecture de Lévi-Strauss. Pour l'esquisser d'abord de façon rudimentaire, l'hypothèse directrice de ce chapitre est ainsi la suivante : l'approche matérielle des faits sociaux soulève des difficultés tout à fait analogues à celles que nous avons déjà tenté de mettre au jour, et ce en jouant elle aussi sur l'instabilité foncière du couple nature/culture. Dès lors, une lecture critique de cette tradition intellectuelle doit permettre de recomposer l'espace problématique de l'anthropologie avec plus d'ampleur, plus de précision, et en faisant appel à cette notion qui, tout en étant à l'évidence un terme clé dans la compréhension des relations entre nature et société, n'a pour l'instant été que peu rencontrée, celle de travail, ou de production.

Les contributions les plus importantes à ce domaine d'enquête proviennent en premier lieu des géographes, et plus exactement d'une génération intellectuelle qui cherchait alors à établir la légitimité de la géographie comme discipline. C'est en effet au cours de ces débats, sur lesquels nous ne reviendrons que rapidement, que s'est affirmée une position théorique durable dans les sciences humaines françaises, et à laquelle on attachera l'étiquette du « possibilisme ». Cette option théorique, longtemps restée extérieure à l'anthropologie proprement dite, est celle qui va être réactivée par Lévi-Strauss lui-même, puis, ravivée à travers les apports de l'économie, chez ses successeurs, pour poser les bases d'une approche matérielle des faits sociaux en rupture forte avec un fonctionnalisme ailleurs dominant. Cette appellation de « possibilisme » désigne certes avant tout un choix épistémologique, mais cache également une véritable philosophie des relations entre nature et société, dont les caractéristiques principales vont jouer un rôle décisif dans l'élaboration de l'anthropologie économique et dans l'accomodation de la pensée marxiste au mode de connaissance anthropologique – qui correspond au second moment de notre enquête. On suivra ainsi, de Vidal de la Blache à L. Febvre, puis de Lévi-Strauss à M. Godelier, pour ne mentionner que les noms les plus importants, le développement d'une réflexion sur les formes de l'appropriation matérielle de la nature, qui représente un contrepoint tout à fait révélateur à l'enquête sur ses formes idéelles.

1. Retour sur le « possibilisme » vidalien

a) Holisme géographique et « genres de vie »

C'est chez les géographes qu'il faut chercher la mise en place d'une position théorique qui va structurer de manière durable l'approche de l'appropriation matérielle de la nature en contexte français. Il ne nous appartient pas de restituer avec exactitude les débats qui ont animé le champ des sciences humaines au tournant du XX^{e} siècle, et à partir desquels les partages disciplinaires, méthodologiques et épistémologiques actuels se sont peu à peu dessinés[417] ; il est en revanche nécessaire de signaler que, à l'occasion de ces discussions, des choix d'ordre philosophique ont été faits, qui ont contribué à donner sa consistance au problème des relations nature/société tel que nous en héritons aujourd'hui. Le premier segment historique et problématique auquel nous devons nous confronter correspond à la période de formation de l'identité théorique de la « géographie humaine », au sein de laquelle l'œuvre de Vidal de la Blache constitue le point de repère prioritaire. C'est donc sur celle-ci que nous focaliserons notre attention.

La culture intellectuelle de Vidal de la Blache doit beaucoup aux précurseurs allemands de la géographie humaine, et notamment à Humboldt, Ritter, et plus proche de lui, à la figure principale de la géographie allemande qu'était F. Ratzel. C'est ce dernier qui importe en géographie des préoccupations évolutionnistes empruntées au darwinisme naissant. Son *Anthropogeographie*, publiée entre 1882 et 1891[418], constitue rapidement une référence incontournable dans la formulation même du problème géographique, en fournissant une méthode naturaliste pour évaluer l'emprise du milieu sur le développement des civilisations humaines. La philosophie implicite de Ratzel est marquée par une position que l'on peut dire prométhéenne, selon laquelle le développement des sociétés humaines intervient comme un affranchissement variable à l'égard de conditions environnementales assimilées à des obstacles. Si riche que soient les apports de Ratzel, son héritage a toutefois le plus souvent été ramené à un déterminisme naturaliste farouche, par rapport

[417] Sur ces questions, voir L. Mucchielli, *La découverte du social*, Paris, La Découverte, 1998.
[418] F. Ratzel, *Anthropogeographie*, Stuttgart, J. Engelhorn, 1891. L'introduction de la pensée de Ratzel en France a été très précoce, notamment par le biais de Louis Raveneau, « L'élément humain dans la géographie. L'anthropogéographie de M. Ratzel », *Annales de Géographie*, n°3, 1892, p. 331-347.

auquel la position de Vidal de la Blache a pu se dégager négativement[419]. Cette méfiance à l'égard d'une perspective causale trop stricte est d'ailleurs plus largement ancrée dans la culture intellectuelle française, marquée par un héritage lamarckien qui a longtemps fonctionné comme un rempart contre les importations brutales de Darwin[420]. Autour des *Annales de Géographie*, et sous l'impulsion de Vidal de la Blache, se met donc en place ce que l'on peut considérer comme une « école française » de géographie, et dont les principes théoriques ont été progressivement formulés à l'occasion d'articles le plus souvent publiés dans cette revue.

Ce qui frappe le plus, lorsqu'on se penche sur la contribution propre des géographes aux paradigmes conceptuels des sciences humaines, c'est la vigueur de postulats que l'on pourrait dire holistes, voire monistes, dans un contexte intellectuel où, au delà des diverses formes qu'ont pu prendre cette opération, l'idée d'une réalité distincte des faits sociaux était généralement mise en avant. En 1896, Vidal de la Blache présente ainsi comme un « principe de méthode » de la géographie scientifique l'idée selon laquelle « la Terre est un tout, dont les parties sont coordonnées »[421]. Ce systémisme holiste est d'ailleurs à ses yeux ce qui donne à la géographie une continuité historique à long terme, puisqu'il serait déjà manifeste chez ses précurseurs de la Grèce ancienne. L'esprit géographique, à l'instar de la culture grecque antique dont il découle indirectement, serait donc par définition rétif au dualisme prétendu propre au régime épistémologique de la modernité, puisque la priorité accordée à la dimension « terrestre » des phénomènes autorise à les considérer tous sous l'aspect de leur spatialité – condition ontologique universelle accordée aux êtres de nature comme aux êtres de culture. Mais alors que la mise à distance du dualisme se produisait à l'époque généralement – comme l'exemple de Ratzel le montre – au bénéfice de concepts naturalistes, la revendication d'une « méthode naturelle »[422] par Vidal de la Blache ne doit pas s'entendre au sens d'un réductionnisme biologisant. Cette méthode rapproche bien plutôt le géographe du « naturaliste » du XVIII^{e} siècle : il est celui qui, en portant son regard sur le monde de manière extensive, le décrit et l'inventorie comme une réalité complexe, qui interdit de se prononcer *a priori* sur le rôle à réserver aux éléments divers qui le composent. De ce point de vue, les sociétés humaines tombent sous le regard en même temps, et au

[419] Pour un vision plus charitable de l'œuvre de Ratzel, voir G. Müller, « Ratzel et la biogéographie en Allemagne dans la deuxième moitié du XIXe siècle », *Revue d'histoire des sciences*, vol. 45, n°45-4, p. 435-452.
[420] Sur l'esprit qui règne alors dans les milieux géographes français, voir les éclaircissements rapides mais efficaces de P. Claval dans son *Histoire de la géographie*, Paris, PUF, p. 76-85.
[421] « Le principe de la géographie générale », *Annales de Géographie*, vol. 5, n°20, 1896.
[422] On trouve cette expression, par exemple, dans la « Leçon d'ouverture du cours de géographie », *Annales de Géographie*, n°38, 1899, p. 108.

même titre, que les éléments naturels qui les entourent, pour autant qu'ils composent tous des ensembles à prendre en charge comme tels.

La technique de connaissance propre au géographe qu'est la cartographie constitue à cet égard une matérialisation idéale de ces principes de méthode. Vidal de la Blache rappelle en effet à ses confrères : « Vous avez sous les yeux une carte qui, avec les réseaux de communication qu'elle indique, semble donner une image de cette prise de l'homme sur le sol »[423]. Peu importe que l'on considère la géographie comme un prolongement discursif de l'instrument qu'est la carte, ou à l'inverse, que l'on voie dans la carte une théorie matérialisée : en donnant à voir dans un même système de représentation la configuration des sols, leur couverture végétale, et les marques de l'occupation humaine, elle fait immédiatement ressortir les relations réciproques des ces entités mixtes comme l'objet propre de son discours. En tant que support graphique de l'objectivation géographique, la carte donne forme à une approche des cultures humaines dont le centre de gravité est d'emblée au delà de l'homme lui-même. Elle manifeste dans le même temps – en le rendant visible – le potentiel intégrateur de l'idée d'espace, dont ne disposent ni les catégories naturelles, ni les catégories sociales, si ce n'est sous forme métaphorique. La terminologie géographique a stabilisé cette conception moniste des faits humains – ainsi, serait-on tenté de dire, que son ancrage essentiellement visuel, voire esthétique – dans la notion de paysage[424]. En effet, ce terme a peu à peu pris le dessus par rapport aux autres candidats disponibles pour synthétiser l'esprit géographique : la notion d' « espace » étant trop formelle, celle de « milieu » trop biologisante, et en outre déjà accaparée par la sociologie naissante, ce terme présente l'avantage de rendre sensible la focalisation de l'attention géographique vers des réalités composites, tout en mettant l'accent sur l'échelle régionale de ses travaux empiriques[425].

Sur un plan cette fois proprement épistémologique, Vidal de la Blache s'est également expliqué sur le régime de causalité dont la géographie devait s'attacher à rendre compte. En effet, au delà des postulats de nature « philosophique » sur le monisme consubstantiel à sa démarche, la référence négative au causalisme d'un Ratzel a permis de dégager des principes plus opératoires. La géographie, tout en se présentant de manière

---

[423] *Ibid*., p. 100.

[424] Littré : « Etendue de pays […] que la nature présente à l'observation »

[425] La notion de paysage a par la suite dépassé les frontières disciplinaires de la géographie pour devenir un objet d'étude synthétique. L'histoire, l'ethnologie, mais aussi la philosophie, se sont attachées à en déployer les implications empiriques et théoriques, toujours en mettant l'accent sur l'équivoque entre l'artifice et le naturel que suggèrent ces formes. En philosophie, voir A. Cauquelin, *L'invention du paysage*, Paris, PUF, 2000. En ethnologie, voir le numéro spécial de la revue *Etudes Rurales*, où de nombreux anthropologues ont cherché à répondre à la question « Les sociétés exotiques ont-elles des paysages ? », et où Lévi-Strauss cite de manière significative ce mot de Gobineau : « Ce que nous admirons dans le paysage, c'est toujours l'œuvre de l'homme. » *Etudes Rurales*, n°121-124, 1991.

prioritaire comme une discipline empirique et descriptive, n'abandonne ainsi pas toute prétention explicative. Et c'est à ce titre qu'elle doit permettre une lecture des phénomènes terrestres sous la forme d'un ordre – quel qu'il soit. D'un côté, une part de détermination environnementale est uniformément admise comme un bénéfice théorique dû à Ratzel et son école ; c'est, si l'on peut dire, la part inévitable de naturalisme concédée par toute démarche scientifique. La contribution positive de l'école française consiste alors, par contraste, à porter l'accent sur le trajet causal inverse, qui va de l'action humaine à son empreinte environnementale. Comme on vient de le voir à travers une rapide analyse de l'idée de paysage, la géographie est très sensible à ce qu'il y a de construit dans les espaces humains, au fait que le modelé d'un territoire est la résultante de contraintes de natures diverses, convergeant dans des formes concrètes rétives aux catégorisations définitives. Or ce que fait l'homme à la nature, tout autant que ce que fait la nature à l'homme, est justiciable d'une approche épistémologiquement maîtrisée, avec ses règles, régularités, et donc son vocabulaire.

Contrairement à ce que l'on pourrait penser, cette opération n'est pas simplement une manière de se donner des outils suffisamment amples et indéterminés pour saisir une réalité elle-même complexe, mais correspond à un réel enrichissement des cadres analytiques hérités de l'école allemande. À des modèles causaux linéaires se substitue en effet une vision systémique de la réalité spatiale, où chaque élément empirique apparaît comme l'effet de faisceaux de causes multiples, et qui n'existent qu'en vertu de leur solidarité dans une totalité d'ordre supérieur. C'est ce dispositif épistémologique que la tradition a qualifié de « possibilisme »[426] : la nature et la conformation des sols et du climat est conçue comme un ensemble d'occasions – positives aussi bien que négatives – que l'activité humaine peut exploiter, selon divers procédés, ou négliger. On pourrait également parler d'occasionnalisme, pour faire ressortir la redéfinition des propriétés naturelles de l'espace comme dispositions, et non plus comme causes. Et c'est cet espace d'indétermination, creusé entre l'ordre des facteurs naturels et celui des actions humaines, qui, sans pour autant remettre en question ce qu'a de propre l'influence de l'environnement, permet de barrer la route à un déterminisme complet. Cela étant rappelé, et pour revenir au problème qui est le nôtre, on ne trouve pas réellement chez Vidal de la Blache de prise de conscience de ce que ces réflexions peuvent avoir de stimulant dans un contexte scientifique où le partage du naturel et du social était admis comme un préalable théorique ; comme si la logique de l'espace et des paysages, conçue du point de vue de ses vertus propres, ne

[426] Il semble que L. Febvre ait fixé cette appellation dans son ouvrage de 1922, *La terre et l'évolution humaine*, où Henri Berr reprend également le terme dans sa préface.

soulevait même pas la question cruciale de la caractérisation du naturel et du social. À cet égard, la géographie a quelque chose de singulier dans le paysage des sciences humaines et sociales de son temps, assimilable à une forme d'insularité, voire d'innocence.

On trouvera néanmoins de la part de Vidal de la Blache l'esquisse d'une thématisation de ces problèmes dans un texte de 1911, et donc plus tardif dans sa carrière intellectuelle, intitulé « Les genres de vie dans la géographie humaine ». Une fois de plus selon une trajectoire parallèle à celle de Ratzel, Vidal de la Blache exprime l'accord spontané de la démarche géographique avec le comparatisme ethnographique : l'échelle du regard géographique étant essentiellement locale, tout en s'appuyant sur l'idée d'une condition terrestre commune à toutes les formations sociales, cette discipline doit se poser la question des variables environnementales, mais également des variables sociales, qui interviennent dans la formation de conditions d'existence toujours singulières. Autrement dit, pour comparer, il faut se demander ce que l'on compare. D'un autre côté, l'espace d'indétermination qui est apparu entre les facteurs naturels et la possibilité de leur prise en charge collective suppose la formation d'une théorie plus positive des techniques et comportements voués à l'administration de l'espace naturel. En d'autres termes, il faut pouvoir rendre compte de la façon dont les « possibilités » se concrétisent. C'est à ces fins que Vidal de la Blache forge le concept de « genre de vie »[427], dont voici une caractérisation :

> Un genre de vie constitué implique une action méthodique et continue, partant très forte, sur la nature, ou, pour parler en géographe, sur la physionomie des contrées. Sans doute, l'action de l'homme s'est fait sentir sur son « environnement » dès le jour où sa main s'est armée d'un instrument ; on peut dire que dès les premiers débuts des civilisations, cette action n'a pas été négligeable. Mais tout autre est l'effet d'habitudes organisées et systématiques, creusant de plus en plus profondément leur ornière, s'imposant par la force acquise aux générations successives, imprimant leur marque sur les esprits, tournant dans un sens déterminé toutes les forces de progrès.[428]

Au moment même où, sous l'influence de Durkheim, l'esprit sociologique s'impose progressivement en France, Vidal de la Blache tourne le dos à une caractérisation du social fondée sur la règle, l'interdit, ou encore le symbole, pour appréhender la réalité collective comme un ensemble de savoir faire écologiques, possédant leur organisation et leur temporalité propres. Ce sont évidemment les technologies qui viennent d'abord à l'esprit

[427] Cette expression a connu une postérité importante dans les sciences sociales, puisqu'elle a été reprise par M. Halbwachs. Sur cette filiation, voir F. Keck, « Vie sociale et genres de vie. Une lecture des *Causes du suicide* de Maurice Halbwachs », *Revue d'histoire des sciences humaines*, vol. 13, n°2, 2005.
[428] « Les genres de vie dans la géographie humaine », *Annales de Géographie*, n°111, 1911, p. 194.

comme représentant le mieux ce mode d'action des « genres de vie », comme le suggère Vidal de la Blache lui-même. Mais la formulation que donne l'auteur en complément est suffisamment large pour admettre à peu près n'importe quelle « habitude organisée[s] et systématique[s] » en son sein, c'est-à-dire toute manifestation matérielle ou idéelle du collectif. On retrouve peut-être ici ce que le vieux concept de « style » cherchait à saisir chez Buffon[429], l'idée que la réalité sociale s'exprime sous forme de manières d'être et de faire qui, par delà leur diversité apparente, s'organisent dans une totalité où elles trouvent leur logique, et qui explique qu'elle puissent donner un « sens », une direction, à l'existence collective. Mais ici, Vidal de la Blache caractérise le « genre de vie » comme un phénomène essentiellement tourné vers le dehors, et faut entendre dans cette définition l'idée que les caractères propres d'une société donnée, en un temps et en un lieu également donnés, ne se lisent jamais mieux que du point de vue de leur projection dans un espace. La notion de « genre de vie » représente donc une voie latérale par rapport à celle que l'idée d' « institution » permet de penser, et cela même si cette dernière possède naturellement dans l'histoire des sciences sociales un poids beaucoup plus important : définie comme une réalité institutionnelle, la société suppose un regard tourné vers son organisation interne, où les éléments clés seront d'ordre normatif, circonscrivant le domaine du permis et de l'interdit ; conçue du point de vue fourni par l'idée de « genre de vie », la société apparaît comme une réalité exerçant une prise sur un espace, révélant d'autres formes de possibilités et d'impossibilités. La géographie vidalienne implique donc un point de vue tout à fait opposé au « sociocentrisme » affiché de l'école durkheimienne, qui marquera de son empreinte tout le développement des sciences sociales en France – et il n'est pas du tout anodin que le développement d'un mouvement tel que l'anthropologie de la nature passe également par une critique de ce sociocentrisme, comme on le verra encore plus loin.

Le raisonnement mené par Vidal de la Blache dans « Les genres de vie dans la géographie humaine » se poursuit dans une direction qui affirme plus encore le point de vue « écologique » de la géographie :

> En résumé, l'action de l'homme s'exerce aux dépens d'associations préexistantes, qui lui opposent une résistance inégale. S'il a réussi à transformer à son profit une grande partie de la terre, il ne manque pas de contrées où il est resté à la suite. Le succès, dans les parties de la terre qu'il est parvenu à humaniser, n'a été obtenu qu'au prix d'une offensive, où, d'ailleurs, il a trouvé des alliés ; son intervention a, pour ainsi dire, déclanché des forces qui restaient en suspens. Pour constituer des genres de vie qui le rendissent indépendant des chances de nourriture quotidienne, l'homme a dû détruire certaines associations d'êtres vivants pour en former d'autres. Il a du

[429] Voir Buffon, *Discours sur le style*, 1753, rééd. : Castelnau-le-Lez, Climats, 1992.

> grouper au moyen d'éléments assemblés de divers côtés sa clientèle d'animaux et de plantes, se faire ainsi à la fois destructeur et créateur, c'est-à-dire accomplir simultanément les deux actes en lesquels se résume la notion de vie.[430]

Le but principal de ce passage est très certainement de mettre à distance une conception de la culture comme réponse adaptative fonctionnelle aux déterminations du milieu. Mais aux yeux de Vidal de la Blache, la prise d'autonomie des communautés humaines à l'égard de ces déterminations n'est pourtant pas à entendre comme une question de principe : il est possible de concevoir des états de civilisation rudimentaires où les hommes, n'ayant pas encore « réussi à transformer à [leur] profit une grande partie de la terre », restent en position de dépendance, notamment à l'égard des « chances de nourriture quotidienne », c'est-à-dire du hasard et de l'incertitude[431]. Ainsi, le développement de véritables « genres de vie » correspondrait à un mouvement historique de grande ampleur, la méthode déterministe ne valant par contraste que pour des états de civilisation antérieurs. Mais cette version vidalienne de l'évolutionnisme n'est pas ce que l'on voudrait retenir de ce passage. Car d'un autre côté, elle lui permet de faire ressortir avec plus d'exactitude la façon dont se déploient les caractères propres des « genres de vie ». Pour cela, Vidal de la Blache s'appuie sur un savoir botanique bien assuré, qui se traduit par l'usage de la notion d' « association », introduite au XIX^{e} siècle par la phytosociologie pour décrire les relations qui s'établissent entre les différentes espèces végétales occupant un espace donné[432]. En effet, c'est la connaissance de ces règles d'association entre les espèces naturelles qui permet de mettre en relief une propriété de l'emprise humaine sur les milieux qu'il occupe, une propriété qu'il faut bien dire écologique : le développement des sociétés passe par un processus d'anthropisation du milieu, qu'il est possible de décrire comme une intervention positive sur des formations environnementales, et au cours de laquelle des équilibres préexistants sont durablement modifiés. Le vocabulaire guerrier qu'emploie Vidal de la Blache pour exprimer ces processus (il parle d'une « offensive » de l'homme face à la nature) n'enlève rien au fait qu'il conçoit cette intervention comme largement positive : l'homme reconstruit le milieu à son avantage, tout en devant tenir compte des contraintes propres qu'il implique, et ces « alliés », cette « clientèle » naturelle qu'il se donne composent avec lui un ensemble socio-

---

[430] « Les genres de vie dans la géographie humaine », p. 200. La relation établie ici entre création et destruction est une référence indirecte de la part de Vidal de la Blache à la biologie de Claude Bernard.

[431] Il est tout à fait remarquable que cette caractérisation de l'écologie primitive soit similaire à ce que les premiers théoriciens des sociétés dites de « chasseurs-cueilleurs » concevaient, à savoir une économie incapable de sortir d'un régime de subsistance où, en l'absence des techniques de domestication, l'existence se résume à une lutte permanente pour la survie et l'adaptation. Nous reviendrons plus loin, au chapitre 5, sur ces questions.

[432] Sur cette notion, sa formation et son rôle dans la science écologique, voir P. Acot, *Histoire de l'écologie*, Paris, PUF, 1988.

environnemental nouveau, mais durable. Vidal de la Blache pose donc les bases d'une écologie culturelle non déterministe, et scientifiquement informée, dont un des caractères essentiels est l'idée d'un déploiement historique de l'emprise collective sur le milieu[433].

La réflexion vidalienne soulève, à l'occasion de cet article remarquable, un autre aspect du problème de l'appropriation matérielle de la nature qui va connaître une attention durable, celui du rapport entre hasard et nécessité. On lit en effet que les genres de vie

> sont nés de circonstances locales, diverses, dont le concours avait déjà donné lieu à des combinaisons naturelles avant que l'homme pût, à son tour, y greffer les siennes. Rien ne ressemble moins à des catégories ou compartiments dans lesquels la nature aurait dessiné des cadres de civilisation. On assiste, çà et là, à des actes d'initiative, qui n'ont agrandi que graduellement, et à travers des chances diverses, leur champ d'application et le théâtre de leur succès.[434]

A l'occasion de cette réaffirmation de l'hypothèse possibiliste, Vidal de la Blache laisse planer le doute quant à l'éventualité d'une procédure explicative complète en géographie. En effet, les genres de vie n'étant pas entièrement préformés dans la nature, la caractérisation de leur émergence, de leur fonctionnement, passe par la reconnaissance d'une part de hasard, ou de « chance », pour reprendre le terme qui est le sien. En somme, si un environnement donné n'autorise pas n'importe quelle formation sociale, il admet bien un nombre indéterminé de réponses « possibles », qui varient en fonction des « actes d'initiative » qui s'y inscrivent. Vidal de la Blache semble s'en remettre à une option descriptiviste, dans laquelle seule l'étude des circonstances locales peut venir compenser cette cassure de l'ordre causal. Il y a donc à ses yeux un moment inévitable d'assomption de la contingence, qui se traduit par une orientation locale, régionale, de l'intérêt scientifique – ce qui explique peut-être que la géographie n'ait jamais pris le chemin d'une démarche véritablement comparatiste, au sens où l'anthropologie la pratique. Par contraste, et ce sont ces réflexions qui vont nous occuper par la suite, les sciences sociales se sont mises en quête de « schèmes », c'est-à-dire de médiations intellectuelles susceptibles d'articuler les causes environnementales aux réalisations sociologiques, et ce selon des inspirations différentes chez Lévi-Strauss et quelqu'un comme M. Godelier.

---

[433] Là encore, il est possible de s'autoriser un parallèle historique. Ces réflexions vidaliennes entrent en effet en écho avec ce qui se fait aujourd'hui sous le nom « d'écologie historique », qui se présente comme une archéologie des pratiques environnementales, et qui met en avant les facteurs humains dans la constitution d'écosystèmes généralement considérés comme « naturels », et notamment la forêt amazonienne. Voir W. Balée (ed.), *Advances in historical ecology*, New York, Columbia University Press, 1998.

[434] « Les genres de vie dans la géographie humaine », *op. cit.*, p. 212.

On retiendra donc de la géographie vidalienne une vision que l'on pourrait dire externaliste des faits sociaux : par là, on entend la tendance à concevoir le social du point de vue de la « prise » qu'il exerce sur des milieux, et plus radicalement, de considérer les phénomènes de projection spatiale des faits sociaux comme un point de vue susceptible d'en révéler des traits essentiels. Dans ce régime de connaissance, il apparaît également que le concept d'espace, ou une notion qui en est dérivée, comme celle de paysage, doit son pouvoir intégrateur à son apparente indifférence à l'égard d'une catégorisation des choses comme naturelles ou culturelles – ce dont quelqu'un comme A. Berque saura se souvenir[435]. L'autre aspect à retenir est la mise en avant des problèmes soulevés par ces limites apportées au déterminisme causaliste, et ce du point de vue du régime explicatif des sciences humaines.

b) Géographie et sociologie.

Les apports de L. Febvre

Un second jalon important dans la trajectoire qu'ont connu ces questions en France est l'ouvrage de L. Febvre, *La terre et l'évolution humaine*, paru en 1922[436]. Ce texte possède de notre point de vue un double intérêt. Et celui-ci est d'abord historique : si personne ne songerait aujourd'hui à aller y chercher des arguments pour la constitution d'une méthodologie en géographie, c'est parce que, outre le fait que de nombreuse générations de chercheurs se soient depuis lors interposés, cet ouvrage appartient encore par toute une série d'aspects à un régime de savoirs qui n'est plus le nôtre. Febvre y discute encore, par exemple, les thèses racialistes, que nous avons aujourd'hui perdu de vue. Cela étant dit, l'appartenance de cet ouvrage à « son temps » en fait un témoignage remarquable des préoccupations qui régnaient alors dans la communauté savante française, et donc un outil précieux. D'un autre côté, cet ouvrage possède un intérêt plus proprement théorique, dans la mesure où il contient une véritable confrontation entre l'esprit sociologique durkheimien, alors bien installé, et « l'esprit géographique », pour reprendre une expression

[435] Voir notamment *Ecoumène, Introduction à l'étude des milieux humains*, Paris, Belin, 2000. A. Berque est l'auteur d'une œuvre importante, qui donne toute sa place à une approche moniste des phénomènes sociaux, et qui tire tout le profit de la dimension intégratrice des notions spatiales. Il se situe d'ailleurs lui-même dans la tradition du « possibilisme » vidalien (voir *Écoumène*, p. 239). En revanche, on ne trouve pas chez lui de réflexion générale sur le statut de l'idée de nature dans les sciences humaines et sociales, bien qu'une phrase comme celle-ci semble montrer qu'il est conscient de ces enjeux : « Je pense en effet que nous n'avons jamais cessé de "culturer" la nature ; mais qu'en revanche, nos sciences humaines sont bel et bien tombées dans l'illusion que la culture pourrait tourner seule sur elle-même, comme en roue libre. », *Écoumène*, p. 16.
[436] L. Febvre (et L. Bataillon), *La terre et l'évolution humaine*, Paris, La Renaissance du Livre, 1922.

de Febvre lui-même. Il constitue également une évolution notable des positions vidaliennes classiques, dans le sens d'une plus grande « modestie »[437], ou d'une certaine prudence méthodologique.

L'obédience à Vidal de la Blache est partout présente dans cet ouvrage, et elle est justement rappelée dans la préface de Henri Berr[438]. Que ce soit dans l'exposition théorique du problème qui ouvre la réflexion, où à l'occasion des exemples empiriques développés, Febvre fait de la notion de « possibilité » le centre de gravité de la démarche géographique, et ce qui permet de la situer au sein des disciplines voisines. Ainsi lit-on, par exemple : « Des nécessités, nulle part. Des possibilités, partout. »[439] ; et plus loin : « Le vrai, le seul problème géographique, c'est celui de l'utilisation des possibilités »[440]. De la même manière que Vidal de la Blache, mais de façon plus radicale, Febvre considère par ailleurs que l'exigence proprement scientifique de l'approche géographique peut s'appuyer sur une histoire très ancienne, qui intervient comme une ressource d'intuitions et d'élaborations théoriques convergeant vers une conception externaliste, au sens où on a utilisé ce terme plus haut, des civilisations humaines. Des traités hippocratiques aux *Lois* de Platon, de *La République* de Bodin à la théorie des climats de Montesquieu, Febvre identifie dans l'histoire de la pensée occidentale un fil conducteur ferme et continu, qui trouve à partir du XVIII^{e} siècle une expression plus méthodique, et encadrée par les sciences naturelles. La première partie de son ouvrage contient à cet égard une hypothèse interprétative qui en fait aussi un ouvrage d'histoire des sciences humaines – un des premiers du genre : l'émergence, chez un auteur comme Buffon[441], d'un projet unifié de science naturelle de l'homme, ou d'une science de « l'homme comme agent naturel », a tenu l'univers intellectuel français relativement à distance du darwinisme et de ses expressions anthropologiques. C'est à ses yeux ce qui explique par exemple les divergences d'orientation entre des figures comme Jules Michelet, Hippolyte Taine, ou encore Victor Cousin, et les « assertions épaisses »[442] d'un Ratzel, en Allemagne[443].

---

[437] *Ibid*., p. 73.
[438] Henri Berr, né en 1863, est le fondateur en 1900 de la *Revue de synthèse historique*. Il peut être considéré comme le Pierre Bayle des sciences sociales : au delà de sa contribution propre aux questions débattues, il a longtemps été le médiateur principal dans les discussions entre l'école durkheimienne et les historiens qui deviendront les fondateurs de la revue des *Annales* en 1929. Sur ce contexte scientifique, voir E. Castelli Gattinara *Les inquiétudes de la raison, épistémologie et histoire en France dans l'entre-deux-guerres*, Paris, Vrin /EHESS, 1998.
[439] *La terre et l'évolution humaine*, p. 284.
[440] *Ibid*., p. 425.
[441] Sur ce point, voir *ibid*., p. 9-10.
[442] *Ibid*., p. 436.
[443] Febvre va jusqu'à montrer que l'influence de Lamarck est restée prégnante en dépit de la révolution darwinienne. Sur ces questions, voir C. Blanckaert, « 1800. Le moment "naturaliste" des sciences de l'homme », *Revue d'histoire des sciences humaines*, 3, 2000, p. 117-160.

Au delà de ces questions d'histoire des sciences, Febvre est amené à préciser sur un plan épistémologique la démarche géographique, et notamment à travers une confrontation avec ce que l'école durkheimienne a développé à l'époque sous le nom de « morphologie sociale ». Son raisonnement vise à montrer que l'approche morphologique reste dominée par la notion d'institution, et ne peut que soumettre la logique spatiale des faits sociaux à celle des rapports juridiques, normatifs. Febvre s'attaque dans un premier temps au rapport qui s'établit, à partir de l'essai de Durkheim et Mauss « De quelques formes primitives de classification », entre l'organisation sociale et l'inscription spatiale du collectif. Comme on l'a vu plus haut, il importe au plus haut point pour la logique sociologique de ne pas considérer le simple fait empirique de la proximité spatiale des membres d'un même groupe, ou clan, comme un critère positif de leur définition. Cette primauté de l'institution sur l'extension spatiale est réaffirmée de manière paradoxale par le texte de Mauss, « Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos », de 1905[444]. D'après Febvre, Mauss emprunte en effet une voie qui est d'abord conforme à l'esprit géographique en identifiant les modes d'occupation de l'espace prévalant dans cette société. Mais, dans un second temps, il serait coupable de refermer immédiatement le problème soulevé en subordonnant la description spatialisée des rapports sociaux à la logique purement institutionnelle – en l'occurrence religieuse – qui les pilote. Les prétentions explicatives de la sociologie, c'est-à-dire l'exigence de rendre raison du fonctionnement social, sont selon Febvre ce qui provoque l'abandon de l'esprit géographique. Le rapport collectif à un milieu devient au mieux l'effet observable d'une logique qui n'a pas, en elle-même, de rapport direct aux contraintes et aux modes d'occupation de l'espace, voire, au pire, la simple incarnation matérielle d'une logique spirituelle. Au fond, il y aurait pour Febvre une connivence entre le régime explicatif de la sociologie et son abandon de toute démarche géographique, comme si le fait de ramener les faits sociaux à des principes, à des « raisons », provoquait nécessairement un certain mépris à l'égard d'une approche descriptiviste. Febvre discute également le problème de la « territorialité » des groupes sociaux[445]. Il revient en effet sur l'analyse que donne Durkheim des clans australiens, et l'idée selon laquelle le critère définitoire de ces clans ne peut être l'occupation d'un même espace. Au fond, un clan n'est jamais, du point de vue de son « essence », une réalité spatiale, ou géographique. Febvre ne revient pas sur le cas des Zuñi, qui est pourtant le plus marquant à cet égard : Durkheim cherche à montrer que, dans ce groupe social, si la logique classificatoire emprunte ses schèmes fondamentaux à la répartition des hommes dans l'espace – c'est la logique des « orients », elle reste

[444] Repris dans Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950.
[445] Sur ce point, voir *ibid*., p. 45 et suivantes.

foncièrement intellectuelle, et finalement d'ordre sociologique. Comme chez Mauss, mais de manière plus frappante peut-être, l'orientation de l'enquête vers des questions d'ordre géographique, ou spatial, ne peut pas remettre en question la démarche sociologique en ce qu'elle a de fondamental.

Or la réponse de Febvre ne consiste jamais à reconstruire la démarche géographique comme un miroir inversé de l'esprit sociologique. Il refuse par exemple explicitement toute idée d'un « *homo geographicus* »[446], c'est-à-dire d'attaquer la sociologie sur son propre terrain, celui d'un engagement théorique massif et positif quant à la nature même de l'expérience humaine, et donc des fondements du social. À une sociologie fondatrice et explicative, au risque d'émettre des thèses fortes sur la « nature » du social, Febvre préfère une géographie plus prudente, plus modeste, et qui « jette du lest »[447] par rapport aux prétentions durkheimiennes. La géographie sort donc de cette confrontation comme une discipline descriptiviste, non causaliste, et pour laquelle l'occupation collective d'un espace donné ainsi que les marques laissées sur cet espace se donnent comme des objets observables au delà de toute doctrine, ou dogme, concernant la « spatialité humaine ». L'école durkheimienne devient donc un second repoussoir pour la géographie humaine, symétriquement à l'école anthropogéographique. Au fond, ce qui rassemble ces deux démarches ainsi renvoyées dos à dos, c'est leur dogmatisme, leur incapacité à s'en tenir à un point de vue descriptif, qui pour Febvre satisfait pleinement à l'exigence « scientifique ». Cet esprit que l'on pourrait dire sceptique est encore affirmé dans la conclusion de l'ouvrage, où Febvre substitue à une enquête sur les « influences » respectives du social et du naturel une focalisation sur leurs « rapports », dans un geste qui rappelle la méfiance empiriste envers les causes, et une plus grande faveur à l'égard des relations constantes observables[448]. Dans le même sens, le texte manifeste une méfiance à l'égard des catégories ordonnatrices que sont le naturel et le social, ou encore « l'Homme ». Le passage suivant exprime bien le profit empirique qui résulte de ce scepticisme affirmé :

> Pour agir sur le milieu, l'homme ne se place pas en dehors de ce milieu. Il n'échappe pas à sa prise au moment précis où il cherche à exercer la sienne sur lui. Et la nature qui agit sur l'homme d'autre part, la nature qui intervient dans l'existence des sociétés humaines pour la conditionner, ce n'est pas une nature vierge, indépendante de tout contact humain ; c'est une nature déjà profondément « agie », profondément modifiée et transformée par l'homme.[449]

[446] *Ibid*., p. 199.
[447] *Ibid*., p. 80.
[448] *Ibid*., p. 438.
[449] *Ibid*., p. 439.

L'intérêt principal des propositions formulées par Febvre dans *La terre et l'évolution humaine*, et telles qu'elles apparaissent de ce passage, se situe sur un axe que l'on peut dire « extensif » : rétive aux catégories conceptuelles *a priori*, la géographie se rend capable de mobiliser une gamme d'êtres, de choses et de relations qui n'est au départ pas limitée par un cadre conceptuel trop restrictif. La relation de dépendance mutuelle qui se noue entre les activités humaines et les propriétés du milieu laisse place à une description où les termes ne sont pas d'emblée hiérarchisés, catégorisés, identifiés. En ce sens, on peut dire que l'ontologie implicite de la géographie est plus riche que celle de la sociologie, qui se donne par définition un certain nombre de pôles théoriques qui focalisent inévitablement l'attention. De ce point de vue, le descriptivisme géographique est à même d'étendre au maximum la variété des entités susceptibles d'être rencontrées : sols, climats, plantes, animaux, hommes, institutions, entrent sur un pied d'égalité dans l'analyse, car tous ces éléments contribuent corrélativement à modeler l'espace[450]. Le seul critère qui importe au géographe est que les phénomènes observés s'accompagnent, pour reprendre la belle expression de Febvre, de « projections sur le sol »[451]. Par rapport à la méthode sociologique, c'est cette extension du regard qui caractérise le bénéfice scientifique de l'approche géographique.

La contrepartie de ce bénéfice extensif est toutefois une restriction massive des prétentions explicatives de la géographie. Alors que Mauss voit dans les insuffisances du déterminisme environnemental l'occasion de bifurquer vers une explication proprement sociologique des faits sociaux, la géographie semble prendre acte sans plus de remords de la contingence inhérente à cet ordre de choses. Les faits sociaux ne s'observent jamais mieux que du point de vue de leur projection spatiale, aussi suivra-t-on ce fil conducteur pour les décrire, nous dit Febvre. On mesure alors la différence qui sépare deux manières – il est vrai schématiquement opposées – de concevoir le rapport social à l'extériorité naturelle : alors que Durkheim voit dans ce rapport un moment constitutif de la dynamique sociologique redoublant l'extériorité du social à lui-même, la géographie met en avant le réseau de relations empiriques qui se dessine dès lors que l'on fait sortir le « social » de lui-même. C'est cette mise en place du problème de l'extériorité qui sera reprise à partir de Lévi-

[450] Febvre admet aussi, et ce point est important au regard des développements ultérieurs de cette question, des facteurs idéels dans la formation des paysages : « C'est partout qu'entre "l'homme" et le "produit naturel" s'interpose l'idée », *ibid*., p. 200.

[451] *Ibid*., p. 78. La notion de « technique d'encadrement », introduite par le géographe P. Gourou, est à cet égard tout à fait voisine. Dans *Pour une géographie humaine*, Paris, Flammarion, 1973, il montre qu'elle permet d'analyser les phénomènes sociaux du point de vue de « leur efficacité dans le modelé et la transformation des paysages » (p. 17). Il ne s'agit donc pas de distinguer des faits sociaux tournés vers la nature par rapport à d'autres qui ne le seraient pas, puisque comme il l'envisage, la religion et même la parenté peuvent avoir des effets d'encadrement (dans le cas des interdictions alimentaires, ce point est tout à fait clair), et pas non plus de réduire l'analyse du social à sa dimension « écologique », au sens que prend ce terme dans le matérialisme culturel. Cette notion hérite ainsi de ce que la raison géographique a de plus riche, c'est-à-dire la capacité de décrire les faits sociaux, dans leur généralité, comme des modes d'administration de l'environnement naturel.

Strauss par l'anthropologie économique, qui tentera ainsi de cumuler les bénéfices d'un regard élargi à ceux d'une méthode proprement explicative.

L'histoire environnementale en suspens

Mais avant d'en venir à ce point, nous voudrions revenir brièvement sur les enjeux parallèles qui occupent l'enquête historique. L'histoire, telle qu'elle est pratiquée en France aux mêmes époques, partage avec la géographie une méfiance affichée à l'égard des grands systèmes explicatifs, qu'ils soient naturalistes ou sociologiques. Mais elle partage également avec la géographie le souci méthodologique d'explorer les formations sociales en référence à l'extériorité naturelle dans laquelle elles se déploient, et qu'elles affectent en retour[452]. Pour les historiens comme pour les géographes, c'est là une manière d'étendre la gamme des entités mobilisées dans leurs descriptions, et donc de proposer une lecture des faits sociaux beaucoup moins tributaire de la notion sociocentrique d' « institution » que ne le sont les développements sociologiques de l'école durkheimienne, et cela tout en se tenant à l'écart d'un causalisme naturaliste jugé douteux[453]. Une lecture externaliste des phénomènes historiques se développe donc au sein de la revue des *Annales* : le monde extérieur est conçu comme une surface de projection des processus historiques, et donc, comme une ressource documentaire exploitable par l'historien. E. Leroy-Ladurie, dans l'article précédemment cité, fait ainsi une place aux données livrées par la dendrochronologie pour constituer une histoire du climat, tout en menant une analyse critique de la valeur de ces sources. Mais les préventions méthodologiques contre toute tendance causaliste ou dogmatique laissent planer une interrogation sur le statut réel accordé à ce type de documents. Quel signification y a-t-il en effet à enrichir dans ce sens l'enquête sur les cadres naturels dans lesquels se déploie l'histoire humaine, si ce n'est pour engager une thèse positive quant à la dépendance de la seconde à l'égard des premiers ? L'histoire que l'on peut dire « environnementale » des *Annales* hésite ainsi entre trois positions possibles, mais qu'elle n'embrasse pas véritablement.

D'abord, la possibilité d'une histoire de la nature, dont le versant le plus accessible serait une histoire du climat. Dans ce cas, c'est le milieu lui-même qui serait réputé avoir une histoire, et fournir des documents susceptibles d'en rendre compte. Il ne semble pas y avoir d'opposition de principe contre l'idée selon laquelle le naturel est historique, mais les

[452] C'est une des raisons qui expliquent que la revues des *Annales* a produit un rapprochement tout à fait significatif entre histoire et géographie, et qui d'ailleurs se perpétue aujourd'hui.
[453] E. Leroy-Ladurie, par exemple, refuse la séquence causale simpliste qui articulerait sans plus de commentaires des bouleversements climatiques, agricoles, et enfin économiques. Voir l'article « Histoire et climat », *Annales*, 14e année, n°1, p. 3.

historiens cherchent néanmoins le plus souvent à investir les éléments naturels dans une enquête dont le centre de gravité est plus ordinairement social. Seconde possibilité, faire l'histoire des relations collectives à l'environnement. Dans ce cas, on considère comme une « région » de l'enquête historique le domaine empiriquement déterminé comme exprimant les pratiques et conceptions liées au monde naturel. Mais là encore, on ne perçoit pas de véritable infléchissement de l'enquête dans ce sens, contrairement à ce qui a pu se passer aux Etats-Unis[454]. Troisième possibilité enfin, concevoir le projet d'une histoire générale du point de vue des relations à la nature : l'interface nature/société intervient alors comme un objet méthodologiquement prioritaire, dont les effets se donnent à voir dans l'ensemble des faits traditionnellement considérés par l'historien[455]. Alors qu'une véritable « histoire environnementale » n'a pas véritablement pris forme en France à cette époque, c'est certainement cette troisième et dernière formulation qui serait la plus fidèle au projet des *Annales*. Toutefois, les travaux réalisés à cette époque, et en contexte francophone, n'ont jamais affirmé de thèse forte quant au caractère fondamental de l'inscription écologique des processus historiques, aussi la géographie reste-t-elle l'inspiration extérieure principale pour ce qui convient d'appeler l'anthropologie de la nature, alors que l'histoire demeure comme un potentiel inexploité à ce moment précis de la trajectoire des sciences humaiens françaises[456].

[454] La tradition américaine, très tôt familiarisée avec les questions environnementales via les pensées dites de la *Wilderness*, a connu le rapide développement d'une histoire environnementale, pas toujours bien distincte des impératifs éthiques écologiques. Voir par exemple les travaux de R. Nash, ou encore D. Worster, et notamment *The wealth of nature*, New York, Oxford University Press, 1993. Pour une référence plus récente, voir J. McNeill, *Du nouveau sous le soleil*, Paris, Champvallon, 2010

[455] C'est par exemple la tâche que se donne J. Radkau dans *Nature and Power*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

[456] Il faudrait ici réserver un statut singulier à l'œuvre de F. Braudel, et notamment à l'analyse qu'il propose des sociétés préindustrielles dans *Civilisation matérielle, Economie et Capitalisme*, Paris, Armand Colin, 1979. En effet, le découplage entre le rythme de l'économie et celui des activités de la « vie matérielle » qu'il y décrit peut tout à fait être compris comme une perte de contact progressive entre les activités économiques et les modes d'administration directs de la nature, c'est-à-dire comme un soubassement matériel de l'objectivation de la nature dont la modernité a été le théâtre. L'analyse philosophique de ce genre de processus dépassant largement le cadre que nous nous sommes fixé ici, nous laissons (temporairement) ce problème de côté.

2. Le matérialisme introuvable de Lévi-Strauss.

Nous voudrions à présent montrer que l'œuvre de Lévi-Strauss intervient, et ce à double titre, dans les enjeux dont nous venons de dégager les propriétés théoriques principales. D'une part, Lévi-Strauss peut être considéré comme un héritier de l'esprit géographique en ce sens qu'il a lui aussi lutté contre toute tentation causaliste ou fonctionnaliste en anthropologie. Parmi ses nombreux aspects, on peut en effet concevoir le modèle structural d'explication comme une prévention contre toute forme de causalisme, et ce dans la mesure où il exige de concevoir l'ordre social aussi bien que l'ordre naturel comme systèmes, comme totalités, avant d'entreprendre l'étude de leurs relations éventuelles[457]. Mais cet héritage prend chez Lévi-Strauss un tour problématique, puisque en définissant l'anthropologie structurale comme science des signes, il prend ses distances, ne serait-ce que sur un plan thématique, avec les questions relatives à l'appropriation matérielle du monde extérieur, ou à la projection spatiale de la vie sociale. Comme on l'a vu, le rapport collectif à la nature semble, dans le cadre de l'anthropologie structurale, être avant tout traduit sous la forme de systèmes symboliques, tels que les savoirs classificatoires ou les mythes. Mais ces modes d'expression de la pensée consistent essentiellement à donner forme au besoin fondamental pour le social de thématiser sa propre existence, sa propre condition ; c'est pourquoi l'image du monde qu'ils donnent à lire doit avant tout être conçue comme une réponse décalée – analogique – à des questions d'ordre proprement sociologique. De ce point de vue, la difficulté principale qui s'était présentée à nous était la suivante : s'agit-il bien de conceptions du monde, de la nature, c'est-à-dire de conceptions « au sujet » du monde – comme l'analyse de la rationalité sauvage le laissait entendre, ou de conceptions traduisant des préoccupations « au sujet » du social, et prenant appui sur un discours mobilisant le monde comme ressource symbolique – comme la question des mythes tend à le suggérer ? Les problèmes soulevés au moment de constater que ces systèmes symboliques sont étroitement associés à la prise en charge du monde extérieur dans ce qu'il a de plus matériel, à travers le statut accordé au travail, ou à la constitution d'une identité collective « naturée », ont pu nous inciter à penser que la question des formes spirituelles d'inscription dans la nature avait été perdue, ou obscurcie, au fil de ces réflexions. Autant dire qu'interroger Lévi-Strauss à propos des structures générales de l'inscription collective dans la nature nous conduit inévitablement à le mettre en difficulté.

[457] Sur ce point, voir P. Descola, « L'explication causale », in P. Descola, C. Severi et G. Lenclud (dir.), *Les idées de l'anthropologie*, Paris, Armand Colin, 1988.

Mais en dépit de ces embarras théoriques, Lévi-Strauss a joué un rôle de médiateur dans la façon dont ces questions ont évolué – pour le dire schématiquement à partir des années 1960 – et cela de deux façons. La première correspond à une interrogation sur la possibilité d'une approche structurale des dimensions matérielles du social : l'organisation du travail et de ses moyens techniques peut, elle aussi, être considérée sous l'aspect de sa forme générale – qui présenterait par exemple de la même manière que le langage des oppositions distinctives – qui fournit alors un autre point de vue sur la prise de contact entre l'homme et la nature, là encore non réductible au cadre d'analyse fonctionnaliste. En ce sens, Lévi-Strauss ouvre lui-même la voie à une enquête que l'on peut dire symétrique par rapport à celle qui a toujours été la sienne, et qui part plutôt de la forme des idées. La relance d'un questionnement sur l'appropriation matérielle de la nature passe aussi, et c'est la seconde direction à explorer, par une demande explicitement formulée par Lévi-Strauss concernant la nature des schèmes permettant de penser l'articulation entre infra et superstructures[458]. Cette demande, Lévi-Strauss y répond quelques années après l'avoir formulée dans une conférence intitulée « Structuralisme et écologie », mais elle a également été prise en charge par d'autres que lui, dont il faudra également examiner les contributions.

On le voit, ce que l'on caractérise ici comme une « relance » problématique se réfère à l'arrière-plan constitué auparavant par l'école géographique vidalienne, dont Lévi-Strauss et l'anthropologie économique se saisissent – souvent de manière implicite, voire inconsciente, mais là n'est pas le problème – pour en dépasser les limites intrinsèques. On peut dire de ce point de vue que l'entreprise d'une anthropologie des modes d'appropriation de la nature – qui recouvre l'anthropologie économique, mais qui ne s'y limite pas – cherche à tirer parti de la richesse empirique gagnée par la géographie contre la sociologie tout en ne cédant rien à l'exigence d'une explicitation articulée, hiérarchisée, de ces phénomènes : c'est une anthropologie « bien en chair », pour reprendre un mot de Lévi-Strauss, mais dont les ambitions théoriques sont également fortes. Dans cette entreprise, c'est évidemment le recours à l'analyse économique qui va jouer un rôle déterminant, et une partie des réflexions qui suivent consiste à comprendre pourquoi Lévi-Strauss lui-même est resté à l'écart de ce type d'approche.

[458] Voir le passage déjà cité, dans *PS*, p. 173

a) Technique et symbole.

Comme on vient de l'avancer, l'intervention de Lévi-Strauss dans le domaine qui nous intéresse à présent prend dans un premier temps la forme d'une interrogation sur la légitimité d'une approche structurale des dimensions matérielles de la culture. Au moment de répondre à la question cruciale : « Qu'est-ce que l'anthropologie sociale ? »[459], Lévi-Strauss s'appuie sur Saussure, et sur la définition de ce qu'il appelait alors « séméiologie » comme « étude de la vie des signes au sein de la vie sociale », pour avancer que l'anthropologie sociale compte bien dans son « champ propre » certains « systèmes de signes »[460]. Mais si elle compte parmi ses objets des systèmes de signes, « on peut se demander si tous les phénomènes auxquels s'intéresse l'anthropologie sociale offrent bien le caractère de signes »[461]. Autrement dit, l'anthropologie n'est-elle pas cela, mais aussi autre chose ? Lévi-Strauss ne doute pas que l'approche des systèmes de croyances, tel le totémisme, ou des formes d'organisation sociale passe par une interrogation sur leur « signification ». Mais, poursuit-il :

> En est-il de même des autres aspects de la réalité sociale, tels que l'outillage, les techniques, les modes de production et de consommation ? Il semblerait que nous ayons affaire ici à des objets, non à des signes – le signe étant, selon la célèbre définition de Peirce, « ce qui remplace quelque chose pour quelqu'un ». Que remplace donc une hache de pierre, et pour qui ?[462]

Ici, Lévi-Strauss évoque la possibilité d'un clivage radical de la discipline anthropologique, laissant subsister une partie « matérielle » d'elle-même sous le nom « d'anthropologie culturelle », discipline qui serait alors voisine d'autres sciences, comme la géographie et la technologie. Pourtant, si Lévi-Strauss reconnaît l'originalité de cet aspect du travail anthropologique, il tente un geste théorique très fort, en rapatriant ensuite l'étude des formes d'appropriation matérielle de la nature dans le giron de l'anthropologie telle qu'il vient de la définir :

> Des techniques prises isolément peuvent apparaître comme un donné brut, héritage historique ou résultat d'un compromis entre les besoins de l'homme et les contraintes du milieu. Mais quand on les situe dans cet inventaire général des sociétés que l'anthropologue s'efforce de constituer, elles ressortent sous un nouveau jour, puisque nous les imaginons comme l'équivalent d'autant de choix que chaque société semble faire (langage

---

[459] « Le champ de l'anthropologie », in *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973, p. 18.
[460] Outre les systèmes sémiotiques relevés par Saussure – langage, écriture, rites symboliques, formes de politesse, etc. – Lévi-Strauss ajoute le langage mythique, les signes oraux et gestuels, les règles de mariage, les systèmes de parenté, les lois coutumières, et « certaines modalités des échanges économiques ». *Ibid*., p. 18.
[461] *Ibid*., p. 19.
[462] *Ibid*., p. 19.

> commode qu'il faut dépouiller de son anthropomorphisme) parmi des possibles dont on dressera le tableau. En ce sens, on conçoit qu'un certain type de hache de pierre puisse être un signe : dans un contexte déterminé, il tient lieu, pour l'observateur capable d'en comprendre l'usage, de l'outil différent qu'une autre société emploierait aux mêmes fins. Dès lors, même les plus simples techniques d'une quelconque société primitive revêtent le caractère d'un système, analysable dans les termes d'un système plus général. La manière dont certains éléments de ce système ont été retenus, d'autres exclus, permet de concevoir le système local comme un ensemble de choix significatifs, compatibles ou incompatibles avec d'autres choix, et que chaque société, ou chaque période de son développement, s'est trouvée conduite à opérer.[463]

Prononcées dans un contexte dont on perçoit immédiatement l'importance – il s'agit de sa leçon inaugurale au Collège de France – ces phrases présentent un caractère singulier, voire exceptionnel. Si on les prend à la lettre, on doit y voir l'esquisse d'un programme pour une anthropologie structurale des techniques et des modes de production – une enquête que Lévi-Strauss n'a pourtant jamais réalisée par lui-même. Prise comme telle, la situation est tout à fait paradoxale : si l'anthropologie sociale est la science des systèmes symboliques manipulés dans la vie collective, et si la technologie est bien l'un de ces systèmes, alors c'est le projet d'ensemble qui risque de pâtir de l'abandon d'un de ses aspects essentiels. Il faut donc s'interroger de manière frontale sur ce membre fantôme de l'anthropologie structurale, celui dont elle n'est pas pourvue, mais qui lui pose toutefois problème : le système technique n'est-il qu'un des objets parmi d'autres proposés à l'attention de l'anthropologie, auquel cas elle pourrait se déployer selon des divisions thématiques finalement contingentes – elle choisit de traiter ou non de tel ou tel système symbolique – ou est-il un système symbolique qu'il faudrait situer, articuler aux autres, et à partir duquel ces autres systèmes recevraient une partie de leur signification ?[464] La réponse implicite de Lévi-Strauss à ce problème penche du côté de la première branche de l'alternative. Mais pour mieux comprendre l'enjeu soulevé ici, il faut analyser la façon dont il conçoit le caractère symbolique des techniques.

La notion introduite dans le passage cité correspond à ce que l'on appellera plus tard en anthropologie des technique le « choix technique ». Si l'expression n'apparaît pas telle quelle, c'est toutefois ainsi que l'on formule traditionnellement l'idée selon laquelle les objets techniques produits et utilisés au sein d'un contexte social donné s'ordonnent dans une logique d'ensemble qui obéit dans ses grands traits à la logique substitutive du signe. Ce par

---

[463] *Ibid*., p. 19-20.

[464] Dans l'analyse des mythes le système technique intervient souvent, mais il représente avant tout un élément empirique destiné à éclairer la structure du mythe, et non pas un système propre, qui entretiendrait éventuellement des relations, en tant que système, avec celui du mythe.

quoi un objet technique n'est pas un signe, nous dit-on d'abord, c'est qu'il ne remplace pas quelque chose pour quelqu'un, pour reprendre en substance la définition donnée par Peirce à ce terme, et que Lévi-Strauss reprend dans ce texte. Autrement dit, on ne peut pas concevoir de substitution dans l'axe de la communication, l'objet n'étant *a priori* pas pris dans un réseau de références. Mais d'un autre côté, l'objet technique possède une dimension substitutive, qui se dégage par rapport à l'ensemble des choix compossibles, c'est-à-dire, par rapport à d'autres manières de poursuivre les mêmes fins. Au fond, l'objet technique est un symbole en référence à la dialectique des moyens et des fins, au sein de laquelle il intervient nécessairement par un processus électif : tel objet est choisi au détriment d'autres possibles, qui dessinent alors négativement l'espace des moyens restés virtuels. Dans un second temps, les objets élus forment un système entre eux dans la mesure où ils entrent dans des rapports de compatibilité ou d'incompatibilité. Dans sa forme générale, la logique structurale est sauve, et il est bien possible d'analyser la culture matérielle d'une société du point de vue de sa signification : ces objets font « sens » dans la mesure où les relations qui s'établissent entre eux, et avec les objets restés virtuels, ne peuvent être saisis que du point de vue du système total des choix et des refus. Ainsi, de la même manière que pour les mythes, on se méfiera de toute analyse se limitant à l'étude de tel ou tel objet, ou même de tel ou tel ensemble d'objets, abstraction faite des compossibilités synchroniques ou diachroniques[465].

Une fois établie la légitimité théorique de cette approche, on est en droit de se demander si, finalement, il existe quelque chose de tel qu'un domaine empirique en soi justiciable d'une approche structurale, ou si le modèle explicatif, indifférent aux choses qu'il prend en charge, est essentiellement « passe partout ». De manière plus nuancée, on se demandera plutôt ce qu'il en est de ce système technique : autrement dit, les raisons qui président à l'élection de tel ou tel outil sont-elles véritablement d'ordre technique ? Peut-on concevoir un ensemble de contraintes proprement technologiques, de la même manière qu'il y a des contraintes intrinsèquement phonologiques ? La dimension de « choix » qui existe dans le développement d'un système technique – et qui d'ailleurs une fois de plus permet de contourner les explications adaptatives massives – tel que Lévi-Strauss la présente, laisse penser à l'intervention de facteurs extra-techniques, qu'ils soient religieux (songeons à un

[465] L'étude de la technique comme ensemble cohérent d'objets, susceptible d'être présenté sous la forme d'une systématique, a été initiée dès les années 1940 par A. Leroi-Gourhan dans les deux volumes de *Evolution et techniques*, que sont *Milieu et techniques*, et *L'homme et la matière*, Paris, Albin Michel, 1943 et 1945. Dans la typologie qu'il propose, c'est la finalité des objets qui apparaît comme critère de classification. En dépit de l'importance que ces travaux ont pu avoir pour l'anthropologie et l'histoire des techniques, Leroi-Gourhan n'a pas développé de contribution générale au sujet du rôle que joue la technique dans les modes d'inscription collectifs dans la nature, contrairement à A. G. Haudricourt, auquel on le compare souvent. Nous reviendrons plus loin sur cette seconde référence.

tabou pesant sur l'utilisation de tel ou tel matériau, ou à la possibilité que tel objet technique soit investi d'un pouvoir magique), sociaux (songeons au fait qu'un outil donné puisse être réservé à telle ou telle catégorie de la population), ou autres (on peut encore penser à la variété de facteurs qui interviennent dans le choix de domestiquer telle ou telle espèce animale). La question qui se pose au moment d'envisager une anthropologie structurale des techniques est analogue à celle qui se présentait à l'occasion de l'analyse des mythes : est-il possible de ramener le déploiement d'un domaine de choses – qu'elle soient idéelles ou matérielles – à une logique interne, sans tenir compte du fait que ces « choses » entretiennent d'étroites relations avec d'autres ? Dans le cas du mythe, le problème soulevé était le suivant : comment analyser à travers les catégories distinctives de nature et de culture un phénomène intellectuel où, précisément, prennent forme des coordonnées intellectuelles telles que celles du naturel et du social, du soi et du monde, du même et de l'autre ? Ou : comment garantir l'étanchéité du référentiel classificatoire par rapport au matériau classé ? Ici, le problème est le suivant : les choix techniques ne débordent-ils pas la logique interne aux objets techniques ? Autrement dit, les moyens matériels par lesquels s'organise la relation collective au milieu naturel soulèvent eux aussi des questions théoriques de premier ordre, et cela de façon parallèle à ce qui se produisait à l'occasion d'un questionnement sur les aspects intellectuels de ce problème. En tous les cas, l'esquisse d'un structuralisme de la technique semble soulever plus de difficultés qu'elle n'en écarte.

Mais toutes ces interrogations peuvent trouver une issue partielle dans la suite du texte. En effet, Lévi-Strauss manifeste une conscience paradoxale de ces enjeux, puisqu'elle se manifeste sous la forme d'un habile évitement. Il écrit :

> En posant la nature symbolique de son objet, l'anthropologie sociale n'entend donc pas se couper des *realia*. Comment le ferait-elle, puisque l'art, où tout est signe, utilise des truchements matériels ? On ne peut étudier des dieux en ignorant leurs images ; des rites sans analyser les objets et les substance que fabrique ou que manipule l'officiant ; des règles sociales indépendamment des choses qui leur correspondent. L'anthropologie sociale ne se cantonne pas dans une partie du domaine de l'ethnologie ; elle ne sépare pas culture matérielle et culture spirituelle.[466]

On comprend bien que Lévi-Strauss ait cherché à se défendre contre toute accusation d'abstraction, en rappelant l'ancrage matériel de la plupart des processus qu'elle étudie. Mais notre intention n'est évidemment pas là. À travers ce passage, on voit bien que

[466] *Ibid*., p. 20. Dans ce passage, l'usage de la notion de *realia* rappelle que Lévi-Strauss est conscient de la nécessité d'un ancrage de l'anthropologie dans la « réalité », l'analyse anthropologique éclairant en quelque sorte ce qui se présente à l'expérience ordinaire avant tout, quitte à construire des instruments qui s'en détournent provisoirement.

Lévi-Strauss oriente son intérêt vers des matérialités qui ont cela de propre qu'elles fonctionnent soit en retrouvant la relation référentielle classique – c'est le cas de l'art, qui dans sa dimension figurative et rituelle « remplace quelque chose pour quelqu'un » – soit en neutralisant la dimension fonctionnelle et transformatrice qui caractérise l'objet technique. Au fond, tous les exemples cités ici s'accordent bien à la démarche structurale dans son fonctionnement ordinaire, puisqu'ils se présentent comme des systèmes symboliques « purs ». On retrouve ici une question qui s'était déjà posée chez Durkheim : la valeur symbolique des choses diffère selon qu'elle se détache plus ou moins idéalement de leur matérialité, de leur inscription dans d'autres ordres de relations. C'était ce qui justifiait selon lui la priorité des artefacts totémiques, tel le *Churinga*, sur l'espèce animale prêtant son nom au clan, cette dernière ne pouvant jamais être totalement débarrassée de son caractère, justement, « animal », ou « zoologique », profane en somme. Ici, les exemples choisis, c'est-à-dire les œuvres d'art, présentent les même propriétés que les *Churinga* de Durkheim : ils supportent de la signification, mais ils n'existent qu'à cette fin, et ils n'ont pas à se défaire d'une finalité fonctionnelle qui les caractériserait par ailleurs. Or le problème d'une anthropologie structurale des techniques est bien d'intégrer à son raisonnement cette autre face de la chose considérée, celle qui, au fond, justifie toujours sa présence : ce à quoi elle sert, son rapport à ce qu'elle transforme et à ce qu'elle produit. Il y a bien à cet égard une différence majeure entre l'art, qui « utilise des truchements matériels », et la technique, qui est toute entière matérielle, dans sa constitution comme dans ses fins – ce qui, comme on vient de la voir, ne suffirait pas à la faire sortir du champ du symbolique.

Si l'on suit Lévi-Strauss dans cette dernière partie de son raisonnement, il faut alors comprendre que l'analyse des dimensions matérielles de la culture intervient essentiellement pour compléter une interrogation sur la structure idéelle du rapport au monde, en attestant de son inscription dans des objets, ou de la mobilisation d'objets qu'elle suppose souvent[467]. Pourtant, l'intérêt d'un programme d'anthropologie structurale des techniques, tel qu'il se présentait dans un premier temps, reposait sur la promesse d'une articulation entre ce que l'on pourrait appeler la production matérielle et la production symbolique du monde. La notion de « choix technique », en faisant entrer les réalisations technologiques dans le cadre

[467] Il ne faudrait pas voir dans cet argument une mise en doute générale des vertus théoriques d'une anthropologie structurale de l'art, ou des objets rituels. Cette démarche a naturellement sa consistance propre, qui d'ailleurs a été développée par Lévi-Strauss dans un ouvrage comme *La voie des masques*, genève, Skira, 1975. On se contente ici de signaler que cette entreprise, telle qu'elle est conçue par Lévi-Strauss, n'envisage pas les aspects matériels de la culture comme des interfaces avec l'extériorité naturelle. On peut également ajouter que ce dernier énoncé lui-même peut être remis en question, comme c'est par exemple le cas à travers les récents travaux de P. Descola, qui font explicitement le lien entre des modes de figuration et des cosmologies, c'est-à-dire des manières de s'inscrire collectivement dans le monde. Voir sur ce point, *La fabrique des images*, Paris, Musée du Quai Branly, Somogy, 2010.

d'un symbolisme généralisé, avait cela de crucial qu'elle permettait en principe d'envisager ensemble les processus de reproduction économique et leurs moyens techniques, les processus de reproduction intellectuelle du social et ses moyens, ainsi que les cadres sociaux dans lesquels tous deux se déploient. L'hésitation qui caractérise les réflexions de Lévi-Strauss à ce propos montre bien qu'il n'était pas prêt à aller jusque là. Et il semble que le pas théorique qu'il ne franchit pas, et qui aurait permis d'aller dans cette direction, consiste à accorder un intérêt spécifique au fait que la technique est le moyen par lequel le monde extérieur est transformé, c'est-à-dire, pour le formuler de manière plus radicale, produit. Cet écart entre une matérialité conçue comme support de processus foncièrement spirituels, et une matérialité qui vaut également pour son caractère substantiel, c'est-à-dire, si l'on veut, la matière qui résiste à l'action ou qui l'enclenche, cet écart est ce qui permet de s'interroger sur le lien associant la production symbolique à la production matérielle du monde.

Il est donc possible d'être tout à fait convaincu par la mise à distance du procès en idéalisme, sans toutefois négliger les difficultés soulevées par la conception que fournit Lévi-Strauss des dimensions matérielles du social. Il va de soi que l'anthropologie structurale est profondément « matérialiste », en ce sens qu'elle ne peut se passer d'analyser le contexte écologique, technologique, économique, des réalisations qu'elle étudie par ailleurs. Cet aspect de sa démarche n'est pas latéral, tout simplement parce que, comme Lévi-Strauss le rappelle ailleurs, « l'étude empirique conditionne l'accès à la structure »[468]. Mais cet aspect du problème n'est qu'indirectement lié à celui qui nous occupe au premier chef, et qui concerne la dimension matérielle du rapport social au monde extérieur. Et à cet égard, la lecture du passage de la « Leçon inaugurale » concernant une approche de la technique comme système symbolique peut nourrir quelques doutes quant à un réel matérialisme de Lévi-Strauss.

[468] « Structuralisme et écologie », in *Le regard éloigné*, Paris, Plon, 1983, p. 145.

b) La théorie de la double détermination.

Les mythes de l'écologie

Ces interrogations sont relancées et reformulées de manière incidente dans *La pensée sauvage* – donc très peu de temps après la Leçon. Dans un passage sur lequel nous nous sommes déjà attardés[469], Lévi-Strauss s'approprie en effet de façon stratégique le partage classique issu de Marx entre infra et superstructures pour garantir la possibilité d'une « théorie des superstructures » qui ne soit pas gênée par l'interférence avec d'autres ordres de réalité, et qui soit dans le même temps consciente d'elle-même comme science des « ombres qui se profilent au fond de la caverne ». Quelques pages plus loin dans le même ouvrage, il donne toutefois une conception bien plus riche des relations entre infra et superstructures. Voici en effet ce qu'on peut lire :

> Le marxisme — sinon Marx lui-même — a trop souvent raisonné comme si les pratiques découlaient immédiatement de la *praxis.* Sans mettre en cause l'incontestable primat des infrastructures, nous croyons qu'entre *praxis* et pratiques s'intercale toujours un médiateur, qui est le schème conceptuel par l'opération duquel une matière et une forme, dépourvues l'une et l'autre d'existence indépendante, s'accomplissent comme structures, c'est-à-dire comme êtres à la fois empiriques et intelligibles. C'est à cette théorie des superstructures, à peine esquissée par Marx, que nous souhaitons contribuer, réservant à l'histoire — assistée par la démographie, la technologie, la géographie historique et l'ethnographie — le soin de développer l'étude des infrastructures proprement dites, qui ne peut être principalement la nôtre, parce que l'ethnologie est d'abord une psychologie.[470]

Nous avons déjà vu longuement que l'autonomie d'un ordre intellectuel à l'égard des autres dimensions de l'expérience collective, et notamment de cette expérience telle qu'elle

---

[469] Le voici : « Bien entendu, c'est uniquement pour les commodités de l'exposé, et parce que ce livre est consacré à l'idéologie et aux superstructures, que nous semblons donner à celles-ci une sorte de priorité. Nous n'entendons nullement insinuer que des transformations idéologiques engendrent des transformations sociales. L'ordre inverse est seul vrai: la conception que les hommes se font des rapports entre nature et culture est fonction de la manière dont se modifient leurs propres rapports sociaux. Mais notre objet étant ici d'esquisser une théorie des superstructures, il est inévitable, pour des raisons de méthode, qui nous accordions à celles-ci une attention privilégiée, et que nous paraissions mettre entre parenthèses, ou placer à un rang subordonné, les phénomènes majeurs qui ne figurent pas à notre programme du moment. Pourtant, nous n'étudions que les ombres qui se profilent au fond de la caverne, sans oublier que seule l'attention que nous leur prêtons leur confère un semblant de réalité. » *PS*, p. 155.

[470] *PS*, p. 173.

se décide dans sa relation au monde extérieur, soulève chez Lévi-Strauss de profondes difficultés. Au fond, l'enquête sur ce « schème médiateur » accompagne sans cesse la théorie des superstructures, qui n'a bel et bien de sens que dans la mesure où il est possible de rendre compte comment elle se détache comme un phénomène ordonné à part entière à partir de déterminations matérielles qui finissent par être véritablement mises à distance. L'ordre de la *praxis* est bien une cause, mais si l'on peut dire, une cause « éloignée » plutôt que prochaine, qui ne dispense pas ses effets selon un trajet direct, mais médiatisé par un schème dont le rôle est de traduire une réalité dans le langage d'une autre. Et la raison de ce caractère indirect de la transmission tient au fait que d'un côté comme de l'autre, c'est à des systèmes, à des structures, que l'on a affaire, c'est-à-dire à des réalités qui ne peuvent agir ni pâtir *partes extra partes*. Mais en concevant ce travail de médiation comme une opération d'emblée « conceptuelle », Lévi-Strauss trahit une culture philosophique cette fois franchement idéaliste, puisque il suppose que le processus de prise de forme d'une réalité renvoie nécessairement à l'action de l'esprit[471]. Entre l'action structurante, la *praxis*, et l'action structurée, c'est-à-dire l'univers des pratiques investies d'une valeur symbolique, s'interpose une médiation conceptuelle, seule capable d'introduire l'intelligible dans le sensible – pour reprendre ses propres termes.

Cette réflexion, Lévi-Strauss va la poursuivre en donnant en quelque sorte une version modernisée du schématisme, puisqu'il conçoit la psychologie – et par là il faut entendre une psychologie empirique, et non transcendantale – comme le registre des savoirs susceptible de fournir aux sciences humaines la clé de leur synthèse définitive. Quand Lévi-Strauss affirme que « l'ethnologie est d'abord une psychologie », il faut comprendre que, en tant que science des structures idéelles de la vie sociale, elle prend nécessairement appui sur une connaissance positive des instruments de pensée qui donnent leur impulsion à ces réalisations. Derrière les formes objectivées de la vie spirituelle, que sont les croyances, la connaissance des choses, les mythes, ou encore certains aspects de l'organisation sociale, il y a l'appareil mental qui les sécrète, et qui impose à leur étude un certain nombre de contraintes. Dans la *Pensée sauvage*, on voit déjà s'esquisser ce passage d'une utilisation descriptive de la notion de structure à une thèse proprement structuraliste sur le

[471] La tradition philosophique insiste en effet de longue date sur l'absence de dynamisme interne dont serait affectée la matière, qui doit ainsi faire appel à un principe de détermination hétérogène pour atteindre sa propre réalisation ; principe qu'apporte l'idée, ou l'esprit. Au delà de l'hylémorphisme aristotélicien, cette conception se retrouve chez Kant, puis chez Hegel, où elle est transposée du côté des formes de la connaissance. Naturellement, Lévi-Strauss ne se réfère pas directement à cette tradition, mais il en hérite toutefois en partie. Soulignons immédiatement qu'il existe d'autres stratégies conceptuelles pour penser la formation des choses et des connaissances, dont les sciences sociales sauront également tirer profit, comme on le verra plus loin.

fonctionnement de l'esprit[472]. Or si, dans cet ouvrage, cette voie est seulement évoquée, elle sera plus tard explicitement empruntée, comme c'est le cas dans la conférence Gildersleeve de 1972, plus tard publiée comme article sous le titre « Structuralisme et écologie ».

Cette conférence a initialement été donnée aux Etats-Unis, et constitue donc une tentative de la part de Lévi-Strauss de s'expliquer au sein d'un contexte intellectuel américain de plus en plus marqué par le renouveau du fonctionnalisme, qui se développe sous le nom d'écologie culturelle. Sans revenir en détail sur l'histoire de l'anthropologie américaine, on peut toutefois rappeler qu'elle porte l'héritage de l'*anthropogeographie* allemande, puisque Franz Boas, ainsi qu'une bonne partie de ses premiers successeurs, ont travaillé sous son influence directe. L'idée d'une « science » de la culture, dans ce contexte intellectuel, est donc étroitement liée à celle d'une explication causale, et la rationalité des faits de culture renvoie à une réponse matérielle à des contraintes extérieures. Lévi-Strauss connaît évidemment parfaitement la culture intellectuelle de l'anthropologie américaine, pour l'avoir fréquentée pendant son séjour entre 1941 et 1948, et c'est donc en connaissance de cause qu'il s'engage dans une démonstration au sujet des contraintes mentales qui président à la formation de ces produits culturels que sont les mythes. Ainsi donc, ce texte est l'occasion parfaite pour éprouver la possibilité d'une intégration de la vie matérielle des sociétés dans le jeu plus large des structures symboliques, et donc de poursuivre l'intuition de la Leçon inaugurale.

Lévi-Strauss cherche d'emblée dans ce texte à comprendre comment les données sensibles issues du monde naturel extérieur sont investies dans le mythe. Ces objets éminemment culturels que sont les mythes apparaissent en effet comme de bons candidats pour mettre à l'épreuve les thèses fonctionnalistes, dans la mesure où tout en exprimant une certaine réalité écologique associée à une société donnée, ils supposent toujours une mise en ordre singulière d'éléments naturels, souvent animaux et végétaux, dans un récit dont le sens, aux yeux de Lévi-Strauss, n'émerge que du point de vue du tout. À cet égard, l'approche matérialiste des mythes ne peut difficilement aller plus loin que constater un reflet dans le mythe des conditions écologiques, ainsi qu'économiques, en un lieu et un temps, et

[472] V. Descombes identifie cette transition comme un dévoiement du « holisme structural » vers un « causalisme structural ». Selon lui, c'est la démarche maussienne qui est alors abandonnée, puisque la recherche d'une *force* contraignante déborde alors la simple description d'une *règle*. Voir Descombes, *Les institutions du sens*, Paris, Minuit, 1996, p. 253. La critique menée par Descombes est motivée par l'adhésion au thème wittgensteinien de la confusion entre règle et force. De notre côté, si l'on voit également une limite dans ce structuralisme des contraintes sous jacentes, elle se fonde sur de toutes autres raisons .

tombent immédiatement dans les difficultés de l' « interprétation », que Lévi-Strauss cherche précisément à contourner[473]. Voici comment Lévi-Strauss aborde ce problème :

> […] à supposer que des éléments identiques aient été retenus ici et là, l'expérience prouve que ce pût être pour des raisons différentes, et qu'inversement, des éléments différents remplissent parfois la même fonction. Chaque culture constitue en traits distinctifs quelques aspects seulement de son milieu naturel, mais nul ne peut prédire lesquels ni à quelles fins. De plus, les matériaux bruts que le milieu naturel offre à l'observation et à la réflexion sont à la fois si riches et si divers que, de toutes ces possibilités, l'esprit n'est capable d'appréhender qu'une fraction. Il s'en sert pour élaborer un système parmi une infinité d'autres également concevables ; rien ne prédestine l'un quelconque d'entre eux à un sort particulier.[474]

Ce passage fait écho à la démarche possibiliste de l'école géographique en cherchant à installer une distance entre l'ordre des réalités naturelles et celui des représentations et usages culturels. Cette distance a deux aspects. Le premier, c'est qu'il y a toujours plus dans le milieu naturel que dans les mythes, et l'opération de sélection des « matériaux » destinés à figurer dans le récit mythique doit nécessairement être ramenée à l'action positive d'une instance sélective. On retrouve ici une idée bien ancrée chez Lévi-Strauss depuis *La pensée sauvage*, et selon laquelle ce qui est « bon à penser » relève d'un intérêt propre, en droit indépendant des intérêts fonctionnels ordinaires. Second aspect : les éléments naturels convoqués dans le mythe sont soumis à une logique telle que le simple fait de leur présence n'épuise pas la raison de leur choix. Là encore, depuis *La pensée sauvage*, Lévi-Strauss prête une attention toute particulière au fait que les espèces vivantes interviennent souvent dans les constructions symboliques en tant que supports de qualités – morphologiques, chromatiques, comportementales, etc. – et donc qu'elles peuvent apparaître à divers titre, et inversement que plusieurs espèces peuvent emblématiser des qualités communes.

On objectera, par exemple, que la présence très forte du jaguar dans les mythes amazoniens est à l'évidence un effet de la particularité écologique de la région, qui veut qu'il soit le seul félin prédateur de grande taille. Mais cette évidence apparente ne permet pas d'expliquer le rôle dévolu au jaguar dans les mythes, elle ne permet pas non plus d'expliquer les relations qui y sont établies entre cette espèce et les autres, et encore moins les transformations que subit ce rôle d'une région à une autre. La logique des oppositions distinctives est donc irrémédiablement une œuvre de l'esprit, et les relations qu'elle noue

---

[473] Sur ce point, voir encore la thèse de G. Salmon, et particulièrement le chapitre 3, « Mythologie, philologie, biologie : esquisse d'une histoire de l'analyse des mythes de la seconde moitié du XIXe siècle à l'émergence de l'anthropologie structurale ».
[474] « Structuralisme et écologie », in *Le regard éloigné*, *op. cit.*, p. 154-156.

entre les êtres dans un récit bloque le passage idéalement construit par les approches fonctionnalistes entre une réalité naturelle sous jacente et des formations symboliques. Mais il faut toutefois concéder – et c'est là que se trouve explicitée la règle selon laquelle « l'étude empirique conditionne l'accès à la structure » – qu'une certaine connaissance du milieu est nécessaire à l'analyse des mythes. Il faut observer les espèces vivantes pour en découvrir les propriétés saillantes, et donc rejoindre jusqu'à un certain point les savoirs locaux. Il va également de soi que les mythes restituent une certaine part de ces savoirs, comme c'est le cas des connaissances relatives au comportement animal – alimentation, déplacements, habitat, etc. – et qui sont à la fois des ressources pour l'action ordinaire – et notamment la chasse ou la domestication – et des éléments susceptibles d'être intégrés au mythe. L'action formatrice de l'esprit symbolique n'intervient donc jamais dans le vide, mais exploite des bribes de perception, de savoirs, qu'elle met en ordre à partir de ses propres ressources logiques. C'est ce phénomène que Lévi-Strauss synthétise dans sa théorie de la double détermination.

En effet, en écrivant un peu plus loin que « deux types de déterminisme sont simultanément à l'œuvre dans la vie des sociétés »[475], il cherche à mettre dos à dos deux démarches à ses yeux également insuffisantes : l'idéalisme et le matérialisme, qui dans leurs formulations radicales sont tout autant incapables de donner accès au mode de composition des produits de l'activité symbolique. Cette théorie peut être conçue comme une manière de prolonger le possibilisme vidalien en fournissant une réponse nette à l'interrogation portant sur l'espace d'indétermination qui se creuse entre l'ordre naturel des causes et l'ordre social ou culturel : les sociétés humaines ne sont pas des êtres constitués de telle manière qu'ils puissent pâtir des causes naturelles sur un mode simple, direct ; il y a en elles une réalité formelle qui dévie, travaille, et réordonne ces influences partielles, pour les restituer sous une forme radicalement différente. Mais là où Vidal de la Blache et son école invoquaient quelque chose comme un mouvement spontané de l'humanité vers un arrachement de plus en plus affirmé à l'égard de la nature extérieure, sans que la médiation entre les deux moments soit réellement explicitée, Lévi-Strauss fait intervenir une capacité mentale spécifique, descriptible à travers ses produits. Il n'en reste pas moins que la forme et la portée générale de l'argument sont les mêmes chez le géographe et chez l'anthropologue, comme si l'histoire des réactions théoriques au fonctionnalisme se répétait, en adaptant à chaque fois ses arguments tout en en conservant l'esprit général. Le profit de ce combat est lui aussi similaire chez l'un comme chez l'autre : dans les deux cas, en effet, on parvient à une théorie des faits sociaux dans leur relation à l'environnement naturel où, précisément, la

[475] *Ibid*., p. 147.

mise en rapport des deux termes fait émerger une réalité originale, irréductible à l'un ou l'autre des termes en présence.

Le titre que donne Lévi-Strauss à sa conférence, « Structuralisme et écologie », possède à cet égard une tonalité paradoxale. En effet, il se présente immédiatement comme une opposition, le structuralisme étant une manière de contourner les écueils de l'écologie culturelle, telle qu'elle était alors essentiellement pratiquée aux Etats-Unis, en particulier chez Marvin Harris[476]. Mais on peut aussi y voir une auto-interprétation de l'anthropologie structurale comme une démarche intellectuelle préoccupée par la dimension écologique des faits sociaux. L'activité de l'esprit humain s'y manifeste en effet dans une certaine dépendance à l'égard de la configuration naturelle qu'elle prend pour objet, puisque sans « matériau » naturel sensible, cette activité tournerait à vide. « Structuralisme et écologie » est pour cette raison un texte singulier dans l'œuvre de Lévi-Strauss : la dépendance symbolique des groupes humains à l'égard de la nature extérieure, ce thème anthropologique majeur que l'on a déjà identifié dans l'école durkheimienne, trouve l'expression la plus franche que l'on puisse trouver chez Lévi-Strauss. En voulant mettre à distance la formule alors dominante du naturalisme en anthropologie, il retrouve un autre naturalisme, pour lequel l'extériorité naturelle intervient comme un élément constitutif des productions symboliques, culturelles.

Mais ce qui est frappant, dans cette réorientation du structuralisme vers l'écologie – qui, il faut bien le dire, reste timide et tardive – c'est le fait que l'univers des choses, des processus, des formes et des relations naturelles n'entre dans le social que par le biais de ce schématisme intellectuel, rendu ici explicite comme nulle part ailleurs. L'analyse que mène Lévi-Strauss de la construction du mythe bella bella et kwakiutl passe par une distinction logique entre les éléments empiriques et les séquences pratiques intégrées dans le récit, et la forme d'ensemble du produit final. En effet, l'exemple choisi rend manifeste le fait que la nature ne figure pas dans le mythe seulement sous la forme d'un répertoire d'espèces disponibles, mais également en tant que support pour l'action, et notamment pour les pratiques économiques – dans le mythe en question, par exemple, la pêche aux clams. Mais dans le mouvement de l'analyse, ces séquences pratiques sont soumises exactement au même type de traitement que les réalités spécifiques ou individuelles qui y figurent : elles composent un ensemble de données brutes que la fonction symbolique de l'esprit, conformément à sa tâche ordinaire, détourne de leur « fonction », ou de leur signification d'origine, pour les faire entrer dans un réseau de relations logiques radicalement

[476] Marvin Harris est l'auteur d'une réponse à Lévi-Strauss, parue en 1976 dans *L'Homme* sous le titre « Lévi-Strauss et la palourde », réponse à laquelle Lévi-Strauss a ensuite réagi dans le texte intitulé « Structuralisme et empirisme », et repris lui aussi dans *Le regard éloigné*.

hétérogènes à ce que l'on pourrait concevoir comme des relations « écologiques », ou « économiques ». Le passage suivant confirme cette idée :

> Confronté à des conditions techniques et économiques liées aux caractéristiques du milieu naturel, l'esprit ne reste pas passif. Il ne reflète pas ces conditions ; il y réagit et les articule logiquement en système. Ce n'est pas tout ; car l'esprit ne réagit pas seulement au milieu qui l'environne, il a aussi conscience que des milieux différents existent, et que leurs habitants y réagissent, chaque peuple à sa façon. Présents ou absents, tous ces milieux s'intègrent dans des constructions idéologiques qui se plient à d'autres contraintes, celles-là mentales, lesquelles astreignent des familles d'esprits diverses à suivre les mêmes cheminements.[477]

Au yeux de Lévi-Strauss, les « conditions techniques et économiques » dans lesquelles la vie collective se déploie se présentent avec la même factualité que tous les autres aspects du milieu naturel : ce sont des contraintes avec lesquelles il faut vivre, avec lesquelles on ne choisit pas de vivre. Et c'est ce caractère factuel qui en fait de bons candidats pour les opérations de recyclage, ou de détournement, mythologique. Le fait que des systèmes écologiques et économiques ancestraux[478] et étrangers soient également disponibles comme ressource pour l'imagination mythologique confirme ce point : ce qui compte, ici, ce n'est plus le fait que les relations économiques avec un milieu soient telles ou telles, impliquent telles ou telles modalités concrètes de la reproduction matérielle du social, mais c'est le fait que les séquences d'action qui se cachent derrière ces processus matériels sont « bons à penser ». On voit d'ailleurs mal comment il pourrait en aller autrement, puisque l'activité symbolique qui se déploie dans le mythe se définit par cette prise de liberté au cours de laquelle les éléments qu'elle manipule changent totalement de sens en s'intégrant à un nouvel ordre. Mais si Lévi-Strauss est évidemment en accord avec les principes qu'il met en place par ailleurs, il est toutefois possible de souligner ce qu'a de paradoxal le fait, dans le même texte, de valoriser la dimension écologique des productions mythiques, tout en barrant la route à toute idée d'un schématisme de la pratique. En effet, la possibilité pour l'esprit d'investir sur un pied d'égalité un état actuel des rapports économiques et écologiques en un lieu donné et leur état ancestral, ou des états étrangers de ces rapports – ceux des sociétés voisines – témoigne bien du fait que, dans ces processus, ce que peuvent avoir de pratique, d'inscrit dans l'ordinaire, les relations au monde, est soumis à puissant effet d'euphémisation. À suivre Lévi-Strauss, il ne faudrait pas accorder de priorité à ces rapports

---

[477] *Ibid*., p. 154.

[478] Lévi-Strauss parle plus bas d'un « vouloir obscur », qui tendrait à « garder leur cohérence aux rapports précédemment conçus par des hommes avec un ancien milieu. » Autre signe de cette relative indépendance des opérations symboliques à l'égard du donné écologique et économique, le fait que l'esprit tende à sauver la cohérence d'un ordre logique aux dépens d'une image du milieu fidèle aux faits. Sur ces deux points, voir *ibid*., p. 160.

tels qu'ils sont vécus *hic et nunc*, et surtout pour ce qu'ils ont en eux-mêmes de systématiques, pour aborder l'analyse des mythes.

Notre intention n'est pas ici de bousculer de l'intérieur la logique qui préside à la production de ces objets sociaux que sont les mythes. On comprend bien, de ce point de vue, que conformément à cette logique, les bribes d'économie ancestrale ou étrangère qui interviennent dans les mythes confirment leur dimension transformative et mémorielle – le mythe sert à penser des rapports avec d'autres états sociaux, et il est également un support oral pour une certaine forme de mémoire collective. Ce qui retient notre attention, c'est plutôt que Lévi-Strauss ne se tourne pas vers les rapports pratiques immédiats qui se nouent entre un groupe social et son milieu pour discuter les relations entre structuralisme et écologie. La question du mythe, on l'a vu, introduit inévitablement une distance : ses règles d'élaboration en font un objet nécessairement en rupture avec ce que peuvent avoir de positif des relations économiques et écologiques actuelles. Et pourtant, il serait faux de dire que Lévi-Strauss ignore la caractère structurel de ces relations, ainsi que l'enjeu qu'elles impliquent concernant le problème des relations entre nature et société ; les passages de *La pensée sauvage* cités plus haut en témoignent. Simplement, l'effet de décalage que l'on peut identifier dans ce texte, ce pas de côté par rapport à une prise en charge positive des aspects matériels de l'appropriation de la nature – dans leur dimension structurale – est ici manifeste. Autrement dit, derrière l'intention critique à l'égard de l'écologie culturelle américaine, et dont l'inspiration théorique se trouve du côté d'un certain possibilisme vidalien, il y a également un geste plus implicite de refus d'un style d'explication marxiste. D'un point de vue philosophique, en effet, ce qui caractérise le potentiel novateur du marxisme dans les sciences humaines, c'est précisément qu'il attire notre attention sur le fait que les forces productives ainsi que les rapports sociaux de production – ou pour le dire autrement, les choix techniques et l'organisation du travail – possèdent en eux mêmes un pouvoir structurant à l'égard des autres dimensions de la vie sociale, et cela en ce qu'ils ont d'actuel, d'effectif. C'est cette idée qui, si on la confronte à la réflexion de Lévi-Strauss, prend un certain relief, puisqu'elle nous pousse à admettre la possibilité d'un schématisme directement « branché », si l'on peut dire, sur la pratique.

Du reste, et Lévi-Strauss le dit très bien lui-même dans le passage que l'on vient de citer : « Présents ou absents, tous ces milieux s'intègrent dans des constructions idéologiques qui se plient à d'autres contraintes, celles-là mentales, lesquelles astreignent des familles d'esprits diverses à suivre les mêmes cheminements ». Les contraintes dont il parle sont « autres », c'est-à-dire qu'il admet l'existence d'un second ordre de déterminations, sans pour autant chercher à lui donner une place dans l'explication des

relations entre nature et société. Il faut ici entendre cette altérité en un sens fort : le schématisme intellectuel qui préside à la formation du mythe est totalement à l'abri d'autre ordres potentiels de contraintes, comme celles de l'économie. La production matérielle du social et sa reproduction symbolique sont, en dépit de ce que l'on voit souvent dans ce texte, fortement découplés. À l'extrême limite, on pourrait dire que, d'après Lévi-Strauss, la construction des mythes intervient dans un après coup chronologique et logique. À le suivre, il faudrait en effet que les groupes humains accomplissent d'abord pour elle-même, et en fonction de ses seules contraintes internes, l'intégration écologique et économique dans un milieu, par laquelle elle garantit sa reproduction matérielle, pour ensuite, à partir de cette construction première, accéder à un autre stade de l'élaboration sociale correspondant à la naissance des mythes. Cette hypothèse est évidemment étrange, et on ne peut pas considérer qu'elle serait défendable à partir d'arguments issus de Lévi-Strauss, mais l'étanche frontière qui se construit sous nos yeux entre un schématisme pratique et un schématisme intellectuel suggère toutefois que c'est là une conséquence envisageable.

L'unité de l'esprit et de la nature

En réalité, à ce problème aussi Lévi-Strauss apporte une réponse – quoique décalée. En effet, à supposer que l'objection d'une perte de contact avec la nature, découlant de la mise en place de ce schématisme intellectuel, soit faite, Lévi-Strauss dispose des armes pour y répondre. Car si la critique de l'écologie culturelle se présente comme une révision de son épistémologie implicite, elle ne revient pas, en revanche, sur un de ses aspects plus fondamentaux, qu'est son naturalisme. Par « naturalisme », on entendra ici l'idée selon laquelle l'ensemble des faits humains et sociaux peuvent et doivent être ramenés à la constitution « naturelle » de l'espèce humaine, c'est-à-dire à certains traits invariants de son comportement que la biologie et la psychologie sont susceptible d'étudier. Autrement dit, tout en refusant que l'ensemble des produits de l'activité symbolique soient liés aux formes et aux modalités du rapport collectif à l'extériorité naturelle, il va chercher à un autre niveau la formule théorique d'une intimité profonde entre le social et ce qui le précède, ce qui lui est en un sens étranger – du point de vue de la conscience – c'est-à-dire la nature.

> Le matérialisme vulgaire et l'empirisme sensualiste confrontent directement l'homme à la nature, mais sans voir que celle-ci a des propriétés structurales qui ne diffèrent pas essentiellement, sauf par une plus grande richesse, des codes au moyen desquels le système nerveux les déchiffre, et des catégories élaborées par l'entendement pour rejoindre les structures du réel. Reconnaître que l'esprit ne peut comprendre le monde que parce qu'il est un produit et une partie de ce monde, ce n'est pas pécher par mentalisme ou idéalisme. C'est

> vérifier un peu mieux chaque jour qu'en essayant de connaître le monde, l'esprit accomplit des opérations qui ne diffèrent pas en nature de celles qui se déroulent dans le monde depuis le commencement des temps.[479]

Lévi-Strauss nous donne à lire dans ce passage la version la plus radicale de son naturalisme philosophique, ainsi, peut-être, qu'un point d'infléchissement du structuralisme d'une méthode analytique vers une thèse réaliste, voire ontologique. Mais l'essentiel pour nous est de voir que la notion de structure lui permet ici de dépasser ce que l'on considère classiquement comme étant les apories de la philosophie cartésienne, c'est-à-dire de la distinction entre matière et pensée, ou entre *res extensa* et *res cogitans*[480] : les opérations mentales qui pilotent le codage symbolique des données empiriques sont fondamentalement homogènes avec la structuration physique de ces phénomènes, et donc avec le réel. Cette thèse radicalement mentaliste de la part de Lévi-Strauss a beaucoup retenu l'attention et a été largement commentée[481], en particulier parce qu'elle semblait alors en accord avec les récents développements des sciences cognitives, où se mettait en place une démarche de naturalisation de l'esprit. Mais au delà de ces discussions sur l'intervention de Lévi-Strauss dans le domaine des sciences de l'esprit, il faut voir la confirmation d'un choix théorique très fort en faveur d'une médiation mentale entre l'homme et la nature, au détriment d'une médiation pratique. Non pas que ces deux positions soient logiquement, fatalement, inconciliables – comme on le verra par la suite – mais dans l'esprit de Lévi-Strauss, l'un ne peut aller sans exclure l'autre.

La théorie de la double détermination des constructions culturelles, du moins à l'épreuve de cet exemple qu'est le mythe, passe donc par un schème articulateur qui ne fonctionne que dans la mesure où il se trouve en quelque sorte programmé dans l'esprit. Le hiatus qui semblait s'imposer entre l'ordre des causes occasionnelles, ou les simples possibilités offertes par le milieu, et le système de traitement symbolique qui s'objective dans le mythe est en dernière analyse comblé par cette thèse sur l'affinité des structures mentales et des structures physiques – qui consiste au fond en l'affirmation du caractère physique, ou « physicalisé », des structures mentales[482]. Il n'est évidemment pas question de voir ici la préfiguration des impasses du programme de recherches qui s'est ensuite développé sous le

---

[479] *Ibid*., p. 164-165.

[480] Ce qui supposerait qu'il y ait chez Descartes une dimension ontologique de la distinction entre l'âme et le corps, question qui divise les commentateurs – et sur laquelle nous ne pouvons pas nous prononcer. Lévi-Strauss refuse d'ailleurs explicitement toute identification à la philosophie cartésienne : le structuralisme, dit-il, « réconcilie le physique et le moral, la nature et l'homme, le monde et l'esprit, et tend vers la seule forme de matérialisme compatible avec les orientations actuelles du savoir scientifique. Rien ne peut être plus loin de Hegel ; et même de Descartes, dont nous voudrions surmonter le dualisme tout en restant fidèles à sa foi rationaliste. », p. 165.

[481] Notamment par V. Descombes, *Les institutions du sens*, *op. cit*.

[482] On notera que ce moment argumentatif est analogue à celui qu'emprunte Durkheim, et dont il a déjà été question, lorsqu'il parle d'un ancrage naturel de la réalité sociale, qui n'est à ses yeux pas « un empire dans un empire ».

nom d'anthropologie cognitive, mais il est toutefois possible de s'interroger sur le choix crucial qui est fait dans ce texte entre un schématisme exclusivement intellectuel, et la possibilité d'un schématisme pratique. Pourquoi en effet ne pas envisager que les contraintes structurelles présentées par la nature de l'esprit humain puissent dispenser leurs effets sous la forme de régularités pratiques, lisibles à même l'action ? On peut se demander si le choix que fait Lévi-Strauss en faveur d'une médiation par l'esprit plutôt que par l'action témoigne véritablement d'une décision explicite quant à la nature de cette prise de contact entre humains et milieux naturels. Peut-être faut-il plus simplement et sobrement voir dans cette théorie un effet produit par la décision, qui est elle bel et bien délibérée, de prendre le mythe comme fil conducteur dans ces questions.

Dans un cas comme dans l'autre, il n'en reste pas moins que Lévi-Strauss tourne le dos à une enquête sur la façon dont des réalités extérieures, avec leur matérialité, leur consistance, leur temporalité, ou encore leur façon de se déployer devant les hommes, sont prises en charge collectivement. Du moins cet aspect de la vie collective n'est-il pas celui où Lévi-Strauss voit une profondeur, une dimension significative concernant la nature même des liens qui unissent les hommes. À la lecture de « Structuralisme et écologie », on peut d'ailleurs même être frappé par une sorte de trivialisation qui affecte les phénomènes écologiques et économiques – c'est-à-dire tout ce qui concerne l'inscription collective dans le milieu : cette dimension de la vie sociale semble être ramenée à un mécanisme rudimentaire par lequel des besoins sont satisfaits en fonction de caractéristiques donnée du milieu, comme si il était nécessaire de libérer le plus large espace possible pour faire place à une inventivité symbolique qui, elle, pratique un véritable jeu avec l'environnement – un jeu dont elle fixe les règles. Le refus d'une interprétation pratique des schèmes articulant une société donnée à son milieu, c'est-à-dire l'idée que la socialisation de la nature s'opère à partir d'idées et de leurs rapports symboliques, et non pas d'actions, cette idée s'accompagne de la conviction selon laquelle ce n'est pas au niveau de leur production et reproduction matérielle que les collectifs humains sont créatifs, mais prioritairement, et peut-être exclusivement, au niveau de leur reproduction symbolique[483]. C'est là encore un problème dont les développements ultérieurs de l'anthropologie vont se saisir, et auquel sont liés des remaniements essentiels dans sa configuration théorique générale.

Une dernière remarque, avant de mettre fin à notre lecture de ce texte. L'idée sur laquelle il se conclut, qui doit permettre de concevoir ensemble les structures mentales, c'est-à-dire la production de codes, et les structures physiques, c'est-à-dire la nature du réel,

[483] D'un autre point de vue, on peut considérer que cette idée ne va pas de soi pour Lévi-Strauss lui-même, puisque *Les structures élémentaires de la parenté* étaient d'une certaine manière une façon de montrer l'ancrage biologique de la créativité et de la variabilité sociale.

a quelque chose de singulier. En effet, si on la ressaisit dans la perspective d'une philosophie plus générale des relations entre le monde et l'esprit, elle peut apparaître comme la version naturalisée d'une thèse tout à fait classique sur « l'unité » des pôles subjectifs et objectifs, unité que la métaphysique recherche depuis ses origines grecques. Or dans le cadre d'une enquête anthropologique, il peut sembler curieux de s'en remettre à l'image d'une relation au monde dont les caractéristiques essentielles sont pour ainsi dire toutes données d'emblée, comme si l'immersion de l'homme dans le naturel était un fait toujours déjà acquis, voire préformé dans les structures de la nature préhumaine elle-même. Car si l'esprit et la nature sont tout un, alors on voit mal quelle place réserver à une réflexion sur les tensions, les contradictions, ou plus simplement les transformations, qui viennent assurément affecter de l'intérieur cette relation, dans ce qu'elle a de plus ordinaire. L'acception du « naturel » telle qu'elle est exploitée par Lévi-Strauss, tournée vers l'idée de processus physiques, est certes en partie distincte de celle que l'on manipule quand on parle du naturel que l'on fréquente à travers nos pratiques. Mais d'un côté comme de l'autre, il s'agit bien de contraintes, c'est-à-dire d'un ordre de réalité préalable aux intentions et constructions humaines. Ainsi, on peut s'interroger sur le « travail » qui reste à réaliser pour le mythe : si l'insertion de l'homme dans le naturel est en quelque sorte gagnée d'avance, alors quelle est la nature des opérations intellectuelles mobilisées dans le mythe, et pourquoi faut-il qu'elles apparaissent ? Lévi-Strauss présente souvent le mythe comme un travail de prise en charge, voire de résolution, des contradictions vécues par le social[484]. À cet égard, on peut donc se demander où et comment interviennent ces tensions à résoudre ou à thématiser, et donc, en quel sens exactement les productions symboliques contribuent à intégrer les sociétés humaines dans leur environnement naturel.

Les deux axes que nous avons suivi pour mener l'analyse de la contribution proprement structurale au problème de l'appropriation matérielle de la nature correspondent aux deux volets problématiques que sont, pour le dire dans la langue de Marx, celui des « forces productives », et celui des « rapports sociaux de production ». Mais que ce soit du côté d'une approche structurale des choix technologiques, pour ce qui concerne le premier, ou du côté d'une réflexion sur le rôle de l'économie dans la formation des mythes, pour ce qui concerne le second, le trait commun est la distinction radicale qui est produite entre un domaine de la vie collective subissant des contraintes extérieures – même si elles nous sont finalement homogènes – et un autre disposant de la liberté limitée d'imposer des contraintes

[484] C'est par exemple éminemment le cas du mythe analysé dans « La geste d'Asdiwal », et que nous avons étudié au chapitre précédent : il n'a en effet de sens que dans la mesure où il thématise et « soulage », si l'on peut dire, une contradiction interne aux rapports sociaux vécus par les sociétés qui le racontent.

au donné. La pensée de Lévi-Strauss est évidemment un objet riche et complexe, qui dépasse le plus souvent les oppositions schématiques, mais il est toutefois possible de tenir cette distinction pour un réquisit minimal au fonctionnement d'une bonne logique symboliste : il n'est pas possible de son point de vue d'admettre que des schèmes puisent à même l'action – et notamment ce système d'action crucial qu'est le travail – leur pouvoir structurant, c'est-à-dire leur capacité à organiser l'expérience collective du monde et des autres. Ce pouvoir n'est pensable que s'il est attribué à une propriété naturelle bien identifiable – et donc bien séparable – en l'homme, à savoir l'esprit en tant qu'il est détenteur d'une fonction symbolique.

Ce point est d'autant plus remarquable si on le rapporte à l'arrière fond théorique que fournit à nos yeux la géographie humaine vidalienne. En effet, la contribution majeure que l'on a voulu voir dans ce moment intellectuel est l'idée d'une inventivité propre au développement social, ou culturel : irréductible à des phénomènes d'adaptation fonctionnelle linéaire, le social se déploie en transformant le monde qui agit aussi bien sur lui, il s'inscrit et distribue ses effets sur des espaces, devenus « paysages », et les reconfigure pour donner forme à des entités observables mixtes, littéralement étrangères aux frontières de la nécessité et de la contingence, des besoins et de l'invention. L'intervention de Lévi-Strauss dans ces interrogations a essentiellement consisté à identifier la nature du schématisme à l'œuvre dans ces processus, c'est-à-dire à fournir une théorie de l'articulation entre possibilités naturelles et réalisations sociales. Mais, comme on l'a vu, cette théorie bloque le passage à une réflexion sur le potentiel structurant des dimensions pratiques de l'existence collective dans son rapport au monde extérieur en accordant l'exclusivité de ce pouvoir à l'esprit. Dans ces conditions, le mode de connaissance anthropologique reste soumis à ses contradictions, désormais familières : tout en cherchant à se situer au niveau de la relation entre le naturel et le social, il passe par une théorie du symbolique qui, s'il n'est pas à proprement parler autosuffisant – car il se nourrit d'entités naturelles – est bel et bien autonome – dans le sens où il trouve en lui-même ses règles constitutives – c'est-à-dire que la production du social ne se joue pas réellement dans son rapport au naturel.

3. L'économie dans le social : l'enquête sur les formes sociales de la production.

a) De l'anthropologie de Marx à la présence de Marx dans l'anthropologie.

Le mouvement d'anthropologie économique né dans le sillage plus ou moins direct de Lévi-Strauss se présente immédiatement comme une tentative d'intégrer au mode de connaissance anthropologique certains acquis de la philosophie et de l'économie mis en place par Marx. Curieusement, le rapport à Lévi-Strauss n'a pas été vécu dans ce courant comme une séparation radicale des méthodes et des principes théoriques, mais au fond de manière bien plus sereine que ne pourraient le laisser envisager certaines divergences à nos yeux fondamentales. Cela s'explique certainement par le fait que ces divergences étaient alors conçues comme une division thématique du travail intellectuel : aux uns les structures symboliques, aux autres les structures matérielles.

D'un point de vue philosophique, l'anthropologie économique correspond d'abord au prolongement de certaines intuitions émises par Marx lui-même au cours de sa carrière intellectuelle – plus particulièrement dans ses derniers moments, et qui ont le plus souvent été jugées inachevées, ou insuffisantes. Ces réflexions portent sur les sociétés dites « précapitalistes », dont l'étude portait alors la promesse d'un éclairage historique sur le développement de l'économie capitaliste et ses étapes. On trouve chez Marx de nombreuses références aux états archaïques des systèmes économiques, et même si la méthode génétique a finalement cèdé le pas dans l'œuvre majeure qu'est le *Capital*, cela reste une contribution propre à la pensée marxienne que d'avoir interrogé les modes de production actuels à partir de leur origine[485]. Il y a donc chez Marx l'ébauche d'un comparatisme interculturel, ou en tout cas historique, qui prend la forme d'un intérêt pour les modes de production dits « asiatique », « antique », puis « féodal »[486]. La lecture, à la fin de sa vie, de l'ouvrage de L. H. Morgan *Ancient Society* a donné lieu à une intense réflexion théorique,

[485] M. Godelier a rassemblé et présenté ces textes, du moins ceux qui étaient alors connus, dans un recueil : *Sur les sociétés précapitalistes*, textes choisis de Marx, Engels et Lénine, préface de M. Godelier, Paris, Éditions sociales, 1970.

[486] Voir dans les manuscrits connus sous le nom de « Grundrisse », le chapitre intitulé « Formen die der Kapitalistischen Produktion Vorhergehen ». Repris en français dans Marx, *Manuscrits de 1857-1858, "Grundrisse"*, Paris, Éditions sociales, 1980.

mais dont on ne dispose que sous la forme de notes de lecture[487], et de manière plus indirecte encore à travers le travail livré par Engels dans *L'origine de la famille*, qui résulte en partie des discussions alors entretenues avec Marx à propos de cet ouvrage. L'une des conséquences de cet intérêt de Marx pour l'histoire comparée du capitalisme est la conviction, affirmée à la fin de sa carrière, que « l'expropriation des cultivateurs » n'est pas une « fatalité historique », mais que la séparation du producteur avec les moyens de production doit être considéré comme une possibilité historique parmi d'autres, ce qui laisse la place à d'autres destins historico-économiques possibles[488].

Derrière cette orientation historique de la philosophie marxiste, sur laquelle va se greffer le regard ethnologique, se trouve l'idée centrale qui sera réinvestie par l'anthropologie, à savoir que « ce qui distingue une époque économique d'une autre, c'est moins ce que l'on fabrique que la manière de fabriquer, et les moyens de travail par lesquels on fabrique »[489]. En mettant en avant les choix techniques et les rapport sociaux qui prennent forme au cours du processus de production, Marx permet en effet de concevoir la structuration des faits sociaux à partir du rapport collectif à la nature, à cette extériorité non-humaine qui fournit inévitablement ses conditions matérielles au travail. Comme l'exprime très bien la notice « Anthropologie économique » du *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, les faits économiques ainsi conçus constituent « un terrain d'études des rapports des hommes entre eux à-propos de leurs rapports aux choses ». On retrouve donc ici la question évoquée, et mise de côté, par Lévi-Strauss dans *La pensée sauvage* à propos de l'articulation entre *praxis* et rapports sociaux[490], tout en insistant sur le fait qu'il s'agit bien d'interroger une fois de plus une certaine forme de dépendance du social à l'égard du naturel. Une dépendance que l'on peut dire « matérielle », mais qui à l'évidence ne s'arrête pas au simple besoin de subsistance : c'est dans sa constitution interne, dans sa complexité, et jusque dans sa dimension symbolique, que le social manifeste la relation qui le noue au naturel, et ce par le biais de formes d'action collectives où se joue en même temps sa subsistance et sa propre production, précisément, comme société. À cet égard, le système de propriété et la division du travail apparaissent comme les termes clés de l'analyse, les institutions fondamentales qui guident la réflexion. Comme Marx l'écrit, « un individu isolé ne peut pas plus être propriétaire d'une terre qu'il ne saurait parler »[491] : autrement dit, le social

---

[487] Sur l'influence de Morgan sur Marx, et surtout Engels, voir E. Terray, *Le marxisme devant les sociétés primitives*, Paris, Maspero, 1969, « Morgan et l'anthropologie contemporaine ».
[488] Voir sur ce point la lettre du 8 mars 1881 à Vera Zassoulitch, citée par M. Godelier dans *Sur les sociétés précapitalistes*, p. 13.
[489] Marx, *Le capital*, Paris, Éditions sociales, 1973, p. 182.
[490] *PS*, p. 173.
[491] Phrase citée dans *Sur les sociétés précapitalistes*, p. 194.

se tisse essentiellement à travers les institutions vouées à organiser le rapport collectif à la nature, il n'y a pas de relation purement individuelle à l'extériorité naturelle.

Il y a un troisième aspect de cette ressource marxiste en anthropologie, que l'on souligne peut-être moins volontiers. La pensée marxienne de la propriété et du travail se déploie à partir d'un fond naturaliste, qu'elle emprunte à la fois à la tradition matérialiste classique et aux sciences naturelles de son temps, et qui fonctionne à l'occasion comme une manière de mettre en relief les processus historiques[492]. Or de ce point de vue, il est possible d'identifier un mouvement général de séparation entre l'homme et la nature, un mouvement au cours duquel une unité naturelle – qui possède un air de famille avec celle que Lévi-Strauss cherche à penser, mais qui ne s'y confond pas – se divise pour laisser la place à deux pôles désormais distincts. On lit par exemple dans les *Grundrisse* :

> Les *conditions originelles de la production* […] ne peuvent pas, à l'origine, *être elles-mêmes produites* – être des résultats de la production. Ce n'est pas *l'unité* des hommes vivants et actifs avec les conditions naturelles, inorganiques de leur échange de substance avec la nature ni, par conséquent, leur appropriation de la nature, qui demande à être expliquée ou qui est le résultat d'un procès historique, mais la *séparation* entre ces conditions inorganiques de l'existence humaine et cette existence active, séparation qui n'a été posée comme séparation totale que dans le rapport du travail salarié et du capital.[493]

Aux yeux de Marx, il y a une réalité que l'on peut dire écologique, même si le terme n'est pas le sien, et qui est première : l'action humaine est spontanément corrélée au milieu qui l'entoure, elle est également tout aussi naturelle que lui. Or c'est à partir de cette figure initiale de l'unité que les formes du travail apparaissant avec l'économie capitaliste peuvent être conçues à travers l'idée de séparation : alors que dans un cas l'appropriation de la nature par le travail prolonge et exprime la continuité du naturel et de l'humain, la dissociation du travail et de la propriété vient rompre cette unité initiale. Deux aspects de cette réflexion peuvent être retenus. D'un côté, on note que Marx produit un récit au fond assez classique de la modernité comme séparation d'avec la nature, tout en substituant, au cœur de ce récit, un moteur pratique à un moteur épistémologique : la modification qui affecte les relations collectives à la nature sont moins liées au bouleversement des schèmes intellectuels à travers lesquels le monde est appréhendé qu'à des événements pratiques et

---

[492] Sur l'idée de nature chez Marx, voir A. Schmidt, *Le concept de nature chez Marx*, Paris, PUF, 1994, et surtout, de J. Bellamy Foster, *Marx's ecology*, New York, Monthly Review Press, 2000, qui restitue les discussions de Marx avec Darwin notamment, mais aussi Malthus, Liebig et l'école de biologie et de chimie allemande. Dans une perspective différente, où la nature renvoie aux dispositions originaires du corps et de l'espèce humaine, voir S. Haber, « "Le naturalisme accompli de l'homme" : travail aliéné et nature », in E. Renault (dir.), *Lire les manuscrits de 44*, Paris, PUF, 2008.

[493] Marx, *Manuscrits de 1857-1858*, Editions sociales, 1980, p. 426.

institutionnels, autrement dit économiques. Il y a donc bien chez Marx l'intuition plus ou moins développée que la modernité se caractérise par un certain type de rapport au monde naturel, que ce rapport peut être conçu sous l'idée de séparation, et que cette séparation est liée aux modes de prise en charge collective de la nature – plutôt qu'au régime de connaissance qui l'investit. Il s'agit en réalité ici d'un aspect essentiel de la philosophie marxiste de l'aliénation : ce qui « devient autre », avec le capitalisme, c'est aussi la nature elle-même[494]. Ce processus de séparation, et c'est le second point, renvoie en outre nécessairement à un état initial hypothétique, que l'on peut imaginer comme une économie domestique où la propriété est harmonieusement articulée au travail réel. Marx, dans le passage cité, considère cet état comme étant littéralement préhistorique – il ne demande pas à être expliqué, tout en étant pleinement humain. Or c'est à certains égard le retournement de cette présupposition de Marx qui donne sa tâche à l'anthropologie économique des sociétés non capitalistes : avec ce regard nouveau, ce sont justement ces états du rapport collectif à la nature qui doivent être étudiés, expliqués, puisqu'il est désormais entendu que, en deçà du moment de séparation qui caractérise notre modernité, une pluralité d'autres solutions existent. La figure initiale et naturalisée de l'économie à laquelle se réfère Marx pour appuyer son propos prend la forme, sous l'éclairage ethnologique, d'un ensemble de formations sociologiques réelles, c'est-à-dire historiques. Autrement dit, Marx permet d'envisager, à travers une analyse économique comparée, la variété des expériences sociales de la nature comme différentes solutions pour établir de la continuité ou de la discontinuité entre les êtres.

b) Institutions et fonctions.

La production du social

L'intérêt principal de ce dernier point est le suivant : ce que Marx situait en lisière de l'analyse économique – et plus largement anthropologique – se trouve alors rapatrié à l'intérieur de la démarche explicative : ce supposé point zéro du procès historique, à partir duquel ses développements ultérieurs pouvaient être mis en relief devient l'un de ses états possibles, à cela près que l'unité dont il est question doit être repensée de fond en comble. En effet, la non aliénation de la nature dans le travail s'accompagne aux yeux de Marx d'une

[494] C'est dans les *Manuscrits de 1844* que cette thématique s'installe, même si à ce moment de son développement intellectuel, Marx s'intéresse principalement à l'aliénation psycho-sociale, ou à ce que S. Haber appelle la « dépossession ». Voir *L'aliénation, Vie sociale et expérience de la dépossession*, Paris, PUF, 2007.

forme de socialité elle aussi « naturelle », comme en témoigne le passage suivant : « Sa propriété, c'est à dire la relation aux présupposés naturels de sa production en tant qu'ils lui appartiennent, qu'ils sont les siens, est médiatisée par le fait qu'il est lui-même membre naturel d'une communauté »[495]. Par là, Marx se réfère – certainement sous l'influence de Morgan – à la famille, conçue comme lieu naturel et primitif de la socialité humaine, et plus largement à l'existence présumée de systèmes sociaux entièrement basés sur les groupements familiaux[496]. Conformément à la logique du matérialisme historique, ces formes de conscience et d'interaction sociale correspondent aux schèmes pratiques qui leur donnent forme, et c'est pourquoi la socialité, parallèlement aux modes d'appropriation de la nature, est elle aussi marquée par ce caractère de spontanéité, plongée dans l'universalité abstraite d'une naturalité « sans qualités ». Or cette idée est certainement celle qui, tout en étant inévitable du point de vue de la proposition marxiste, est devenu la plus inacceptable, car elle viole le principe fondamental admis par l'ensemble de la pensée sociale qui se développe dans l'héritage de Durkheim, à savoir l'idée que toute société est une construction institutionnelle, donc contingente dans ses formes. Il ne saurait y avoir pour l'anthropologie moderne de socialité naturelle, en ce sens encore largement déterminé par l'évolutionnisme[497]. C'est pourquoi, pour conserver et développer l'intuition centrale de Marx quant à l'existence de systèmes sociaux ignorant l'aliénation de la nature, il faut abandonner l'idée selon laquelle ces systèmes sont « naturels », et partir à la recherche des règles constitutives qui en font de véritables objets pour les sciences humaines, et non pas des fictions liminaires. Autrement dit, les systèmes économiques susceptibles d'illustrer cette unité primitive, ou en tout cas cette non aliénation de la nature, reposent sur des règles sociales conventionnelles à partir desquelles ils sont rendus possibles, et pensables. Notamment, il faut imaginer qu'un ensemble de règles à propos du rapport à la nature existent, qui structurent ce lien pratique et intellectuel.

Or c'est dans le travail de M. Godelier que l'on trouvera les meilleurs appuis pour suivre et développer ces questions. En effet, parmi les nombreuses contributions à l'anthropologie économique, c'est certainement son travail qui est le plus directement orienté vers la relation qui se noue, au sein d'une société donnée, entre les formes d'appropriation de la nature et le régime intellectuel général dans lequel se déploie cette action. À cet égard,

---

[495] *Ibid.*, p. 427.

[496] Dans *La société archaïque*, Morgan décrit en effet la structure sociale des sociétés les moins avancées comme étant ancrée dans les segmentations « naturelles » de l'organisation familiale.

[497] Il ne faut pas ici confondre ce point avec l'idée selon laquelle les faits sociaux sont « comme des choses », et appellent une méthode d'analyse naturaliste, c'est-à-dire calquée sur celle des sciences naturelles objectives. Ce dont il est question ici est le refus d'un évolutionnisme social qui considère les formes initiales de l'organisation humaine comme immédiatement ancrées dans l'organisation du vivant, et comme directement connectées à des dispositions comportementales commandées par la sélection naturelle.

le trait conceptuel qui distingue la contribution de Godelier par rapport aux autres propositions théoriquement voisines peut être exprimé comme suit : alors que l'essentiel de l'anthropologie économique consiste en une tentative d'appliquer un cadre d'analyse marxiste aux données ethnographiques recueillies, Godelier tend à concevoir cette inspiration marxiste comme une ressource locale, elle-même « ethnographique », si l'on peut dire, ou en tout cas qui documente l'état d'un système économique donné, y compris dans son rapport à d'autres états économiques voisins et passés. C'est ce pas de côté par rapport au marxisme traditionnel qui lui permet, en brisant l'intenable articulation entre économie précapitaliste et socialité naturelle, de reprendre le chemin d'une réflexion sur la construction des schèmes articulant nature et société en évitant à la fois la décision idéaliste du structuralisme et la décision matérialiste du marxisme classique.

Les éléments principaux de cette réflexion trouvent leur expression définitive dans *L'idéel et le matériel*[498]. L'ouvrage s'ouvre sur une mise en place théorique à valeur de profession de foi, qui prend la forme d'un « fait », suivi d'une « hypothèse ».

> Le fait : contrairement aux autres animaux sociaux, les hommes ne se contentent pas de vivre en société, *ils produisent de la société pour vivre* ; au cours de leur existence ils inventent de nouvelles manières de penser et d'agir sur eux-mêmes comme sur la nature qui les entoure.[499]

On a là le rappel d'une idée classique à propos de la singularité de l'espèce humaine, pour laquelle la socialité doit être conçue non pas comme un simple attribut naturel de l'espèce, mais comme une production, ou une construction, qui les transforme eux-mêmes en tant que réalités naturelles, ainsi que leur environnement. L'hypothèse avancée pour aborder l'étude de cette singularité est la suivante :

> *L'homme a une histoire parce qu'il transforme la nature*. […] L'idée est que, de toutes les forces qui mettent l'homme en mouvement et lui font inventer de nouvelles formes de société, la plus profonde est sa capacité de transformer ses relations *avec* la nature en transformant *la* nature elle-même. Et c'est cette même capacité qui lui donne les moyens matériels de stabiliser ce

---

[498] Godelier, *L'idéel et le matériel*, Paris, Fayard, 1984. Cet ouvrage est en réalité le dernier état d'une réflexion de longue haleine, dont les étapes ont donné lieu à d'autres ouvrages, eux aussi importants, mais dont l'essentiel de la substance théorique (et empirique) a été progressivement affiné et développé au cours du temps. L'introduction à l'ouvrage déjà cité, *Sur les sociétés précapitalistes*, puis *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, Paris, Maspero, 1973, et enfin *Un domaine contesté : l'anthropologie économique*, Paris, Mouton, 1974, sont ainsi devenus des travaux préparatoires pour ce qu'allait devenir *L'idéel et le matériel*. Parallèlement, Godelier a livré une série de travaux plus spécifiquement ethnologiques, dont *La production des grands hommes*, Paris, Fayard, 1982, est l'aboutissement. Plus tard, sa réflexion s'est enfin portée sur quelques uns des grands thèmes anthropologiques classiques, tels que le don, avec *L'énigme du don*, Paris, Fayard, 1997, ou la parenté, avec *Métamorphoses de la parenté*, Paris, Fayard, 2004.

[499] *L'idéel et le matériel*, p. 9. C'est l'auteur qui souligne.

> mouvement, de le fixer pour une époque plus ou moins longue dans une nouvelle forme de société, de développer et d'étendre bien au-delà de leurs lieux de naissance certaines des formes nouvelles de vie sociale qu'il a inventées.[500]

De notre point de vue, cette hypothèse est une remarquable reformulation de cette sociologie oblique dont on cherche à suivre la piste, et ce depuis Durkheim : Godelier prend explicitement – et à ce titre il est certainement le premier – le parti d'interroger le social à partir de son rapport à la nature, et il oriente massivement ce caractère oblique de la pensée sociale vers la question des transformations matérielles mutuelles qui se jouent entre groupes sociaux et environnements naturels. La filiation à Durkheim et à Lévi-Strauss est clairement identifiable par ce biais, mais aussi le point d'infléchissement de cette interrogation fondamentale : ici, la reconfiguration du rapport entre hommes par le rapport des hommes à la nature prend résolument la coloration matérielle et pratique devant laquelle la tradition française d'anthropologie avait le plus souvent reculé.

A certains égards, on peut concevoir le mouvement de pensée à l'œuvre dans *L'idéel et le matériel* comme symétrique par rapport à la démarche adoptée par Lévi-Strauss. En effet, alors que Lévi-Strauss cherche à faire entrer des séquences pratiques et économiques dans la structuration symbolique du rapport à l'extériorité naturelle, Godelier se montre attentif à l'intervention d'éléments intellectuels, ou idéels, pour reprendre le terme qu'il choisit, dans la structuration matérielle de ce rapport. Mais cette manière schématique de présenter les choses ne restitue pas sa conception exacte de ce rapport. Voici ce que l'on peut lire, par exemple, un peu plus loin :

> […] le problème, difficile, se pose alors de savoir quels sont les rapports existant entre les forces matérielles (et idéelles) que l'homme invente à une époque déterminée, et les rapports sociaux qui servent directement de cadre et de support à son action sur la nature. Ou, pour employer le vocabulaire de Marx, quels sont les rapports entre les forces productives matérielles et intellectuelles qui existent dans une société se reproduisant au sein d'un écosystème déterminé et les rapports sociaux qui y fonctionnent comme « rapports de production ».[501]

L'idée centrale, ici, et qui s'inscrit cette fois dans une filiation maussienne attentive à la totalité du social[502], est l'impossibilité de séparer des registres autonomes à travers lesquels s'exercerait l'appropriation de la nature. Du côté des « forces productives » comme

---

[500] *Ibid*., p. 10. C'est l'auteur qui souligne.
[501] *Ibid*., p. 15.
[502] Voir ce qui suit, même page : « La difficulté provient de ce qu'une société n'existe jamais à moitié ou en morceaux : une société existe toujours comme un tout, comme un ensemble articulé de rapports et de fonctions dont toutes sont simultanément nécessaires pour qu'elle existe comme telle, mais dont le poids sur sa reproduction est inégal. »

des « rapports de production », l'identification des faits de structure vise des réalités composées, où l'idéel et le matériel interviennent à égalité. C'est en ce sens que la démarche de Godelier est moins une inversion terme à terme de celle mise en place par Lévi-Strauss qu'une critique de l'idée même qu'il y ait à choisir entre schèmes pratiques et schèmes intellectuels[503] : le seul niveau à partir duquel quelque chose de tel que l'appropriation de la nature est élucidable est immédiatement matériel et idéel à la fois. Cette idée renvoie à l'impossibilité foncière de la supposition de Marx à propos de l'unité entre nature et société : les sociétés qui parviennent à fonctionner sans en passer par une forme d'aliénation de la nature cachent nécessairement un art culturel, pratique et intellectuel, qui rend possible cette absence d'objectivation, de séparation.

C'est pour organiser cette démarche fondamentalement totalisante que Godelier fait intervenir la distinction entre institutions et fonctions – distinction qui est le cœur de sa reprise critique du marxisme. Par contraste avec ce que nos sociétés capitalistes modernes connaissent, dans les sociétés non capitalistes,

> […] l'économie n'occupe pas la même place : par conséquent elle ne revêt pas les mêmes formes et ne connaît pas le même mode de développement. C'est ici que nous saisissons l'apport fondamental des historiens et des anthropologues. En effet, leurs résultats aboutissent à montrer que dans certains types de sociétés, les rapports de parenté peuvent fonctionner comme rapports sociaux de production, dans d'autres au contraire c'est le politique qui joue ce rôle, dans d'autres encore ce peut être la religion. Par « fonctionner comme rapports sociaux de production », nous entendons : assumer les fonctions de déterminer l'accès et le contrôle des moyens de production et du produit social pour les groupes et les individus qui composent un type déterminé de société et d'organiser le procès de production, ainsi que celui de distribution des produits.[504]

On trouve ici une utilisation conventionnelle de l'idée d'institution : ce sont des dispositifs pratiques et normatifs identifiés sur la base de leur objet d'application : à la parenté la définition et l'organisation des relations familiales, à la religion l'administration du sacré, et à la politique le rapport à l'autorité temporelle. L'économie trouve généralement sa place dans cette liste ouverte, sous la forme d'une prise en charge des activités de

---

[503] Voir par exemple ce passage, tout à fait explicite sur son rapport à Lévi-Strauss : « Finalement, nous rejoignons ici C. Lévi-Strauss, tout en nous séparant de lui sur un point essentiel. Car lorsqu'il examine les effets de l'infrastructure des sociétés sur leur pensée, ce qui manque dans son recensement des éléments de l'infrastructure qui influencent la pensée des Murngin d'Australie ou des Indiens Salish, Chilcotin et Bella Bella de la côte nord-ouest d'Amérique du Nord, ce sont les rapports sociaux de production. Ce que Lévi-Strauss prend en compte, et de façon remarquable, dans son analyse de l'influence de l'infrastructure des sociétés sur les formes de pensée qui y règnent, ce sont trois composantes : les conditions matérielles, écologiques et technologiques de l'existence sociale, les savoirs sur la nature (l'aspect idéel des forces productives) et le nombre des hommes (la démographie). Ce qui reste absent, c'est la réalité des rapports de production. » *Ibid*., p. 34.

[504] *Ibid*., p. 44-45.

production et d'échange, et la spécificité de l'approche marxiste consiste justement à conférer à cette institution une dominance sur toutes les autres. Alors qu'une bonne partie de l'anthropologie économique adopte cette lecture[505], Godelier va chercher à montrer que la structuration des « rapports sociaux de production » peut emprunter les voies tracées par des institutions prétendument distinctes de l'économie. On retrouve, de manière décalée, la leçon de Lévi-Strauss, quand il écrivait que « l'étude empirique conditionne l'accès à la structure »[506] : contrairement à ce que l'on retient souvent de Marx, et qui a souvent pris la forme d'un économisme radical, la dominance des rapports sociaux de production sur la vie sociale et psychique en général ne correspond pas systématiquement à une dominance institutionnelle des dispositifs économiques. C'est pourquoi nous disions plus haut que, chez Godelier, Marx est moins une référence philosophique surplombante qu'une analyse à valeur locale, dont l'intuition fondamentale doit être répétée et corrigée selon les contextes sociaux étudiés. Chaque contexte ethnographique et ethnologique demande en effet de reprendre à son point de départ l'analyse de la fonction économique, et d'intégrer à cette analyse la matrice sociologique qui encadre les processus d'appropriation et de transformation de la nature[507]. Ce qui est sauf, peut-on dire en se souvenant de Marx, c'est l'idée d'une dominance universelle de la fonction économique, mais bien distincte cette fois de l'institution de l'économie, qui elle est propre au développement de la société occidentale moderne[508]. En réalité, le marxisme de Godelier a subi une influence maussienne décisive, et cela bien avant son ouvrage sur le don : à travers la question du don, Mauss nous montrait en effet déjà que la circulation sociale des biens ne pouvait être réduite à la conception moderne de l'économie, et qu'elle interrogeait plus largement un système d'attitudes global à l'encontre du monde extérieur matériel et spirituel, qui doit être traité comme tel. De ce point de vue, le mouvement moderne d'institutionnalisation de l'économie, au cours duquel une institution singulière, avec ses règles relativement autonomes, vient se superposer à une fonction universelle, participe encore de cette dimension « totale » de

---

[505] Voir par exemple la façon dont les choses sont présentées par E. Terray dans *Le marxisme devant les sociétés primitives*, *op. cit.*, et C. Meillassoux, dans *Femmes, greniers et capitaux*, Paris, Maspero, 1975.

[506] « Structuralisme et écologie », *op. cit.*, p. 145.

[507] *Ibid*., p. 46-47 : « En fait, la distinction entre infrastructure et superstructure n'est rien d'autre que la distinction d'une hiérarchie de fonctions et de causalités « structurales » qui assurent les conditions de reproduction de la société en tant que telle ; elle ne préjuge aucunement de la nature des rapports sociaux qui, dans chaque cas, prennent en charge ces fonctions (parenté, politique, religion, etc.), ni du nombre de fonctions dont ces rapports sociaux peuvent être le support. »

[508] *Ibid*., p. 46 : « Nous retrouvons ici l'hypothèse centrale de Marx, celle du rôle déterminant des structures économiques pour comprendre la logique du fonctionnement et de l'évolution des divers types de sociétés. Mais la manière dont nous réélaborons cette hypothèse n'empêche plus de reconnaître ni d'expliquer ce rôle dominant, dans telle ou telle société, de ce qui nous apparaît comme rapports de parenté, structure politique ou organisation religieuse. » Sur la spécificité d'une institution proprement économique dans l'occident moderne, interprétée d'un point de vue anthropologique, on verra l'ouvrage de L. Dumont, *Homo aequalis,* I. *Genèse et épanouissement de l'idéologie économique* ; II. *l'Idéologie allemande*, Paris, Gallimard, 1977 et 1978.

l'économie : elle n'en est qu'une version paradoxale, ou réflexive, puisque le cadre institutionnel vient en quelque sorte redoubler et confirmer le cadre fonctionnel jusque là tacite[509]. L'intégration de Marx au mode de connaissance anthropologique est donc chez Godelier un mouvement théorique bien plus riche que ne le serait une application simple des principes du matérialisme historique, et la spécificité de cette approche tient au fait qu'elle met en avant la contribution fondamentale de Marx au sujet du rapport collectif à la nature : en affirmant que la réalité sociale se dévoile dans toute sa plénitude dans son rapport aux conditions matérielles de la production et de la reproduction – c'est-à-dire à la nature – Marx nous invite à comparer des systèmes économiques. Le pas qui restait à franchir consiste alors à concevoir ces systèmes économiques comme des réalités sociales toujours singulières, et mises en œuvre à travers des schèmes sociologiques et idéels impossibles à définir dans les conditions d'une simple déduction théorique. Là est « l'apport fondamental des historiens et des anthropologues », comme le dit Godelier dans le passage cité plus haut[510].

La substitution de distinctions fonctionnelles aux distinctions traditionnellement institutionnelles – auxquelles Marx lui-même aurait cédé – passe dans la réflexion de Godelier par l'analyse de trois grands cas historiques et ethnologiques, qui lui sont fournis par l'Empire Inca, la Grèce ancienne, et les sociétés nomades de chasseurs-cueilleurs, et notamment les pygmées Mbuti du Cameroun. Concernant ces derniers, les rapports de parenté,

> […] combinés avec les rapports entre les sexes et entre les générations, constituaient l'armature sociale des divers procès matériels de production. Ils fonctionnaient à la fois : 1) comme condition sociale de l'appropriation abstraite de la nature et de ses ressources, 2) comme base de l'organisation sociale et de la coopération des individus et des groupes dans les divers procès concrets d'exploitation matérielle des ressources (chasse, cueillette, pêche), et 3) comme cadre de leur partage.[511]

---

[509] Si l'on suit Godelier dans sa réflexion à propos de Marx, on pourra d'ailleurs considérer la lecture qu'il en donne comme une manière de lui attribuer moins l'invention d'une dialectique des infrastructures et des superstructures que la mise au jour des supports institutionnels modernes de cette dialectique.

[510] Cette réflexion de Godelier est un excellent exemple du profit positif que revêtent les sciences humaines constituées (et notamment d'après lui l'histoire et l'ethnologie) à l'égard de la philosophie. Livrée à elle-même et à sa logique déductive, la philosophie est toujours susceptible de se fier aux voies tracées par l'analyse conceptuelle sans voir que ces concepts participent déjà d'une certaine manière de l'actualité sociale qu'elle tente de déchiffrer. De ce point de vue, l'introduction de l'anthropologie dans le marxisme (plutôt que l'inverse) est une manière de mettre ce dernier à l'épreuve de repères sociologiques et cosmologiques capables d'en dévoiler les conditions initiales.

[511] *Ibid*., p. 184. La réflexion de Godelier sur les chasseurs-cueilleurs s'appuie essentiellement sur les travaux de C. Turnbull, et notamment *Wayward servants*, Londres, Eyre-Spottiswood, 1966.

La structuration religieuse de l'économie, telle qu'elle est rendue manifeste par l'Empire Inca, ainsi que d'autres formations historiques comparables, comme celles de la Mésopotamie antique, s'exprime à travers les caractères suivants :

> L'économie fonctionne en un vaste système centralisé au sein duquel les communautés locales et les individus sont sous l'autorité du temple et des prêtres auxquels ils doivent une partie de leur travail et de leurs produits.[512]

Enfin, le schème politique est idéalement illustré par le système social de la Grèce ancienne, ainsi décrit :

> C'est parce que l'appartenance personnelle à une *polis* fonctionnait en même temps comme condition sociale d'appropriation de la terre, que toutes les activités que nous considérons comme économiques se trouvaient réparties le long d'une hiérarchie de rapports et de statuts personnels, et valorisés ou dévalorisés par rapport au statut le plus élevé, celui de citoyen à part entière.[513]

Ces trois situations sont élevées à un rang paradigmatique en vertu de leur capacité à illustrer la variété des formations sociologiques susceptibles de prendre en charge et de donner forme à la fonction économique. La parenté, la religion et le politique sont donc les trois supports institutionnels capables d'encadrer la fonction économique avant qu'elle ne se dote d'une forme institutionnelle propre.

La nature comme fait social total

Dans l'esprit de Godelier, nulle préoccupation évolutionniste, ou plus simplement hiérarchique, ne préside à ce geste classificateur : il s'agit avant tout de réactiver la valeur de la démarche comparative propre à l'ethnologie et à l'anthropologie, contre le risque d'uniformité, ou d'aplanissement, que fait peser sur cette dimension un économisme marxiste abusif. Et de ce point de vue, la contribution théorique qu'il apporte au débat anthropologique possède une originalité et une véritable profondeur. En effet, les variations historiques qu'a pu connaître le phénomène d'appropriation de la nature sont abordées à travers une logique des transformations : ces diverses instanciations de la prise en charge collective de la nature ne sont en effet pas autant de réalités distinctes, ou simplement juxtaposées, mais elles réalisent toutes à leur manière une exigence commune à laquelle elles peuvent être logiquement rapportées. De la même manière que les transformations de

[512] *Ibid*., p. 184.
[513] *Ibid*., p. 186.

la matière mythique, mises en lumière par Lévi-Strauss, exploitent un nombre limité de possibilités et de voies privilégiées définies par les contraintes de la fonction symbolique, les transformations de la fonction économique investissent ce qu'il y a à la fois de nécessaire et d'indéterminé dans l'impératif qui consiste à transformer la nature pour se donner une histoire. Là se trouve certainement la dette de l'anthropologie marxiste au structuralisme : elle identifie, au cœur du fait social, une dimension de celui-ci où se pose la question de la nécessité, de l'invariance, un espace où se décident de manière condensée un ensemble de possibilités et d'impossibilités. C'est à partir de là que l'on se donne accès à la logique des réalisations empiriques de cet ordre minimal de contraintes, qui apparaissent ainsi comme un ensemble cohérent de parties jouées à partir d'un même jeu.

> Pour qu'une activité sociale – et avec elle les idées et institutions qui lui correspondent et l'organisent – joue un rôle dominant dans le fonctionnement et l'évolution d'une société (donc dans la pensée et l'action des individus et des groupes qui composent cette société), il ne suffit pas qu'elle assume plusieurs fonctions, il faut nécessairement qu'elle assume directement, en plus de sa finalité et de ses fonctions explicites, la fonction de rapport de production.[514]

Le pilotage institutionnel des rapports de production est défini ici comme un phénomène clé pour l'attention anthropologique. Il s'appuie en effet sur le caractère fondamental dévolu aux activités productives, mais tout en faisant de ces dernières une pure forme, ou une condition qui, saisie comme telle, est encore trop abstraite pour supporter l'analyse comparative. Dans ce schéma, la fonction productive, comme la fonction symbolique chez Lévi-Strauss, est à la fois partout à l'œuvre, et jamais observable « directement », sans passer par ses objectivations.

Cette affinité de la démarche de Godelier avec celle du structuralisme éclaire un aspect essentiel des hypothèses examinées ici. En effet, si les formations historiques ont la capacité d' « habiller » de diverses façons la fonction productive de base qui leur permet de subsister, et si ces variations s'inscrivent dans une grammaire transformative, alors il faut tourner le dos à l'idée selon laquelle la prise en charge collective du rapport à l'environnement naturel serait d'emblée dévolue à une dimension définie de la réalité sociale : c'est en chacun de ses points que le social est susceptible de trouver les ressources pour construire sa relation au monde extérieur, et on ne sait jamais à l'avance, par simple déduction philosophique, comment se structure cette relation[515]. Prises dans leur

---

[514] *Ibid*., p. 193-194. Tout ce passage est souligné dans le texte.

[515] Une fois de plus, c'est une véritable impossibilité du travail philosophique qui apparaît ici. Comme l'exemple de Marx le montre bien – mais il en aurait été de même pour toute autre conception économique « indigène » – la philosophie a tendance à intégrer aux structures invariantes du rapport à la nature les conditions locales dans

généralité abstraite, toutes les formes institutionnelles que manifeste le fait social ont, virtuellement au moins aux yeux de Godelier, vocation à assurer la construction du rapport au naturel. Et réciproquement, on ne peut pas identifier de « partie » du social par laquelle cette relation se construirait invariablement, comme si le social incluait une partie de lui-même spécialisée dans cette prise en charge[516]. Phénomène social total, le regard porté sur la nature et les formes de son appropriation suppose pour être saisi une approche synthétique des données ethnographiques et historiques, et permet ainsi de prolonger l'intuition fondamentale de la rationalité sociologique. Ce constat, à propos de la démarche de Godelier, fait de lui un proche héritier de la tradition durkheimienne, où, comme on l'a vu, les collectifs humains se rapportaient déjà au naturel à travers l'aspect fondamental de leur coexistence. *Les formes élémentaires de la vie religieuse* conduisent en effet à penser que l'investissement de l'extériorité naturelle sous la forme du sacré, en traduisant la nécessité de figurer, ou de redoubler, le fait archaïque de la contrainte sociale, est directement lié à ce que la réalité sociale a de plus essentiel, ce qui la définit comme telle. De manière analogue, toute la démarche de Lévi-Strauss, en faisant reposer sur l'activité symbolique de la pensée la prise en charge collective de cette même extériorité naturelle, connecte elle aussi le rapport au naturel avec le membre fort de sa théorie sociale. De ce point de vue, l'idée de décliner les formations sociologiques qui se déploient à partir de la nécessité première qu'est la subsistance – c'est-à-dire la réalisation de la « fonction » productive – pour y voir à chaque fois le moteur de la production du social lui-même, possède bien un air de famille avec ses devanciers. À chaque fois, c'est le « raccourci » théorique par lequel le social se livre dans toute sa plénitude – l'idée de contrainte, la fonction symbolique, la fonction productive – ou, peut-on dire, la synecdoque de la réalité sociale, qui se trouve en même temps être ce à travers quoi le monde naturel est abordé.

Cependant, la version ici discutée de cette thèse classique a cela de singulier qu'elle parvient, pour la première fois, à concevoir le lien entre la dépendance matérielle et la dépendance symbolique du social à l'égard de la nature. Le passage qui suit rend compte de ce point :

> Au cœur de la partie la plus matérielle de l'infrastructure des sociétés, au cœur des forces productives dont elles disposent pour agir sur la nature, nous

---

lesquelles ces structures s'expriment. Ainsi en est-il du primat accordé aux institutions économiques. Le travail des sciences humaines est alors investi d'un caractère de positivité incontournable, y compris pour le travail philosophique lui-même.

[516] Voir *ibid*., p. 56, au sujet des chasseurs-cueilleurs Mbuti : « On mesure les difficultés que rencontre une analyse en profondeur des systèmes de représentation de l'environnement. Pour les résoudre, il faut prendre en compte tous les niveaux de la société que l'on étudie ; il faut découvrir les contraintes spécifiques qui opèrent à chacun de ces niveaux et leurs effets sur l'articulation d'ensemble. »

> découvrons donc une partie idéelle […]. Cette *part idéelle constitue en quelque sorte l'armature, le schème organisateur interne de leur « mise-en-action* » . Mais les forces productives ne sont mises en action que dans le cadre de rapports sociaux déterminés qui imposent une forme déterminée de division du travail en attachant telle valeur à telle tâche et en liant telle tâche à telle catégorie sociale (hommes/femmes, aînés/cadets, maîtres/esclaves, etc.). Ces attaches, ces liens contiennent également une part idéelle faite des représentations qui *légitiment* les valeurs accordées aux diverses activités sociales.[517]

La première partie de ce passage met en lumière le jeu de détermination mutuelle qui se met en place entre les facteurs matériels et les facteurs idéels de la vie sociale. En effet, affirmer que la réalisation de cette tâche éminemment matérielle, triviale, qu'est l'appropriation et la transformation de la nature à des fins de subsistance est en même temps le lieu où devient pensable la production du social comme un phénomène historique, ou proprement culturel, c'est interdire toute relation hiérarchique entre l'idéel et le matériel. On peut dire que le matériel est premier en tant que fonction, dans la mesure où il exprime une nécessité où le déploiement ultérieur du social s'enracine, mais cette fonction est en même temps mise à nu, ou ramenée à son caractère formel, tant qu'elle n'est pas « mise-en-action » par un schème organisateur qui, de son côté, mobilise des déterminants idéels – mais un schème qui à son tour n'a de sens qu'au contact de la fonction productive. Dans cette dialectique des priorités incomplètes, Godelier retrouve une partie des intuitions anti-fonctionnalistes de la géographie vidalienne : de la même manière que, pour elle, la nature n'agit jamais sur le social sans être déjà une nature transformée, ou médiatisée par un « genre de vie », les forces productives ne s'exercent ici que sous l'autorité de schèmes cognitifs et sociologiques à partir desquels une stylisation de l'expérience et des pratiques prend forme. Naturellement, ces deux trajectoires conceptuelles prêtent le flanc à la même objection : on ne sait pas, en dernière analyse, quel statut exact accorder aux différents ordres de détermination qui se croisent pour aboutir à ces réalités complexes, on ignore en partie comment se composent leurs effets[518].

Au fond, la topique de l'idéel et du matériel que choisit Godelier a certainement pour vocation principale d'enrichir la compréhension du procès de socialisation de la nature, et de

---

[517] *Ibid*., p. 181. C'est l'auteur qui souligne.

[518] Godelier lui-même se montre conscient de ces difficultés : « On voit les difficultés qui se dressent dès qu'on cherche à saisir les rapports existant entre des structures sociales et leur contexte historique, et lorsqu'on veut analyser le rôle que joue la pensée dans la transformation de ces contextes et de ces structures. Car il faut prendre en compte, dans l'analyse, les divers décalages qui existent entre une structure et son contexte : le fait qu'elles aient pu naître plusieurs fois et dans des contextes historiques différents ; le fait qu'elle coexiste avec d'autres structures nées avant elle ou après elle, et qu'elle domine ou qui la dominent ; le fait qu'elle soit elle-même entourée d'un anneau de formes possibles, d'un anneau de rapports sociaux idéels, les uns réalisables, les autres non (purement imaginaires, utopiques ?), et dont certains, donc, quand les circonstances s'y prêtent, peuvent se mettre à exister. » *Ibid*, p. 228.

l'attacher solidement au procès de production du social comme tel, mais on voit bien que son profit théorique va rapidement se heurter à la forme même de sa formulation : si l'objet à saisir se constitue à la conjonction des idées et des pratiques, qui, prises l'une indépendamment de l'autre ne parviennent pas à une consistance réelle, alors pourquoi maintenir la dichotomie ? Cela ne peut s'entendre à l'évidence qu'en un sens provisionnel.

Cette difficulté est toutefois largement estompée par la suite du passage cité, qui introduit une autre manière de concevoir le jeu dialectique du matériel et de l'idéel. On y lit en effet que l'activité des schèmes idéels réalisés sous la forme des institutions que sont la parenté, la religion et la politique, doit être comprise comme un effet normatif de « légitimation » des « valeurs accordées aux diverses activités sociales ». Cette idée correspond à ce que Godelier formalise plus loin en présentant sous forme de liste les différentes fonctions identifiables des « représentations », et plus particulièrement des représentations au sujet de la nature. Reprises rapidement, ces quatre fonctions reconnues à la pensée, aux représentations, se déclinent ainsi : 1. Rendre présent à la pensée des réalités extérieures, 2. Interpréter cette réalité, 3. « Permettre à la pensée d'organiser les rapports que les hommes entretiennent entre eux et avec la nature », et 4. « Les représentations de la réalité sont des interprétations qui légitiment ou illégitiment les rapports des hommes entre eux et avec la nature »[519]. La « mise en action » du niveau infrastructurel par des schèmes idéels prend alors une tournure normative, proprement politique, et rend sensible un aspect du problème des relations entre nature et société qui restait jusqu'alors euphémisé, voire négligé, par la tradition. On doit pourtant concéder que, chez Durkheim comme chez Lévi-Strauss, la prise en charge collective des réalités extérieures n'était jamais ramenée à sa pure factualité, à un état de faits accomplis seulement lisibles à travers le critère du succès ou de l'échec : partout est présente l'idée d'une construction intellectuelle de ce lien, et d'une construction positive du social dans son rapport à la nature. Mais le recours à un vocabulaire de la légitimité, ou de la normativité, jette sur la relation entre production et reproduction du social une lumière différente. En effet, il devient évident que la présence au cœur même du mode d'existence collectif d'un rapport à l'interdit, à la différence entre ce qui est possible et ce qui ne l'est pas, est déjà une dimension du social par laquelle il se tourne vers le naturel. Réciproquement, c'est l'occasion non seulement de répéter la complémentarité d'une dépendance matérielle et symbolique du social à l'égard de la nature, mais plus encore de la développer, dans son caractère indissociable. Ce que nous invite à penser Godelier, à travers cette idée, c'est également le fait que les idées partagées au sujet de la nature, de son origine, de son mode de déploiement, des rapports internes qui la

[519] Voir *ibid*., p. 199-200.

structurent, fonctionnent toujours comme des valeurs, et cela quoiqu'elles ne se présentent pas sous cette forme, dans la mesure où, avec elles, se déterminent les règles qui président à la distribution sociale de ses usages. On retrouve en outre ici un des traits fondamentaux de l'idée de nature que nous avions dégagé en introduction, c'est-à-dire le fait qu'elle joue en permanence et en même temps sur le plan de la description et de la valorisation, des faits et des valeurs.

On peut également concevoir que la production et la mise en circulation de ces idées, en vertu de l'enjeu politique qu'elles impliquent, fasse l'objet d'une attention, voire d'une surveillance, toute particulières. Et sur ce point, Godelier paie une fois de plus sa dette envers la tradition durkheimienne. À certains égards, cette idée prolonge en effet l'ambition partagée d'une sociologie des phénomènes intellectuels, mise en place chez Durkheim sous la forme d'une articulation entre anthropologie religieuse et sociologie de la connaissance[520]. Dans ce cadre, il apparaissait clairement que le caractère structurant des concepts religieux leur conférait quelque chose d'intouchable – que restitue l'idée de sacré : à travers eux se dessine la forme du monde parcouru par la société, et les modalités de son inscription en lui. C'est aux yeux de Durkheim ce qui tient la religion à l'écart de toute pensée critique, puisque toucher à l'ordre du monde, ce serait alors immédiatement toucher à l'ordre social. Et corrélativement, c'est ce qui tient les formes « élémentaires » du social à distance de ses formes modernisées, qui se caractérisent par leur ouverture à la critique rationnelle que représente la science, ainsi définie comme un événement politique[521]. Or de la même manière, la dimension légitimante, ou normative, dont Godelier investit les représentations du monde naturel a pour effet d'associer étroitement la vie intellectuelle collective à la formation de relations d'autorité – qu'elles passent par la parenté, la religion, ou le politique. On imagine très bien, en effet, que la complicité entre des idées relatives au monde naturel et des institutions dominantes, exerçant une autorité tout ce qu'il y a de plus concrète, s'accompagne de procédures de conservation et de protection de cette autorité, et donc de ces idées : parler de la nature revêt alors un enjeu politique crucial, et on ne peut laisser à n'importe qui la responsabilité de parler de et pour la nature[522]. Cette situation est tout particulièrement illustrée par le cas de l'Empire Inca, où ce n'est rien de moins que la sujétion d'une catégorie de population vis-à-vis d'une autre qui se joue à travers le maintien d'une idéologie de la reproduction magico-religieuse des ressources naturelles. Seulement, cette relation entre connaissance et contrainte sociale se voit ici reconfigurée par l'ajout d'une nouvelle dimension de l'analyse, celle de la satisfaction des contraintes matérielles.

[520] Voir le titre de l'introduction aux *Formes élémentaires de la vie religieuse*.
[521] C'est ce qui ressort de certains passages de la conclusion des *Formes élémentaires de la vie religieuse*.
[522] Il faudra se souvenir de cette relation entre pensée critique et idée de nature. Voir plus loin, chapitre 6.

Aux yeux de Godelier, les politiques prémodernes de la nature sont associées à une base économique, qu'elles dirigent, et à partir de laquelle il faut les concevoir. Cet aspect de sa contribution au mode de connaissance anthropologique est décisif : dans une tradition au sein de laquelle le social se montre souvent comme une réalité peu concernée par sa propre reproduction matérielle, le profit théorique propre à une approche économique des faits sociaux consiste à réarticuler la production idéelle et symbolique du social à ses aspects les plus directement soumis aux contraintes de reproduction matérielle. C'est cette idée force que l'on a cherché à retracer dans ses linéaments, et ce depuis les premiers moments de sa formation au sein de la géographie vidalienne. En ce sens, un passage comme celui qui suit est sans doute moins trivial qu'il n'y paraît :

> […] représenter, interpréter, organiser, légitimer sont autant de manières de produire *du sens*. Toutes les fonctions de la pensée confluent donc vers la production de sens pour organiser ou réorganiser, à partir des significations produites, les rapports des hommes entre eux et avec la nature. Mais en même temps la nature et l'homme, en tant qu'être vivant en société et capable de produire de la société, sont des réalités qui précèdent le sens que la pensée peut leur donner et qui ne dépendent pas de ce sens pour exister.[523]

En affirmant qu'il y a, au cœur du social, quelque chose qui « précède le sens », Godelier réactive une dimension de la science sociale qui est longtemps restée à l'arrière-plan dans la tradition française de sociologie et d'anthropologie. Il nous familiarise à nouveau avec cette idée, qui n'est pas même évidente dans le cercle de l'ethnologie marxiste, selon laquelle le sens qui irrigue la vie sociale possède une étroite affinité avec les procédures par lesquelles les ressources matérielles extérieures se trouvent converties en produits de l'activité collective. Après Lévi-Strauss, cette idée au fond assez rustique que la notion de « culture » exprime en un sens prend une tournure critique fondamentale, à partir de laquelle va se jouer une partie du destin de l'anthropologie sociale, ainsi que de la philosophie elle-même. Tout en tenant compte de l'acquis que représente l'identification des règles propres aux associations mentales, il est désormais possible de concevoir leur déploiement non plus comme un décollement par rapport aux schèmes pratiques qui structureraient par ailleurs la vie matérielle, mais au contraire comme un mode d'inscription dans la nature à part entière – et même en un sens éminent. C'est par ailleurs ce qui donne aux travaux de Godelier un caractère de trait d'union entre deux générations théoriques, dont la seconde va chercher à s'affranchir d'un langage qu'il contribue lui-même à faire vaciller, celui de la confrontation entre l'économique et le symbolique, pour aller vers celui de l'écologique.

---

[523] *L'idéel et le matériel*, p. 201.

4. Vers l'écologie symbolique.

a) Les catégories transversales de la pratique

Pour explorer les premières pistes théoriques qui se dégagent à partir de ces réflexions, on se tournera vers un texte antérieur aux apports de M. Godelier, mais qui porte en lui une partie des intuitions qui ont permis de les prolonger. « Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui », d'A.-G. Haudricourt, paraît en 1962 dans *L'Homme*, l'année même de la publication de *La pensée sauvage*[524], et possède un statut tout à fait singulier dans l'histoire de l'anthropologie française. Son caractère formellement atypique – une dizaine de pages délibérément évocatrices plutôt que démonstratives – explique certainement le peu d'écho direct qu'il a pu recevoir, et pourquoi ce texte a longtemps conservé le statut de réserve inexploitée, jusqu'à ce que de nouvelles perspectives permettent de lui donner une forme d'actualité posthume[525]. De notre point de vue, le trait essentiel de cet essai consiste à se détacher du conflit classique entre administration symbolique et administration matérielle de la nature, tel qu'on l'a développé jusqu'à présent, pour attirer l'attention sur une autre opposition, objectivement définie celle-ci, entre relations entre humains et relations entre humains et non-humains. Haudricourt fait donc basculer l'axe problématique de l'anthropologie en mettant en regard deux versants du comportement social qui se donnent comme pratiques et intellectuels en même temps, et de ce fait, il prend ses distances avec un partage théorique dont il semble juger qu'il n'absorbe pas la totalité des enjeux de la pensée anthropologique.

Haudricourt se donne pour point de départ la « révolution » que représente le développement des techniques de domestication au cours du néolithique. Mais, ajoute-t-il :

> C'est sur un autre aspect de cette révolution que je voudrais appeler l'attention : sur un changement dans les rapports entre l'homme et la nature et sur ses conséquences quant aux relations interhumaines. Vis-à-vis du monde végétal et animal, à partir du néolithique, l'homme n'est plus seulement un prédateur et un consommateur, désormais, il *assiste*, il *protège*, il *coexiste longuement* avec les espèces qu'il a « domestiquées ». De nouveaux rapports

[524] *L'homme*, vol. 2 n°1, 1962. Repris dans *La technologie science humaine*, Editions de la MSH, 1995. Nous citons le texte dans la pagination de *L'Homme*.
[525] Voir en ce qui concerne notre problématique, P. Descola, *PDNC*, p. 154-156.

> se sont établis, d'un type « amical », et qui ne sont pas sans rappeler ceux que les hommes entretiennent entre eux à l'intérieur d'un groupe.[526]

Les nouvelles formes d'intimité à l'animal qui apparaissent avec la domestication – ou plutôt les domestications, tant ce terme renvoie à des réalités différentes – se prolongeraient donc sous la forme de styles sociaux portant la marque de cette intimité. Il y aurait alors comme un écho lointain de la diversité biologique sur la diversité sociale[527]. Ce contrecoup de la socialisation de la nature, qui se traduit par une sorte de naturalisation du social, est analysé à travers les cas oppositifs que fournissent l'action « indirecte négative » que requiert la culture de l'igname – telle qu'elle est notamment pratiquée en Mélanésie – et l'action « directe positive », emblématisée par la relation du berger à son troupeau, notamment dans les sociétés méditerranéennes. Une autre opposition parallèle est tracée entre un « traitement horticole de l'homme », « caractéristique de la civilisation chinoise », et en particulier du Confucianisme[528] ; et de l'autre le pastoralisme politique occidental, dont on trouve des signes chez Aristote, comme dans les textes de l'Inde ancienne[529]. Voici comment Haudricourt conclut son article :

> Au terme de cet article qui est bien plus un « essai » qu'un véritable article scientifique, j'ai voulu montrer que l'ethnozoologie ou l'ethnobotanique ne sont pas des disciplines annexes ou secondaires en ethnologie, mais permettent au contraire de poser des problèmes essentiels. […] Est-il absurde de se demander si les dieux qui commandent, les morales qui ordonnent, les philosophies qui transcendent n'auraient pas quelque chose à voir avec le mouton, par l'intermédiaire d'une prédilection pour les modes de production esclavagiste et capitaliste, et si les morales qui expliquent et les philosophies de l'immanence n'auraient pas quelque chose à voir avec l'igname, le taro et le riz, par l'intermédiaire des modes de production de l'antiquité asiatique et du féodalisme bureaucratique ?[530]

Comme chez Godelier plus tard, on voit ici à l'œuvre une articulation entre les niveaux pratique et idéologique. Mais Haudricourt va chercher plus loin encore les racines de ces styles culturels qu'il esquisse, pour les ancrer dans ce que la nature a de plus extérieur au social, à savoir sa richesse écologique intrinsèque, et les diverses formes de vie, déjà contraignantes par leurs propriétés biologiques, morphologiques et comportementales, qu'elle enveloppe. C'est en ce sens qu'il mobilise l'ethnozoologie et l'ethnobotanique : non pas comme des savoirs encyclopédiques locaux permettant d'éclairer une réflexion sur les

---

[526] « Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui », p. 40.
[527] *Ibid*., p. 41 : « Ce sur quoi je veux appeler l'attention, c'est que la diversité du monde végétal et animal sur la surface du globe rend impossible l'identité qualitative de ces rapports "amicaux" dans toutes les civilisations. »
[528] *Ibid*., p. 43.
[529] *Ibid*., p. 45.
[530] *Ibid*., p. 50.

classifications, comme le fait Lévi-Strauss, mais comme des connaissances immédiatement tournées vers la pratique, et qui possèdent une consistance au-delà de leur simple formulation dans un langage. Ces ressources empiriques permettent à ses yeux de dégager certaines formes de continuité entre les activités de transformation de la nature et celles qui concernent le social de l'intérieur, comme si la production des synthèses intellectuelles sur lesquelles reposent le gouvernement des hommes trouvaient dans l'appropriation de la nature leur inspiration principale. La question posée dans ce texte par Haudricourt, on le voit, met en demeure la tradition durkheimienne de façon radicale : bien loin d'accorder aux relations entre hommes un primat définitif et une force schématisante exclusive, il suggère une porosité entre l'inscription écologique des sociétés et leur dynamisme « interne », si ce terme a encore un sens, ainsi qu'un ancrage proprement écologique des styles culturels.

C'est pourquoi, dans une perspective comme la nôtre, l'apparente exubérance de cette hypothèse laisse vite place à son profit théorique évident. Parmi toutes les formes de dépendance du social à la nature que la tradition durkheimienne puis structurale a pu identifier, aucune ne va aussi loin sur la voie d'un contact réel entre catégories sociales et naturelles : alors que ce problème se dissipe une fois dans l'éloignement nécessaire du sacré, et une seconde fois avec l'hétérogénéité des deux séries totémiques parallèles, Haudricourt cherche hardiment quelque chose de tangible qui passe d'un côté à l'autre de la frontière classique : non plus que l'appropriation de la nature fonctionne par rapport aux autres dimensions du social comme lieu où elles seraient pour ainsi dire préformées, mais les activités liées à la nature sont conçues comme porteuses de qualités, voire de valeurs, susceptibles d'être investies dans d'autres registres de l'expérience. Or c'est ce type de réflexion qui permet de mieux comprendre certaines singularités des travaux par lesquels une véritable anthropologie de la nature prend forme, et avec elle de nouvelles ressources pour une philosophie sociale de la nature.

C'est par exemple ce qui s'esquisse dans le travail réalisé par Michel Panoff chez les Maenge de Nouvelle-Bretagne, une société dont la vie économique repose essentiellement sur l'horticulture, comme c'est souvent le cas en Mélanésie. Il pointe d'emblée les difficultés soulevées par la rigidité des catégories d'analyse de l'économique classique, pour favoriser une approche plus foncièrement empirique[531]. Dans cette perspective, les savoirs faire qui président à l'art des jardins ne peuvent être ramenés au simple critère de l'efficacité technique productive : ils sont indissociablement liés à une esthétique, qui fait du jardin une

[531] L'anthropologie économique, lit-on « serait probablement plus avancée si […] elle répugnait moins à examiner et à décrire avec humilité la réalité indigène d'une société particulière », au lieu de se fier aux « catégories héritées du XIXe siècle, telles que "surplus", "rareté", "accumulation" ou "valeur" ». « Energie et vertu : les travail et ses représentations en Nouvelle-Bretagne », *L'Homme*, vol. XVII, n°2-3, 1977, p. 7.

« œuvre d'art », mais aussi à un ensemble de valeurs que l'on peut dire éthiques. Le bon arrangement, la bonne odeur, mais aussi la prévoyance requise pour son soin, font du jardin un objet total, qui entretient avec d'autres sphères de la vie sociale de nombreuses correspondances, notamment avec la vie religieuse, elle aussi articulée autour de certaines valeurs olfactives. Le jardin est ainsi pris dans un « complexus » qualitatif, où il est difficile d'identifier clairement ce qui correspondrait pour nous à l'idée de travail[532]. L'auteur généralise ensuite ces réflexions pour montrer que, en « mettant à contribution les techniques les plus utilitaires et le symbolisme le plus subtil »[533], la forme spécifique des activités de subsistance contraint l'analyse à abandonner certaines de ses catégories les plus ancrées :

> Il s'ensuit qu'il est impossible de décrire l'horticulture selon les Maenge comme une activité permettant à l'homme de faire surgir (*pro-ducere*) de la richesse par son travail, ou de dire que les efforts déployés dans un jardin sont conçus comme une conquête de la nature ou une lutte pour son asservissement, ainsi que le voudraient nos propres habitudes intellectuelles. Ce qui ressort, bien au contraire, de ce tableau, c'est l'idée d'une relation contractuelle entre plusieurs partenaires dont aucun ne doit se retrouver ou plus riche ou plus pauvre, et c'est pourquoi la réussite d'un jardin est une affaire tant morale que technique ou économique.[534]

On voit bien à travers ce passage qu'une réflexion comme celle de Godelier devait encore considérer les notions de travail, et peut-être plus encore de « production », comme allant de soi, au risque de faire intervenir dans l'analyse des concepts étrangers aux analysés. L'argument ressemble à celui que l'on pouvait déjà mobiliser contre Lévi-Strauss en suivant les indications fournies dans ce sens par P. Descola[535]. Transposé ici, il a pour conséquence de radicaliser l'effet de relativisation de Marx initié par Godelier : conformément aux intuitions de l'auteur du *Capital*, il s'agit bien de saisir la singularité du processus d'autonomisation de l'économie qui s'est produit en occident, mais ce processus est ici mis en relief à travers une mise à distance des concepts centraux de cette autonomisation, que sont ceux de travail et de production. L'idéologie de la réciprocité dont témoigne le passage cité, et qui est si prégnante dans les sociétés d'horticulteurs de Mélanésie[536] comme d'Amazonie, nous renvoie une fois de plus à la question maussienne du

---

[532] Sur les jardins et la « bonne odeur », voir *ibid*., p. 9-10.
[533] *Ibid*., p. 11.
[534] *Ibid*., p. 12. Voir plus loin, p. 17 : « En aucune circonstance les activités productives ne sont vécues, et encore moins conçues, comme une lutte des hommes contre la nature en vue de la transformer, mais comme un rapport contractuel qui englobe aussi les morts et plusieurs personnages mythiques. »
[535] « Les deux natures de Claude Lévi-Strauss », *op. cit*.
[536] Le fait que la réflexion de Mauss, puis celle d'Haudricourt, et enfin de Godelier comme de Panoff, s'appuie prioritairement sur des données ethnographiques mélanésiennes n'est absolument pas un effet du hasard. Les chemins théoriques de l'anthropologie sont bien souvent parallèles à ses chemins géographiques, comme en

don, à partir de laquelle se pense constamment le débordement du domaine de l'économie par celui de l'échange, échange de biens, de substances, de qualités abstraites, d'esprits. L'article de M. Panoff se poursuit sous la forme d'une analyse sémantique des verbes par lesquels s'expriment, dans la langue locale, les activités de subsistance ainsi repensées. Les quatre termes identifiés par l'analyse – *lege*, *kuma*, *vai*, et *rave* – renvoient respectivement à l'équilibre énergétique général en jeu dans l'horticulture, à la dépense d'énergie, aux façons d'agir, et à l'idée de prélèvement dans le milieu[537]. Pour rendre compte du fait que ce faisceau de termes n'ait « pas fusionné en un concept unique de travail », l'auteur avance l'idée, tout à fait séduisante, qu'en l'absence d'une division avancée du travail, dans un contexte où production et consommation ne sont jamais réellement séparés, la formation d'un concept susceptible d'abstraire ces diverses activités pour les rendre commensurables était au fond inutile. De la même manière que la monnaie – elle aussi absente dans les sociétés traditionnelles de Mélanésie, l'idée de travail serait ainsi un commun dénominateur à des opérations qualitativement hétérogènes. En son absence, c'est bien plutôt l'affinité de ces opérations avec les registres non productifs de la vie sociale – registres éthique, religieux, etc. – qui peut ressortir, comme si l'axe des identifications basculait, pour associer non plus les activités productives entre elles, mais leur rapport à ce qui dans la vie sociale ne relève pas de ce qu'on appelle ici « travail ». C'est ce basculement, dont Haudricourt nous donnait une formulation stimulante mais inachevée, qui prend forme ici.

b) Une nature familière

Le travail mené par Philippe Descola chez les Achuar de haute Amazonie peut être abordé dans la continuité de ces réflexions, qu'elles poussent sans doute à un niveau d'élaboration plus avancé. L'ouvrage où sont développées ces réflexions, *La nature domestique*[538], donne à première vue des signes d'obédience à la perspective tracée par Godelier : le sous-titre de la thèse dont il est issu est « usages et représentations de la biosphère », et celui de l'ouvrage, « symbolisme et praxis », qui le traduit dans l'idiome structuraliste et marxiste. Prolongeant en quelque sorte la controverse qui s'était élevée entre Lévi-Strauss et Marvin Harris, P. Descola réinvestit le profit théorique de l'école

témoigne également, et peut-être plus encore, la présence de l'ethnologie amazoniste dans la constitution de l'anthropologie de la nature. Nous reviendrons sur ce rapport entre aires géographiques et dispositifs théoriques dans le chapitre 5.

[537] *Ibid*., p. 12-16, et notamment le schéma, p. 16.

[538] P. Descola, *La nature domestique, Symbolisme et praxis chez les Achuar*, Paris, Editions de la MSH, 1986.

française d'anthropologie dans une critique de l'écologie culturelle telle qu'elle est alors pratiquée aux Etats-Unis[539] ; et c'est à partir de cette orientation critique que l'on comprend la nature exacte de sa contribution aux questions ici discutées. Par un de ses aspects, ce travail représente donc un développement du geste antifonctionnaliste qui anime déjà Vidal de la Blache, et que répète en partie Lévi-Strauss dans « Structuralisme et écologie ». Il confirme ainsi un axe fort de l'identité théorique des sciences humaines françaises, mais tout en lui donnant une portée nouvelle.

En effet, l'appropriation des savoirs ethnobotaniques et ethnozoologiques – ou ce qu'on appelle plus largement les ethnosciences – par l'écologie culturelle à partir des années 1960 a pour intention principale l'absorption de la dimension symbolique et intellectuelle des cultures dans un dynamisme adaptatif général, orienté vers l'usage optimisé des ressources naturelles disponibles. Cette perspective serait en outre la seule à pouvoir faire l'objet d'une démarche véritablement scientifique. De ce fait, l'attention de P. Descola se tourne elle aussi vers ce que l'on peut appeler les savoirs écologiques, pour les concevoir cette fois dans leur consistance proprement symbolique – c'est-à-dire au-delà de leur simple dimension « encyclopédique » de répertoire classificatoire capable d'orienter les savoir faire – et c'est par ce biais qu'un certain retour à Lévi-Strauss s'opère. On peut en effet présenter l'ambition théorique de *La nature domestique* comme un effort réalisé pour généraliser la critique de l'économisme marxiste telle qu'elle est proposée par Godelier, et pour donner à cette critique une nouvelle base, dont l'opérateur central est la connaissance. Ainsi, au lieu de chercher dans quelle matrice institutionnelle particulière viendraient s'enchâsser les activités économiques, l'ouvrage cherche à montrer que c'est la vie intellectuelle elle-même, et dans toute son ampleur, qui configure et donne son impulsion aux activités productives ; c'est là que s'enracine le processus d'appropriation de la nature dans son style singulier. On ne s'intéresse donc pas ici seulement à la nature aménagée et transformée par le travail, mais à une nature connue, parcourue, apprivoisée et deçà même de sa transformation pratique. Si la distinction entre institution et fonction suggérait que la fonction économique demeure quoi qu'il en soit par ailleurs le fil conducteur de l'analyse des faits sociaux, on se trouve ici face à une démarche qui fait de cette fonction même un système enchâssé dans d'autres structures garantissant l'accès collectif à la nature, et cela de manière fondamentale. C'est donc l'héritage de Lévi-Strauss, celui de *La pensée sauvage*, qui se trouve réactivé à travers cette mise au premier plan des savoirs, de la science, mais un héritage considérablement affecté par l'apport matérialiste : dans cette nouvelle formulation de la dépendance du social à

[539] L'implication de P. Descola dans ces enjeux se traduit par exemple dans les notices « Ecologie culturelle », et « J. Steward », dans le *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, P. Bonte et M. Izard (dir.), Paris, PUF, 1991.

l'égard de la nature, les idées ne font jamais système seulement entre elles – comme c'est inévitablement le cas chez Lévi-Strauss – mais toujours dans leur rapport aux formes d'insertion collective dans le milieu[540]. L'intuition d'Haudricourt, elle, est également présente, puisque, comme on va le voir, les ressources pratiques et morales sur lesquelles repose la formation de l'expérience collective sont conçues dans ce qu'elles ont de transversal.

L'écologie culturelle constitue pour la démarche de P. Descola un aiguillon qui, en mettant en danger l'idée même d'une dimension signifiante, symbolique, des processus de socialisation de la nature, demande en retour une réélaboration de ses attendus fondamentaux. On rappellera, pour saisir l'enjeu du rapport entre écologie et symbolisme tel qu'il est relancé ici, la distinction que propose Roy Rappaport dans la conclusion de son ouvrage *Pigs for the ancestors*[541] entre un niveau dit *operational* et un autre, dit *cognized*, du système culturel et rituel (nous laissons en anglais des termes difficiles à traduire, quoique transparents). D'un côté, il s'agit du système en tant qu'il réalise sa fonction écologique fondamentale, qui est le maintien de relations homéostatiques durables entre le groupe social et son milieu ; de l'autre, il s'agit des représentations individuelles et collectives suscitées par ces mécanismes d'ajustement. Pour Rappaport, et c'est là ce qui le distingue au sein de la tradition fonctionnaliste à ce moment de son histoire, l'analyse scientifique des déterminations environnementales de la culture doit également rendre compte du système *cognized*, que le fonctionnalisme laisse traditionnellement de côté ; et à ces fins, le principe de méthode fondamental à respecter veut que ce soit toujours le système opératoire qui impose ses limites aux représentations qu'il sécrète. Les conceptions religieuses se déploient donc à l'intérieur d'un cadre qui fixe ses possibilités et impossibilités inconscientes, et qu'elles ne font qu'exploiter pour s'exprimer dans un second temps sous une forme propre. Il s'agit là au fond d'un des premiers projets d'explication fonctionnelle des représentations individuelles et collectives, projet qui a depuis été prolongé de bien des

[540] Voici comment l'auteur rend compte de sa filiation intellectuelle : « Lévi-Strauss et Godelier m'enseignaient à voir que la compréhension des logiques sociales passait nécessairement par l'étude des modes matériels et intellectuels de socialisation de la nature. Au même titre que l'échange ou le rituel, l'écologie d'une société apparaissait alors comme un fait social total, synthétisant des éléments techniques, économiques et religieux , selon un mode de combinaison dont le structure profonde était isomorphe aux autres structures élargissant la vie sociale. » *La nature domestique*, p. 4. On peut dire qu'il accorde beaucoup à ses devanciers, puisque précisément, l'idée selon laquelle l'écologie est un fait social reste à démontrer, y compris après Lévi-Strauss et Godelier.

[541] R. Rappaport, *Pigs for the ancestors. Ritual in the ecology of a New Guinea people*, New Haven, Yale University Press, 1967. Cet ouvrage est l'un de ceux qui poussent la logique néofonctionnaliste à son plus grand raffinement, et à l'époque, à sa plus grande sophistication technique. Il consiste de manière générale à montrer la fonction homéostatique du système rituel tsembaga, et notamment du sacrifice des porcs domestiques. On lit par exemple, p. 4 : « Le rituel sera conçu comme un mécanisme, ou un ensemble de mécanismes, qui régule certaines des relations entre les Tsembaga et les composants de leur environnement. »

façons[542]. Evidemment, cet ordre analytique suppose en quelque sorte un effet de cliquet entre écologie et religion : les représentations religieuses ne peuvent pas en retour avoir de pouvoir formateur sur les contraintes matérielles dont elles sont l'épiphénomène ; elles relèvent d'une réalité adaptative de second ordre, qui n'impose pas d'effet de feedback positif ou négatif à son substrat fonctionnel. En outre, une des conséquences de cette démarche est de tenir à distance un ordre de savoirs investi d'une valeur fonctionnelle et adaptative, et un autre ordre de savoirs, ou plus largement de représentations, qui, parce qu'il en est exclu, est ramené à un statut épiphénoménal.

Dans son analyse, P. Descola ne mobilise pas directement cette distinction, mais elle nous permet toutefois d'éclairer la critique des ethnosciences qu'il propose. Elle se décline en effet en deux aspects, tous deux impliqués dans la mise en place théorique proposée par Rappaport. Le premier consiste à refuser, comme Lévi-Strauss avant lui, la valeur prioritairement utilitaire reconnue aux savoirs naturalistes, et avec elle le partage entre savoirs utiles et savoirs inutiles, ou « décoratifs ». Cela signifie alors que ces connaissances ne peuvent être conçues comme un système auxiliaire des mécanismes de subsistance sans que quelque chose de leur consistance propre soit perdu. Le second aspect, qui en découle, est une objection formulée contre l'idée selon laquelle ces savoirs seraient organisés sous la forme d'un système catégoriel logiquement stable, voire « complet », c'est-à-dire obéissant à une structure logique réputée universelle[543]. *La nature domestique* montre en effet que « certains trous apparaissent dans le maillage terminologique que les Achuar ont élaboré pour ordonner la flore de leur habitat »[544], et mieux encore, signale certaines « anomalies », telle la catégorie zoologique *tsere*, qui peut dénoter en même temps l'araignée et le singe-capucin, et ce sur la base de certaines homologies comportementales susceptibles de dépasser le cloisonnement spécifique apparent[545]. D'autre part, il semble impossible de distinguer clairement la forme proprement taxinomique des savoirs des connaissances plus largement éthologiques, relatives aux mœurs et à l'habitat de la faune, ainsi que des techniques de connaissance plus singulières comme la capacité à reproduire les cris des animaux. Et si les savoirs locaux se conforment si mal à la forme logique des

[542] Voir par exemple J. H. Barkow, L. Cosmides, J. Tooby, *The adapted mind : evolutionary psychology and the generation of culture*, New York, Oxford University Press, 1992.
[543] Sur cette idée, voir B. Belin, D. Breedlove, P. Raven : « General principles of classification and nomenclature in folk biology », *American Anthropologist*, vol. 75, n°1, p. 214-242. Les auteurs cherchent à montrer que l'ensemble des classifications biologiques populaires (*folkbiology*) se ramènent à une structure logique universelle, articulée autour de cinq niveaux hiérarchiques que sont : *unique beginner*, *life form*, *generic*, *specific*, et *varietal*.
[544] *La nature domestique*, p. 105.
[545] *Ibid*., p. 111-112. Il est intéressant de voir que les Achuar prennent au sérieux dans leur langage taxinomique un type d'assimilation que nos propres systèmes classificatoires pratiquent sur le mode de la métaphore, comme c'est le cas quand on parle de « singe-araignée », ou de « poisson-chat ».

classifications conçue comme nomenclature, c'est parce que les ethnosciences ont le plus souvent cherché à appliquer à ces contextes culturels la forme objectivante, propositionnelle et essentiellement hiérarchique, que la science naturelle a pris en occident depuis la Grèce ancienne, et qui s'est épanouie avec Linné[546]. La contribution majeure de *La nature domestique* consiste alors à montrer que, derrière une certaine dimension encyclopédique inévitable, les représentations de la nature prennent une forme beaucoup plus riche, qu'il définit comme un « ordre anthropocentrique » : s'il n'est pas possible d'identifier de registre stable de savoirs objectivés, c'est parce que la connaissance de la nature s'exprime sans cesse à travers un réseau d'identifications entre processus sociaux et processus naturels, ou plutôt, de manière tout à fait étrangère à cette opposition[547]. La question de la « forme des savoirs », que les ethnosciences tentaient d'autonomiser, se trouve donc indissociablement liée aux processus plus larges par lesquels le social se conçoit lui-même, dans son identité et dans son origine.

L'intuition d'Haudricourt au sujet des correspondances qualitatives entre l'administration des hommes et l'administration de la nature trouve alors un appui ethnographique décisif, puisque le rapport que les Achuar entretiennent avec leur environnement naturel apparaît sous la plume de P. Descola comme traversé par un langage social :

> La surnature n'existe pas pour les Achuar comme un niveau de réalité distinct de celui de la nature, car tous les êtres de la nature possèdent quelques attributs de l'humanité, et les lois qui les régissent sont à peu près identiques à celles de la société civile. Les hommes et la plupart des plantes, des animaux et des météores sont des personnes (*aents*) dotées d'une âme (*wakan*) et d'une vie autonome. On comprendra mieux dès lors l'absence de catégories supra-génériques nommées permettant de désigner l'ensemble formé par les plantes ou l'ensemble formé par les animaux, puisque le peuple des êtres de la nature forme conceptuellement un tout dont les parties sont homologues par leurs propriétés.[548]

Nous avons vu, de Durkheim et Mauss à Lévi-Strauss, combien la question des classifications est cruciale pour notre problème. Or ici, on en revient à la racine du problème en demandant implicitement : Qu'est-ce que classer ? La réponse suggérée par le passage cité nous oriente vers l'idée que les continuités et discontinuités taxinomiques ne peuvent se comprendre qu'au sein d'une image du monde plus générale, telle par exemple qu'elle s'exprime dans le mythe. De la même manière – mais en relation d'inversion – que les

---

[546] *Ibid*., p. 119.
[547] P. Descola définit cet anthropocentrisme en montrant que « le référentiel commun à tous les êtres de la nature n'est pas l'homme comme espèce, mais l'humanité en tant que condition », *ibid*., p. 120.
[548] *Ibid*., p. 119-120.

savoirs développés par l'histoire naturelle du XVII^{e} siècle s'inscrivent dans une construction plus large du naturel comme domaine d'objectivité et d'extériorité, les savoirs locaux dont il est question ici participent d'une structuration de l'expérience dont tous les membres sont solidaires : « L'anthropomorphisation des plantes et des animaux devient alors tout autant la manifestation d'un pensée mythique qu'un code métaphorique servant à traduire une forme de "savoir populaire" »[549]. En d'autres termes, il n'est pas possible d'identifier un ordre de savoirs qui ne fonctionnerait que comme système d'informations accumulées à propos de l'espace naturel : les savoirs empiriques participent à la constitution d'une cosmologie, c'est-à-dire d'un référentiel au sein duquel la société elle-même trouve sa place, et ils s'expriment immédiatement sous la forme de savoirs faire investis dans les activités à travers lesquelles se joue la reproduction matérielle et symbolique du social.

Parmi les expressions de cette pensée anthropomorphique, les idées relatives à la chasse sont certainement les meilleures illustrations. À l'instar de ce qui se passe dans la plupart des sociétés amazoniennes, les pratiques cynégétiques sont soumises à un ensemble de règles, dont certaines sont quantitatives – limitation des prélèvements – et d'autres qualitatives[550]. Ces dernières, qui prennent la forme de prescriptions, et qui sont liées à un ensemble de récits mythiques, reposent sur l'identification de la proie, et notamment des espèces paradigmatiques que sont en l'occurrence le singe laineux et le toucan, à des beaux-frères[551]. Ainsi, au delà des relations de parenté qui sont réputées structurer la coexistence des membres d'une même espèce, il existe une parenté interspécifique, dont le langage sert de support à la représentation de la prédation. C'est ce qui dans *La nature domestique* est nommé la « nature affinale », puisque ces relations de parenté prennent la forme de l'alliance – contrairement à ce qui se produit dans les jardins entre les femmes et les plantes cultivées, où la parenté est cette fois pensée comme consanguinité :

> Le rapport établi avec les êtres de la nature est bien différent dans ces deux sphères de la pratique : la femme entretient ses enfants végétaux dans l'illusion de la consanguinité, alors que l'homme mène auprès de ses beaux-frères animaux une entreprise permanente de séduction affinale.[552]

---

[549] *Ibid*., p. 125.
[550] *Ibid*., p. 318.
[551] Voir *ibid*., p. 321, la retranscription de l'*anent* de chasse.
[552] *Ibid*., p. 322. Voir encore, p. 402 : « La socialisation symbolique de la nature va bien au-delà de sa domestication imaginaire, puisque chacun des procès d'exploitation du milieu est conçu par les Achuar comme un mode différent de comportement social. Ainsi, la distinction entre la chasse et le jardinage s'alimente d'une opposition entre deux types de sociabilité : le maternage consanguin exercé par les femmes sur les plantes cultivées et la séduction affinale du gibier à laquelle s'emploient les hommes. Or, ces deux formes de traitement d'autrui ne sont passignées par hasard à ceux et à celles qui les pratiquent. Les Achuar ont en effet poussé très

À ce parallélisme s'ajoute, comme en miroir, l'imprégnation des relations d'alliance par une tonalité nettement conflictuelle, ou plutôt prédatrice[553]. Ces institutions fondamentales de la vie amazonienne que sont la guerre, la chasse, et la parenté, sont donc entremêlées dans un réseau de correspondances qualitatives qui entraine avec lui une orientation générale des relations collectives à l'environnement naturel. À partir de cette description du référentiel cosmologique et mythologique achuar, l'auteur peut prolonger sa critique épistémologique de l'écologie culturelle sous la forme d'une critique empirique. En d'autres termes, il peut donner du mode de développement de cette société une image diamétralement opposée à l'idée d'une sous exploitation des capacités de charge du milieu, et donc, malgré toutes les précautions prises par les tenants de l'écologie culturelle, d'une forme de sous développement :

> Si, malgré tous les atouts dont ils disposaient, les Achuar riverains n'ont pas fait le choix du développement de leur base matérielle, c'est donc peut-être parce que le schème symbolique qui organise leur usage de la nature n'était pas suffisamment flexible pour pouvoir absorber la réorientation des rapports sociaux que ce choix aurait engendrée. L'homéostasie des « sociétés froides » de l'Amazonie résulterait alors moins du refus implicite de l'aliénation politique dont Clastres créditait « les sauvages » que de l'effet d'inertie d'un système de pensée qui ne peut se représenter le procès de socialisation de la nature qu'à travers les catégories normant le fonctionnement de la société réelle.[554]

L'enracinement symbolique des processus d'appropriation et de transformation de la nature permet ainsi de contourner toute caractérisation négative de l'inscription historique des sociétés comme celle des Achuar : qu'on la considère avec bienveillance, comme c'est le cas de Clastres, ou non, l'idée d'un manque à être – politique ou économique – des sociétés traditionnelles repose sur l'oubli de ce qu'il peut y avoir de positif dans leur rapport au monde et à elles-mêmes. La solidarité entre interactions sociales et interactions écologiques possède en effet sa propre consistance, dont une certaine homéostasie, ou une

---

loin la propriété de tout système de parenté dravidien de dichotomiser l'univers social en alliés et consanguins, dans la mesure où ils s'efforcent de faire jouer à cet axe classificatoire la fonction annexe d'un opérateur de différenciation entre les comportements masculins et les comportements féminins. » Impossible de ne pas voir ici une profession de foi durkheimienne de l'auteur : c'est bien l'organisation social qui fonctionne comme schème pour penser la nature, même si, dans ce cas, ce schématisme prend une dimension qualitative, et s'applique à des registres de l'expérience auxquels Durkheim et Mauss n'avaient pas songé – à savoir les rapports de genre.

[553] Sur l'idée selon laquelle « l'ennemi se présente toujours comme un affin », et sur le prolongement de la guerre par le rituel des *tsantsa*, c'est-à-dire de la chasse aux têtes, voir *Les lances du crépuscule*, Paris, Plon, 1993, chapitre XVII, « L'art d'accommoder les ennemis », et notamment p. 306-307. Sur les conceptions sous jacentes de la personne, des relations qui la constituent, et de son rapport au corps, voir A. C. Taylor, « The soul's body and its states : An amazonian perspective on the nature of being human », *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 2, n°2, 1996.

[554] *La nature domestique*, p. 405. Une fois de plus, ce passage possède une résonnance durkheimienne : d'un côté, les classifications totémiques bloquent la critique scientifique, parce que connaissance et société doivent rester ajustés ; de l'autre, les schèmes symboliques bloquent le développement technique pour les mêmes raisons.

certaine anhistoricité, n'est qu'un effet survenant. Il est à cet égard tout à fait remarquable que, dans les dernières pages de *La nature domestique*, une conception véritablement positive d'une forme sociale adossée à la nature – et donc une société animiste, comme ne le dit pas encore Descola – nous soit proposée.

Derrière l'apparence classique d'une monographie d'ethnologie technique et économique, cet ouvrage introduit une piste analytique et interprétative nouvelle à partir d'un problème constitutif de la science des sociétés. En effet, on peut lire *La nature domestique* comme une tentative de réaliser l'articulation de l'humain et du non-humain, d'un côté, et du matériel et du symbolique, de l'autre, sans recourir à des solutions de continuité artificiellement introduites. Les discussions qui portaient alors sur la nature des déterminations qui règnent sur le déploiement des formes sociales, ainsi que sur les conditions du processus de socialisation de la nature, sont rassemblées dans une formulation commune, exprimée par la notion d' « écologie symbolique ». Au regard de la tradition dont nous avons tenté de dégager les grands traits conceptuels, l'idée force est de concevoir le dispositif symbolique de représentation du monde naturel comme ce à travers quoi la prise en charge matérielle de cette même nature se joue, ce qui était apparu comme une impossibilité majeure du dispositif structural dans sa formulation initiale. Idée apparemment simple, mais qui suppose pour être exprimée un ensemble de ruptures qui elles, le sont beaucoup moins. Sur un plan technique, d'abord, il faut pouvoir décrire en même temps le détail quantitatif des activités de subsistance, y compris dans leurs divisions internes – notamment la division sexuelle du travail – et les formes qualitatives du langage, du mythe, de la parenté, à travers lesquelles s'exprime l'armature intellectuelle de la socialisation de la nature[555]. Sur un plan épistémologique, ensuite, il faut faire sauter le verrou qui clôturait traditionnellement l'analyse des déterminations en jeu dans la production du social – idéelles ou matérielles – même si on a vu tout au long de ce chapitre qu'une voie moyenne est en cours de constitution depuis les premiers moments des sciences humaines. Il faut ensuite se dégager de l'idée, extrêmement puissante chez Durkheim et Lévi-Strauss, selon laquelle le social est, en dépit de tout ce qui semble aller en sens inverse, un système trouvant en lui-même le dynamisme de sa propre constitution, ainsi que les tensions qu'il a à résoudre. C'est seulement à partir de ces nouveaux savoirs et de ces nouveaux principes que la redéfinition du symbolique comme mode d'inscription du social dans son milieu devient possible, c'est-à-dire, tout simplement, une définition symétriquement opposée à

[555] C'est précisément cette approche synthétique des modes de relation au monde que Durkheim et Mauss projetaient et en même temps considéraient comme hors de leur portée en 1903. Voir le passage déjà cité, « Représentations religieuses d'êtres et de phénomènes naturels (l'âme, la vie, la maladie, le temps, l'espace, etc.) », in Mauss, *Œuvres*, t. 2, Paris, Minuit, 1969, p. 90.

celle qui prévaut dans la tradition. Il faudrait pour être totalement juste signaler d'autres tentatives à peu près contemporaines, et convergeant avec cette conception du symbolisme comme dispositif écologique[556]. Toutefois, l'intérêt privilégié que l'on porte au travail de P. Descola tient aux relations tout à fait singulières qu'il entretient avec la trajectoire scientifique de l'anthropologie – de l'anthropologie française, mais pas seulement. En effet, comme on l'a vu, *La nature domestique* apparaît dans le paysage intellectuel des sciences sociales comme le maillon d'un longue chaine de controverses théoriques à la croisée de la tradition durkheimienne d'analyse du social et de la tradition géographique et matérialiste d'analyse des projections du social dans la nature. D'un autre point de vue, qui fournit cette fois son thème au chapitre qui va suivre, ces travaux ont également joué un rôle catalyseur pour l'émergence d'une véritable science sociale de la nature, c'est-à-dire d'une entreprise collective au sein de laquelle certains des enjeux fondamentaux de la discipline ont trouvé à la fois une issue conceptuelle, et l'occasion d'une mise en résonnance avec toute une série de questions plus largement philosophiques.

* * *

En suivant le fil conducteur de notre analyse, il est apparu que la séquence historique que l'on associe le plus souvent au structuralisme trouve en réalité son unité au delà de la figure de Lévi-Strauss et de sa théorie des associations symboliques. Si elle est bien un repère incontournable pour éclairer l'activité intellectuelle humaine livrée à ses propres ressources – c'est-à-dire en l'absence de techniques cognitives telles que l'écriture, les instruments d'observation, l'expérimentation, etc. – ce pas en avant conceptuel n'a de sens que du point de vue des autres domaines de la science sociale qu'elle permet de réorganiser. Car ce que la « logique concrète » a précisément de « concret », elle le doit à l'influence qu'exercent sur son déploiement ses conditions d'exercice : un système technique, un état de la division du travail, c'est-à-dire un mode d'inscription dans la nature qui possède d'emblée une dimension matérielle. Autrement dit, l'anthropologie structurale apparaît comme une entreprise pour laquelle les rapports collectifs à la nature ne peuvent

[556] Parmi elles, et non des moindres, on citera celle de G. Reichel-Dolmatoff, « Cosmology as ecological analysis : a view from the rain forest », *Man*, vol. 11, n°3, sept. 1976, p. 307-318. Cet article rend compte de la façon dont le système mythologique et chamanique des Indiens Tukano de Colombie remplit un rôle écologique majeur, en fournissant un appui symbolique à des procédures de régulation des activités de prédation, et en imposant une idéologie de la réciprocité. Il s'agit donc bien d'accorder au symbolisme une certaine « prise » sur les formes concrètes d'appropriation de la nature, mais aux yeux de Reichel-Dolmatoff, le mythe apparait quasiment comme une théorie locale des échanges énergétiques entre le social et son environnement s'accompagnant de mesures pratiques, plus que comme le choix d'une trajectoire historique distinctive. P. Descola n'identifie de son côté jamais le symbolisme écologique avec une « théorie », explicite ou implicite, puisque précisément, la « nature » n'est jamais constituée en objet d'analyse autonome.

pas être idéalement clivés selon le partage du symbolique et du matériel, de la connaissance et de la pratique : le renvoi mutuel qui organise les rapports entre ces deux ordres, et que l'on a cherché à analyser ici, contraint finalement à les saisir d'un seul tenant, comme les expressions d'une nécessité qui se donne toujours de manière unitaire. Dans ces conditions, la question de la nature apparaît moins comme le *télos* imaginaire de la rationalité anthropologique que son moteur initial, à partir duquel prennent forme ses enjeux et ses obstacles principaux.

Troisième partie

La pensée écologique à la lumière de l'anthropologie

Le naturalisme et ses transformations

Introduction

Notre démarche a jusqu'à présent été ajustée au type d'objet qu'elle se donnait, en l'occurrence des savoirs que la distance historique permet de considérer comme constitués, c'est-à-dire en un sens clos. L'analyse historico-critique de ces savoirs, destinée à dégager à la fois leurs modalités de construction et les tensions théoriques qui les animent, partait du principe que les théories proposées et discutées, c'est-à-dire d'une certaine manière un ensemble de « réponses », apparaissent sur fond de « questions », elles-mêmes pas toujours explicites, mais qui constituent bien le moteur de ces discussions. La restitution de ce système de questions et de réponses est naturellement laissée à l'interprétation, et peut elle-même faire l'objet de débats, mais elle s'appuie sur un répertoire de textes et de contextes qui lui confère une certaine objectivité. Les chapitres qui suivent prennent cette fois pour objet des savoirs en train de se faire, dont la portée, et même parfois le sens, restent en partie à déterminer. L'arrière-plan historique que l'on vient de dégager permet évidemment d'en fixer certains aspects et de se donner une idée des enjeux qu'ils soulèvent, mais cela n'enlève rien au fait que, par leur nature même, ils attendent de nous une forme d'engagement tout à fait spécifique, liée au fait que l'on ne puisse totalement les considérer sur le mode de la distance objectivante. Aussi n'est-il pas question ici d'esquisser un panorama de l'actualité anthropologique, mais plutôt de situer, d'accompagner, et de prolonger un ensemble de contributions théoriques susceptibles de fournir à la pensée philosophique des repères qu'elle ne trouve pas « en elle-même ». Il s'agit donc simplement de mettre la philosophie à l'école de l'anthropologie, c'est-à-dire de suggérer que son potentiel analytique et critique peut s'inspirer d'une discipline qui, tout en reposant sur des modalités d'enquête différentes des siennes, apparaît comme un répertoire non seulement de données, ou de « faits », mais aussi et surtout, de problèmes.

L'exploration de ces perspectives s'organise en deux temps : le premier est une analyse des enjeux actuels liés à ce que l'on a pris l'habitude d'appeler l'anthropologie de la nature[557], et le second une mise à l'épreuve des interrogations philosophiques qui aujourd'hui occupent le même terrain problématique à partir de ces enjeux. Un des points centraux du premier moment consiste à ne pas s'en tenir à la réception dominante de ces travaux, qui y voit essentiellement une remise en cause de l'universalité classiquement reconnue au couple du naturel et du social. Il est tout à fait clair que cette idée est présente

[557] Il faut également remarquer que cette analyse doit dépasser le cadre national de l'anthropologie française, auquel nous nous sommes pour l'instant tenus.

dans les réflexions anthropologiques, mais elle n'en est ni le dernier mot, ni le moteur principal : les travaux dont il va être question ne s'alignent généralement pas sur une position sceptique à l'égard de l'un ou l'autre de ces deux termes, puisqu'ils supposent de prendre au sérieux, si l'on peut dire, à la fois l'idée d'une référence collective à l'extériorité non-humaine (non réductible à une construction), et celle d'une détermination des rapports sociaux (non réductibles à une émergence naturelle) par le bais de cette référence. Le relativisme affiché à l'égard du couple nature/culture n'est donc qu'un premier pas dans cette démarche, qui vise une reconfiguration globale de la raison anthropologique. Et c'est pour cette raison que le prolongement philosophique que l'on cherche ici à esquisser ne se ramène pas à un examen épistémologique, qui verrait dans l'anthropologie de la nature le canon d'une pensée à venir, c'est-à-dire un simple répertoire de catégories plus pertinentes que celles que la tradition nous aurait légué. En partant de l'idée que l'anthropologie permet de décrire les relations qui se nouent être les différents êtres qui composent un même monde, et en se souvenant que la philosophie s'est également parfois donné un projet similaire, c'est donc plutôt vers une philosophie sociale de la nature que notre attention va se porter.

Chapitre 5.

La redécouverte de l'anthropologie de la nature

Reconfigurations théoriques en anthropologie

Introduction

Une des caractéristiques frappantes des travaux actuels menés en anthropologie est la relative continuité intellectuelle qu'ils entretiennent avec de nombreuses interrogations classiques que nous avons tenté de retracer jusque ici. Pour autant qu'elles mettent en question les relations générales entre groupes humains et milieux naturels, les notions d'animisme et de totémisme, pour ne citer que les plus saillantes, échappent ainsi en partie au cadre historique dans lequel elles ont été élaborées[558], pour continuer à structurer de manière implicite ou explicite la raison anthropologique sous sa forme présente. En effet, une bonne partie des repères notionnels sur lesquels reposait l'enquête anthropologique au début du XX^{e} siècle se sont obscurcis, puis effacés ; à ce titre, si la religion, ou le sacré, reste un thème essentiel pour les sciences sociales, elle semble avoir perdu sa position de centre de gravité de la raison sociologique qu'elle avait chez le second Durkheim. Mais dans un champ intellectuel qui a connu d'importantes modifications de paradigme[559], où les savoirs ne sont plus produits et organisés autour des mêmes référents, les interrogations soulevées au sujet du rapport collectif à la nature suggèrent toutefois une familiarité, et peut-être assument un héritage, vis-à-vis de ces états apparemment révolus du savoir anthropologique. C'est pour cette raison que l'on parle d'une « redécouverte » de l'anthropologie de la nature, plutôt que de son invention pure et simple : au delà des stratégies intellectuelles tout à fait novatrices qui ont été mises en place ces dernières décennies, il y a aussi le prolongement et le développement d'un ensemble d'interrogations qui correspondent à l'origine et à l'identité même de l'anthropologie comme mode de connaissance.

La question de l'attribution de propriétés mentales à des entités non-humaines conserve par exemple un rôle clé, puisqu'elle permet d'interroger dans le même mouvement de pensée un mode de fonctionnement de l'esprit, un ensemble de phénomènes pratiques,

---

[558] Une des conséquence de cette idée est que le « problème du totémisme », par exemple, n'a pas véritablement disparu, contrairement à ce que d'autres perspectives sur l'histoire des idées anthropologiques peuvent supposer. Voir sur ce sujet F. Rosa, *L'âge d'or du totémisme, Histoire d'un débat anthropologique* (1887-1929), Paris, CNRS/Editions de la MSH, 2003, et R. Alun Jones, *The secret of the totem, Religion and society from McLennan to Freud*. Columbia, 2005, qui en dépit de leurs divergences partagent l'idée selon laquelle le programme de recherches fondé sur l'idée de totémisme est désormais bel et bien clos.

[559] C'est l'occasion de signaler que, dans l'histoire de l'anthropologie telle que nous l'esquissons, aucune rupture de paradigme ne semble véritablement apparaître. L'anthropologie ne semble pas offrir de prise au modèle mis en place par Thomas Kühn, non pas parce qu'elle n'aurait pas encore trouvé son Galilée ou son Einstein, mais parce que, de manière plus profonde, elle construit ses interrogations à travers un lien complexe à sa propre histoire, fait de refus, mais aussi de continuités. C'est ce qui explique que certaines questions fondamentales puissent être identifiées par delà les réponses différentes qui y ont été apportées. Voir T. Kühn, *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1983.

parfois consolidés sous la forme d'institutions, et leur rapport à une modernité supposée étrangère à ces tendances. Le statut du naturel, clivé entre ses dimensions physique et morale, conserve ainsi sa position stratégique dans la constitution du savoir anthropologique. Et c'est ce rôle décisif que nous voudrions à présent identifier à travers la cartographie et l'analyse des remaniements dont il a fait l'objet ces dernières décennies, qui ont vu l'actualisation de la thèse selon laquelle le centre de gravité des faits sociaux se trouve en quelque sorte en dehors du « social » traditionnellement conçu, ou plutôt à sa lisière.

Nous procéderons dans un premier temps à une analyse critique des terrains et des enquêtes que l'on rassemble en général sous l'étiquette de l'anthropologie de la nature, pour dégager ensuite les enjeux théoriques qui lui sont associés, successivement dans le domaine de la conception de l'action et de l'expérience, et à propos du statut théorique que ces recherches se donnent à elles-mêmes par contraste avec la philosophie.

1. Terrains et problèmes de l'anthropologie de la nature

a) Le retour des chasseurs-cueilleurs.

Le développement de l'anthropologie de la nature, entendue comme un réseau d'interrogations nouvelles, correspond sans aucun doute au renouveau des études sur les sociétés de chasseurs-cueilleurs, ou de manière un peu plus large sur les sociétés de chasseurs-horticulteurs[560]. Cette expression charrie derrière elle un ensemble de représentations plus ou moins idéalisées, dans la mesure où elle suggère un parallélisme entre certaines sociétés actuelles et l'image nécessairement floue d'un état premier de l'humanité et de ses formes de subsistance[561]. La terminologie dérive en effet elle-même de la préhistoire, et possède inévitablement une connotation que l'on peut dire « archéologique », comme si le présent de l'humanité donnait encore à voir çà et là quelques vestiges d'un lointain passé étrangement conservé à la faveur de conditions écologiques et économiques particulières. Les formations sociales auxquelles on accole cette étiquette sont immédiatement projetées dans une distance radicale, et placées sous le signe de la négativité. En l'absence de domestication des animaux et des plantes, d'institutions politiques autonomes, ou encore de système technique véritablement développé, les traits de ces sociétés peuvent être dégagés en creux, puisqu'à proprement parler elles semblent ne pas en avoir. Voilà qui suffit quasiment à rejeter ces modes d'existence du côté de la nature, donnant une acception littérale à la vénérable expression de « sociétés de nature ». Et dans le prolongement de cet imaginaire archaïsant, qui fait de la « révolution néolithique »[562] une barrière en deçà de laquelle l'humanité n'est pas encore véritablement elle-même, l'essentiel des travaux initialement consacrés à ces questions mettent l'accent

[560] Au sens strict, les sociétés de chasseurs-cueilleurs ne disposent d'aucune technique de domestication des plantes et des animaux, et en principe pas même de méthodes d'encadrement des mouvements des animaux. L'expression de « chasseurs-horticulteurs » désigne les très nombreuses sociétés, notamment amazoniennes et mélanésiennes, qui ont développé la culture de certaines plantes sans passer à l'élevage animal. Ces dernières sont en quelque sorte en relation inverse par rapport aux sociétés pastorales, qui disposent de l'élevage mais pas de la culture des plantes, et dont il sera également questio plus loin.

[561] Sur ce point, voir les éclairages fournis par A. Testart lors du colloque intitulé « La préhistoire des autres », organisé le 18 janvier 2011 au Musée du Quai Branly. C'est à ses yeux cette équivalence entre les chasseurs-cueilleurs et l'état primitif de toute société qui explique que l'on ait tardé à faire l'archéologie des ces sociétés.

[562] C'est à l'archéologue et préhistorien australien Gordon Childe que l'on doit l'introduction de cette expression qui, même si l'on parle aujourd'hui plutôt de « transition » néolithique, fournit encore un cadre d'analyse valide pour analyser les transformations majeures que connaissent les sociétés humaines à partir de l'adoption de l'agriculture. Voir de G. Childe, *Man makes himself*, Londres, Watts & Co., 1936, chapitre 5, où les bases intellectuelles marxistes de l'auteur sont tout à fait manifestes.

sur la course perpétuelle aux moyens de subsistance à laquelle les chasseurs-cueilleurs seraient réduits, et à laquelle toute leur existence serait au fond ramenée. En effet, en l'absence de systèmes de production et de stockage censés assurer un apport constant en nourriture, l'accès aux ressources alimentaires est soumis aux aléas naturels, et notamment climatiques. C'est alors l'ensemble du système social qui doit être mobilisé par la préoccupation rudimentaire qu'est la satisfaction des besoins immédiats. Ces économies de subsistance, comme on les appelle parfois, correspondent alors au degré zéro de la culture, dans la mesure, du moins, où l'on voit en cette dernière l'actualisation d'une forme de transcendance de la nature en l'homme[563]. Ce que l'on retrouve ici, c'est l'idée déjà évoquée par les théoriciens de la géographie selon laquelle le degré de civilisation, ou d'évolution, d'un groupe social donné est fonction de l'emprise qu'il a sur son milieu et des traces matérielles qu'il laisse de son occupation.

On crédite généralement M. Sahlins d'avoir fourni les armes principales pour une critique de ces vues, et cela est en partie justifié. Mais loin d'opposer un imaginaire à un autre, c'est dans une approche quantitative, et donc scientifique, des activités de subsistance des sociétés de chasseurs-cueilleurs qu'il va chercher ses arguments les plus forts. Plus précisément, c'est le développement d'un grand nombre d'études sur l'écologie et l'économie de ces sociétés qui a joué le rôle incident de catalyseur pour une critique des préjugés primitivistes, préjugés auxquels s'était progressivement adjointe une conception mécaniste des formes de subsistance : en l'absence de processus de transformation directe du donné naturel, l'activité économique des chasseurs-cueilleurs semblait idéalement disponible pour une approche exclusivement écologique, qui ne considère ces pratiques que comme des réponses comportementales à un certain nombre de contraintes naturelles[564]. L'intervention de Sahlins consiste alors dans l'ensemble à exploiter certaines des données produites dans ce contexte théorique pour faire apparaître toute une série de spécificités non réductibles à des réponses fonctionnelles, et qu'il conçoit sous l'étiquette, peut-être trop vague du point de vue qui sera le nôtre, du « culturel »[565].

Le premier aspect de la critique concerne l'image de la précarité des sociétés de chasseurs-cueilleurs. Contrairement à ce que l'on pensait bien souvent, ces sociétés ne

---

[563] On trouvera quelques exemples de cette vision de la précarité paléolithique dans M. Sahlins, *Age de pierre, âge d'abondance*, Paris, Gallimard, 1976, p. 39. L'auteur fait assez justement remonter la version théorique de ce préjugé à Adam Smith. Sur ces questions, voir C. Marouby, *L'économie de la nature, Esai sur Adam Smith et l'anthropologie de la croissance*, Paris, Seuil, 2004.

[564] T. Ingold affirme une idée tout à fait similaire à la fin du chapitre introductif de *The appropriation of nature*, Manchester, Manchester University Press, 1986.

[565] Initialement exprimée sous la forme d'une courte note insérée dans le volume de R. Lee et I. De Vore, *Man the hunter*, Chicago, Aldine, 1968, p. 85-89, la réflexion de Sahlins se développe ensuite dans un article (« La première société d'abondance », *Les temps modernes*, n°268, oct. 1968, p. 641-680), puis dans l'ouvrage traduit en français sous le titre *Age de pierre, âge d'abondance, L'économie des sociétés primitives*, *op. cit*.

s'exposent que rarement à des périodes de pénurie durable, et s'il reste vrai qu'elles reposent sur une base matérielle archaïque, cela ne s'accompagne en aucun cas d'une inadaptation foncière à l'environnement naturel[566]. De manière plus frappante encore, le temps de travail dévolu à l'acquisition des moyens de subsistance semble inférieur à celui généralement consenti dans les sociétés agraires et pastorales. D'après les chiffres rassemblés par Sahlins, la durée moyenne de travail journalier se stabiliserait entre trois et cinq heures par jour, même si les rythmes de travail apparaissent comme foncièrement discontinus[567]. En dépit de ce que ces chiffres peuvent avoir de partiel, et donc de contestable, ils permettent toutefois de nuancer l'image classique de la pénurie perpétuelle. En effet, c'est une réflexion sur l'idée de rareté qui forme l'assise conceptuelle décisive des arguments de Sahlins : celui-ci cherche à montrer que l'on ne peut comprendre l'économie des sociétés de chasseurs-cueilleurs dans l'horizon du système d'attentes auquel notre propre système économique nous a rendu familiers. Simplement exprimé à travers la formule « *Want not, lack not* »[568], ce principe suppose que l'analyse économique ne se résume pas à l'étude des formes rationnelles par lesquelles des pratiques s'ajustent à des fins, mais interroge également ce que l'on pourrait appeler l'élaboration culturelle de ces finalités. Et à cet égard, il serait tout à fait erroné de considérer les pratiques traditionnelles de subsistance comme étant marquées par la crainte du manque. Bien au contraire, l'approche anthropologique de ces groupes sociaux joue un rôle de révélateur symétrique en relativisant l'idée même de rareté, et en nous renvoyant à ce que peut avoir de singulier notre propre système d'attentes :

> La rareté est la sentence portée par notre économie, et c'est aussi l'axiome de notre économie politique : la mise en œuvre de moyens rares pour la réalisation de fins sélectives en vue de procurer la plus grande satisfaction possible dans les circonstances données. Et c'est précisément de ces hauteurs quelque peu vertigineuses que nous contemplons dans notre sillage les peuples chasseurs […]. Ayant attribué au chasseur des motivations bourgeoises et l'ayant muni d'outils paléolithiques, nous décrétons par avance que sa situation est désespérée.[569]

La dernière phrase énonce bien le paralogisme qui consiste à concevoir la relative frugalité des ressources matérielles disponibles pour ces sociétés du point de vue de ce mécanisme économique tout à fait singulier qui consiste à définir la valeur d'un produit en fonction de sa rareté. La réflexion de Sahlins se joue donc à l'intersection de deux registres,

---

[566] Sur ce point, voir *Age de pierre, âge d'abondance*, p. 47-52.
[567] *Ibid*., p. 54-55.
[568] *Ibid*., p. 49.
[569] *Ibid*., p. 41.

l'un matériel, ou technique, et l'autre idéel, pour emprunter la terminologie de Godelier, ou culturel. À ses yeux, la dépendance totale de la société à l'égard des facteurs naturels ne doit absolument pas être interprétée comme une précarité, ou une faiblesse, mais comme un simple état de fait dont la signification est indissociable de la perspective particulière produite par le système d'attentes culturellement construites : « La rareté n'est pas une propriété intrinsèque des moyens techniques. Elle nait du rapport entre moyens et fins »[570]. Paradoxalement, c'est notre propre condition économique et culturelle, dont on peut se vanter qu'elle garantisse un accès régulier et semble-t-il « abondant » aux moyens de subsistance, qui apparaît comme éminemment précaire : le tournant néolithique, en associant étroitement l'accès aux ressources à des techniques d'appropriation positive de la nature, et en imposant finalement l'idée selon laquelle la satisfaction de nos besoins est de notre fait, a eu pour effet de transformer l'horizon du manque, de la famine, en un fléau qui touche la société de l'intérieur, en tant que système essentiellement voué à produire. Si la rareté est l'*a priori* fondamental de l'économie moderne, c'est d'abord et de manière plus radicale parce que nous nous sommes rendus sensibles à la possibilité du manque. Notre affranchissement matériel, tout relatif, à l'égard des incertitudes naturelles se paie donc d'une dépendance mentale accrue ; ou pour reprendre les mots de Karl Polanyi, cités par Sahlins :

> On a mis à nu notre bestiale dépendance à l'égard de la nourriture et donné libre cours à la peur élémentaire de la famine. On a délibérément aggravé notre humiliant assujettissement aux choses matérielles, que toute culture a précisément pour but d'alléger.[571]

De ce point de vue, les dispositions culturelles associées aux économies de subsistance présentent des caractéristiques symétriquement inverses. En l'absence de toute connotation productive attachée au procès de travail, c'est-à-dire de l'idée selon laquelle travailler c'est « extorquer » ses biens à la nature, la menace du manque n'intervient pas comme une conséquence de la précarité foncière des dispositifs de production des ressources, mais comme une contingence extérieure contre laquelle il ne s'agit pas de lutter, ou de résister, mais à laquelle il faut se plier. C'est en ce sens que Sahlins comprend les

---

[570] *Ibid*., p. 41.

[571] *Ibid*., p. 69. Karl Polanyi a consacré l'essentiel de ses travaux au rôle dominant que joue le marché dans l'économie capitaliste. Par contraste, et contre une idée fondamentale d'Adam Smith que reprennent la plupart des études d'économie politique, il montre que l'économie des sociétés précapitalistes n'obéit pas aux principes de l'intérêt individuel, c'est-à-dire que la « psychologie de marché », comme il le dit, n'est pas un universel anthropologique. Cette spécificité des institutions économiques capitalistes et précisément l'idée que lui emprunte M. Sahlins dans ses analyses. Voir K. Polanyi, *La grande transformation*, Paris, Gallimard, 1983, et notamment le chapitre 4, « Sociétés et systèmes économiques », où il s'appuie sur l'étude de la *kula* menée par Malinowski ainsi que sur les travaux de Thurnwald.

stratégies d'adaptation immédiate, parmi lesquelles le nomadisme est évidemment un fait majeur, mais qui lui aussi dépasse sa simple détermination fonctionnelle. Se déplacer et modifier les structures sociales au gré des disponibilités naturelles, mais aussi adapter son rythme vital à la quantité de ressources disponibles, toutes ces dispositions pratiques doivent – parallèlement à celles qui accompagnent le développement des techniques agricoles – être conçues comme des expressions d'une stylisation de l'expérience qui désamorce l'idée même de pénurie, ou de pauvreté. Sahlins insiste d'ailleurs à de nombreuses reprises sur la distinction entre la sobriété objective de ces sociétés et l'idée de « pauvreté », qui n'a pas de sens dans ces contextes[572] ; en outre, c'est la clarification de ce malentendu qui permet de parler de ces sociétés comme des véritables sociétés d'abondance : non parce qu'elles sont riches, mais parce que, de leur point de vue, l'idée d'une réserve de biens naturels potentiellement inépuisables attire l'attention collective sur ce à quoi cette « nature » pourvoit, plutôt que sur les risques attachés à notre dépendance matérielle à son égard.

L'opération critique menée par Sahlins dans ces travaux témoigne d'un choix théorique résolu concernant une des questions fondamentales soulevée plus haut. En effet, son interprétation du mode de subsistance des chasseurs-cueilleurs suggère que l'approche strictement économique, ou écologique – puisque dans les travaux visés, les deux dimensions vont de pair – cède à la tentation de ne considérer le rapport social à la nature que par un de ses aspects, artificiellement autonomisé par rapport à tous les autres. En revanche, la cohésion des moyens et des fins où s'articulent des dispositifs matériels et des schématisations culturelles que Sahlins met au jour, tend à affirmer le caractère de totalité de ces processus. C'est en chacun de ses points que le social s'ancre dans une réalité naturelle, et c'est pour cette raison que tout ordre de priorité établi d'emblée entre telle ou telle fonction supposée assurer le pilotage de ces relations est mis à distance. Mais cela étant établi, on ne trouvera pas chez Sahlins de mise en relief explicite de ce problème : d'une part, parce que son attention reste concentrée sur les dispositifs économiques des sociétés traditionnelles, pour autant qu'ils nourrissent une comparaison avec nos propres systèmes marchands, et d'autre part, parce que sa démarche d'ensemble tend à rassembler les différents phénomènes articulés sous la catégorie finalement un peu vague de « culture », qui peine à exprimer toute la valeur analytique et critique des intuitions

[572] Voir p. 80 : « Les peuples les plus primitifs du monde ont peu de biens, mais *ils ne sont pas pauvres*. Car la pauvreté ne consiste pas en une faible quantité de biens, ni simplement en une relation entre moyens et fins, ; c'est avant tout une relation d'homme à homme, un statut social. »

proposées[573]. Un pas en avant est par contre franchi dans une série de travaux ethnologiques, qui à partir des années 1980 convertissent la critique conjointe de l'économisme et du fonctionnalisme en un modèle d'analyse véritablement holiste, qui parvient progressivement à formuler de manière positive les principes d'une anthropologie générale des modes de socialisation de la nature.

Décisifs à cet égard sont les travaux de Tim Ingold et de Nurit Bird-David. Tous deux partagent le projet de combler l'écart qui s'était creusé en anthropologie entre les approches réductionnistes de la question des relations à la nature et un culturalisme souvent trop sociocentré. À ces fins, ils cherchent à réintégrer la variété des modes de production à l'intérieur d'un référentiel symbolique plus large où, des formes de perception de l'environnement au traitement des espèces animales (et dans une moindre mesure végétales) en passant par les systèmes de croyances, l'expérience collective de la nature apparaît dans le « feuilletage », pour reprendre l'expression utilisée par Lévi-Strauss à propos de Mauss, des relations pratiques et institutionnelles qui lui donne sens – et que la notion de « culture » tend précisément à écraser. Sur un plan plus empirique, ces démarches sont également informées par des dispositifs comparatifs de plus large échelle. Spécialiste des sociétés du renne du Grand Nord européen, T. Ingold travaille dans ce que l'on pourrait appeler un « laboratoire » ethnologique. En effet, les relations que les sociétés nordiques entretiennent avec le renne donnent à voir toute une série de variations économiques et sociologiques à partir d'un même cadre écologique et historique, des variations qui permettent de faire ressortir l'étroite solidarité entre des choix techniques, économiques, et plus largement symboliques. Le renne a en effet cela de singulier qu'il a fait l'objet de modes de traitement extrêmement variés, de la chasse au pastoralisme, puis à l'élevage marchand[574], qui sont eux-mêmes associés à des schèmes de relations qualitativement distincts – parmi lesquels T. Ingold identifie la prédation et la protection. Apprivoisé, domestiqué, élevé, le renne passe en quelque sorte par tous les états et toutes les fonctions que les sociétés humaines peuvent réserver aux espèces animales emblématiques, ce qui lui donne sa dimension de laboratoire : sur fond d'un nombre défini de constantes, il intervient comme une variable dont l'étude possède ainsi un caractère révélateur décisif, puisqu'elle est à même de faire ressortir ce qu'ont de propre les processus d'investissement social de l'animal.

---

[573] Voir Adam Kuper, *"Culture" : the anthropologists' account*, Cambridge, Harvard University Press, 1999, et notamment le chapitre 5. : « Marshall Sahlins : History as culture », où l'auteur montre par quelles voie M. Sahlins en est venu à défendre la notion de « culture » contre les tentatives de réduction naturaliste.

[574] On se réfère ici à la tripartition que fait T. Ingold dans *Hunters, pastoralists and ranchers, Reindeer economies and their transformations*, Cambridge, Cambidge Univ. Press, 1980.

N. Bird-David est de son côté spécialiste des Nayaka, une société de chasseurs-cueilleurs de la région du Tamil-Nadu, en Inde du Sud. Son travail consiste lui aussi en un dépassement des études sur les modes de « subsistance » de ces sociétés, pour mettre en avant la structuration des représentations de l'environnement naturel[575]. À ses yeux, c'est notamment à travers une analyse de la façon dont sont organisées les significations associées à la nature qu'est possible une compréhension synthétique de ces formes de continuité entre humains et non-humains que les sociétés de chasseurs-cueilleurs donnent le plus souvent à voir. Et ce travail synthétique est soutenu par une comparaison entre quelques sociétés typiques de ce phénomène, que sont les pygmées Mbuti, les Batek de Malaisie[576], et les Nayaka. C'est également à N. Bird-David que l'on doit, si ce n'est la réintroduction pure et simple du problème de l'animisme en anthropologie, au moins le texte décisif à l'occasion duquel cette réintroduction a été actée, puis discutée[577]. Au delà du retour en grâce d'une terminologie que l'on aurait pu juger obsolète, ce qui doit retenir notre attention est avant tout le fait que, à travers cette réactivation sémantique, c'est bel et bien le fil historique du problème nature/société qui se trouve renoué. En effet, T. Ingold comme N. Bird-David enfreignent l'interdit opposé par Lévi-Strauss à l'étude des relations « référentielles » à la nature, pour interroger directement ce qui passe entre l'humain et le non-humain, au delà de l'euphémisation inévitable de ce rapport qu'avait introduit l'approche structurale. Par rapport aux travaux de Godelier, et en dépit d'un air de famille incontestable entre ces différentes démarches, les contributions que nous examinons ici se singularisent en invitant de manière tout à fait directe à une réflexion sur la valeur comparative du couple du naturel et du social. De façon beaucoup plus résolue qu'auparavant, c'est bien la construction des rapports sociaux comme interactions exclusivement humaines qui se trouve ici mise en question, notamment autour de notions qui, en prenant une dimension véritablement transversale – comme celle de don, définissent un nouveau cadre à partir duquel penser la modernité naturaliste. C'est dans l'horizon de ces discussions que la démarche propre à P. Descola dans ses travaux ultérieurs à *La nature domestique* pourra s'éclairer, puisque cette dernière consiste à la fois, dans un premier temps, en une contribution empirique à ce mouvement collectif vers une compréhension sociale des processus d'appropriation de la nature, et dans un second temps, en une tentative de

[575] Voir « Beyond "The original affluent society" : a culturalist reformulation », *Current Anthropology*, Vol. 33, n°1, 1992, p. 25-47 ; et « Beyond "The hunting and gathering mode of subsistence" : culture-sensitive observations on the Nayaka and other modern hunter-gatherers », *Man*, Vol. 27, n°1, pp ; 19-44.
[576] Voir K. Endicott, *Batek Negrito religion : the world view and rituals of a hunting and gathering people of peninsular Malaysia*, Oxford, Clarendon Press, 1979.
[577] « "Animism" revisited : personhood, environment and relational epistemology », *Current anthropology*, vol. 40 Supplement (Fev. 1999), p. 67-91.

formulation théorique susceptible d'organiser ces formes d'expérience dans une « anthropologie de la nature » dont le cadre comparatif est plus large, et les enjeux théoriques plus synthétiques.

b) L'économie mentale des sociétés du renne.

Les transformations du système sacrificiel

À bien des égards, les travaux de T. Ingold prolongent ceux de Sahlins, puisqu'ils portent la même signature théorique, faite du croisement entre l'écologie culturelle et les apports du marxisme, autrement dit de la confrontation entre deux manières d'être matérialiste en anthropologie. Mais le profit majeur de son travail tient d'abord à l'objet qu'il s'est donné, et que l'on rappelait plus haut, à savoir les sociétés du renne. De manière tout à fait singulière par rapport aux autres espèces animales qui ont suivi le destin des sociétés humaines, le renne connaît, simultanément ou successivement, à peu près tous les statuts concevables, que ce soit d'un point de vue technique, économique, ou symbolique. Animal chassé, mais aussi apprivoisé pour sa force de travail, il est à la fois une figure de l'animal sauvage et familier – deux rôles souvent distribués entre différentes espèces, ne serait-ce que pour des raisons éthologiques évidentes. La thèse fondamentale défendue par T. Ingold dans *Hunters, pastoralists and ranchers* veut que, à partir de ces constantes écologiques et éthologiques, la variété des choix techniques et sociaux concernant l'encadrement du renne font apparaître quelque chose de positif et d'irréductible dans la prise en charge collective de la nature. Nécessairement adossé à des contraintes naturelles qui viennent l'affecter de l'intérieur, le développement des sociétés du renne permet d'envisager la dimension écologique des faits sociaux sur un mode tout à fait novateur : à partir des diverses modalités pratiques qui structurent successivement l'accès à l'animal – la chasse, l'encadrement pastoral, l'élevage – c'est toute un gamme de caractéristiques qualitatives qui viennent colorer l'expérience collective du monde naturel, et finalement interviennent dans la production de ce que l'on peut appeler une identité sociale.

Le passage de la chasse au pastoralisme comme modes de production, par exemple, suppose la transition d'un état où l'accès aux animaux comme aux espaces est commun, à un état où les troupeaux font l'objet de pratiques d'appropriation privée – des marques distinctives sont par exemple portées sur les animaux – alors que les espaces, eux, demeurent communs. Sur un plan économique, ce sont les modes de distribution des ressources productives qui sont affectés, la prééminence du partage collectif dans les

sociétés de chasseurs cédant à une division plus stricte et plus hiérarchisée dans l'accès aux produits en contexte pastoral. Parallèlement, T. Ingold identifie des schèmes d'ensemble pilotant le système d'attitudes à l'égard des animaux, qui eux aussi se trouvent bouleversés par ces changements : d'un style prédateur, dominant avec la chasse, on passe à un style dit protecteur, où le mode de contrôle du non-humain subit une inversion caractéristique, puisqu'elle est marquée par ce que l'on pourrait appeler avec Haudricourt une « action directe positive », dont l'utilisation des enclos et des techniques de reproduction dirigée sont les formes principales[578]. Dans le prolongement de ces déplacements conjoints, l'auteur esquisse une analyse des modes d'administration des vivants et des morts, c'est-à-dire des croyances et pratiques religieuses, où la dimension rituelle conférée à l'abattage des rennes en contexte pastoral intervient elle aussi comme une transformation de la mise à mort de l'animal par le chasseur.

Seulement esquissé dans un premier temps[579], ce dernier prolongement dans le domaine rituel et religieux est par la suite porté à son plein développement, et c'est à cette occasion que le travail de T. Ingold livre ses intuitions les plus riches. L'élément central de cette réflexion est fourni par un ensemble de représentations et d'institutions religieuses qui confèrent à une bonne partie des sociétés du Grand Nord – en Europe, mais aussi en Amérique et en Asie – une certaine unité culturelle, que l'on désigne souvent par le terme de chamanisme. Dans ces systèmes, le processus de vie et de mort des espèces animales est conçu comme un cycle régi par une entité surnaturelle tutélaire, le plus souvent représentée comme un archétype de l'espèce dont elle est le gardien. Les rennes, pour poursuivre notre exemple, sont ainsi conçus comme étant collectivement placés sous la protection d'un « maître », qui a pour fonction de leur conférer mais aussi de leur reprendre le droit à l'existence, et cela à partir d'un stock vital réputé permanent, mais qui ne s'entretient précisément qu'à travers ce caractère cyclique de la vie et de la mort. Au sein de ces représentations, cette entité surnaturelle est à la fois le gardien des animaux et une figure sacralisée du chasseur puisque, du point de vue particulier qui est celui des humains, cette fois, l'acte de prélèvement d'une tête de bétail correspond toujours à un don consenti par l'esprit tutélaire[580]. L'intention de mettre à mort l'animal, qui est alors le moment clé du processus pratique et symbolique de la chasse, étant dans ces conditions déléguée à une entité spirituelle non-humaine, il y a comme une euphémisation du caractère actif et violent

[578] On résume ici l'introduction, et une partie du chapitre 3 de l'ouvrage, dont la richesse dépasse évidemment ces quelques éléments clés.
[579] Voir *ibid*., p. 283.
[580] Voir T. Ingold, *The appropriation of nature*, p. 249-250. Ces relations entre chamanisme, chasse et sacrifice, sont au cœur de nombreuses sociétés d'Asie centrale et de Sibérie similaires à celles étudiées par T. Ingold. Voir par exemple R. Hamayon, *La chasse à l'âme*, Nanterre, Société d'Ethnologie, 1990.

du prélèvement par la chasse, cette activité tendant à être décrite sur un mode qui s'identifie quasiment à celui de la cueillette. Le chasseur part dans l'intention de récupérer des proies en quelque sortes pré-sélectionnées, et son habileté à la chasse ne prend sens qu'à partir de sa capacité, beaucoup plus délicate à saisir en termes techniques, à identifier ces intentions déposées dans la nature[581]. Ce savoir singulier s'articule à la figure du chamane, centrale dans le dispositif cosmologique et rituel de ces sociétés. Le chamane est en effet celui à qui il revient d'intercéder entre l'humain, le non-humain et le surnaturel, ainsi qu'entre les vivants et les morts : c'est lui qui a la charge d'interpréter les intentions des maîtres du bétail, et d'assurer le bon équilibre des prélèvements humains dans ce cheptel à la fois biologique et symbolique[582].

L'interprétation que fournit T. Ingold de ce système de représentations s'inscrit dans son approche écologique générale des faits sociaux. Un exemple peut-être quelque peu latéral nous permettra d'entrevoir le sens géénral de cette démarche. L'auteur met en effet l'accent sur le fait que la pratique de la chasse est généralement conçue dans ces sociétés comme le simple accueil d'un don surnaturel, et fait remarquer que cette orientation de l'attention au monde est rendue possible par certains traits de l'éthogramme du renne. Comme les biologistes l'ont également remarqué, la coévolution du renne et du loup – son prédateur non-humain principal – se traduit par un moment d'arrêt souvent constaté dans la poursuite à laquelle ils se livrent : l'un et l'autre se figent dans leur mouvement, reprennent brièvement leur souffle, et c'est le démarrage du renne qui provoque une nouvelle séquence de poursuite, mais pour laquelle il s'est au passage octroyé un bref temps d'avance – et donc en termes biologiques un avantage adaptatif[583]. Par contre, du point de vue du chasseur équipé d'armes de jet, voire d'armes à feu, ce moment de face à face entre la proie et le prédateur offre une occasion idéale de mise à mort. Et c'est précisément ce temps de

---

[581] Pour un exemple voisin, voir R. Hamayon, *La chasse à l'âme*, *op. cit.*, p. 397, où l'auteur montre que la mise à mort de la proie se rend par un tournure élusive du type « prendre de la viande ». Il faut remarquer que ce déni du caractère prédateur des activités de subsistance est également partagé, quoique sous un autre mode, par certaines sociétés amazoniennes. P. Descola raconte ainsi qu'en pays Achuar, la partie de chasse commence par une déclaration anodine comme « Allons promener les chiens ! ». L'auteur poursuit : « Les Achuar prennent tellement soin de ne pas afficher leurs projets de chasse que le mot même n'existe pas, remplacé par de multiples périphrases d'où l'idée de mort est systématiquement bannie. Cette tartufferie sémantique vaut comme précaution : pas de risque ainsi d'irriter les esprits qui veillent sur le gibier. », *Les lances du crépuscule*, *op. cit.*, p. 141.

[582] Les notions de chamane et de chamanisme dérivent de termes empruntés aux Toungouses de Sibérie, mais ont rapidement permis de qualifier des phénomènes religieux et culturels plus largement répandus dans le monde, et notamment dans toute l'aire arctique et l'Amazonie. Longtemps focalisée sur le profil psychologique, voire psychopathologique de la figure du chamane, comme c'est par exemple le cas chez M. Eliade, l'analyse s'est ensuite tournée vers le système symbolique et social plus large au sein duquel est susceptible d'apparaître ce personnage. C'est à partir de ce moment, que les travaux de R. Hamayon incarnent très bien en France, que le rôle fondamental de l'interaction entre humains, non-humains et esprits animaux a pu être dégagé.

[583] Voir le récit qu'en donne T. Ingold dans « Culture, nature, environment : Steps to an ecology of life », in *The perception of the environment*, Londres, Routledge, 2000, p. 13-14.

latence dans la course du renne qui constitue un appui empirique, ou si l'on préfère cognitif, sur lequel l'interprétation en termes de don peut s'ancrer : en s'arrêtant dans sa course, le renne signifie au chasseur qu'il s'offre à lui comme proie, et suggère ainsi par lui-même l'inversion de la perspective traditionnellement « prédatrice » adoptée sur l'activité de chasse. Ainsi semble être établie une continuité entre l'expérience même du déroulement de la chasse et la construction symbolique plus vaste au sein de laquelle apparaissent les maîtres du bétail. Cette idée d'une « affordance » – terme issu de la psychologie de J. Gibson qu'exploite très largement T. Ingold[584] – éthologique peut sembler bien friable, puisqu'elle ne permettrait pas de rendre compte de la chasse à un animal ne présentant pas ce comportement, mais elle rend bien le souci permanent chez T. Ingold d'établir un contact étroit entre l'ordre de la perception et de l'attention, les conditions matérielles qui président au déploiement de l'action, les formes d'interprétation des processus humains et non-humains, et jusqu'aux réalités sociales cristallisées, ou institutionnelles[585].

Mais l'approche écologique de T. Ingold dispense ses éclairages les plus précieux quand elle est rapportée à des systèmes de transformations. Sans que la notion ne soit mobilisée dans sa formulation lévi-straussienne, c'est pourtant bien de cela qu'il s'agit quand l'auteur met en relation les bouleversements techniques et économiques liés à l'adoption de la domestication avec une série de réarrangements symboliques, où l'opérateur chamanique de continuité entre humains et non-humains reçoit un rôle central[586]. Dans le référentiel « chasseur », on doit considérer le sacrifice comme étant consenti par le gardien surnaturel, et simplement actualisé par les hommes, qui interviennent donc comme auxiliaires dans un processus dont le point de départ et la finalité sont concentrés dans cette entité spirituelle. Le prélèvement des moyens de subsistance est donc perçu comme le sous produit d'un cycle dont le contrôle revient entièrement à une entité surnaturelle : les hommes « rendent service » au maître des rennes en matérialisant le sacrifice nécessaire au renouvellement de

[584] La notion d'affordance permet à Gibson de décrire l'engagement des vivants dans leur milieu comme une relation dans laquelle le monde extérieur n'est pas seulement un substrat passif pour l'action, mais suggère par ses propriétés mêmes – actualisées par le système perceptif de l'animal – un ensemble de comportements orientés. Ainsi la disposition des choses environnantes sera-t-elle exploitée, par exemple, comme un abri en fonction des saillances perceptives qu'elle présente et des attentes de telle ou telle espèce animale. Gibson présente la notion d'affordance comme un enrichissement du cadre interprétatif behaviouriste stimulus/réponse, et comme une réélaboration de la notion écologique classique de « niche » dans une perspective relationnelle. Voir J. Gibson, *The ecological approach to visual perception*, Londres, Erlbaum, 1986, et notamment chapitre 8, p. 127-145.

[585] R. Hamayon propose une idée tout à fait voisine quand elle écrit : « La vision du monde du chasseur se présente comme conditionnée par la donnée empirique qu'est le caractère imprévisible de l'apparition du gibier, et la pensée chamanique s'interprète comme la création de moyens symboliques pour agir sur cet aléa ». *La chasse à l'âme*, *op. cit.* p. 26.

[586] Dans les lignes qui suivent, nous reprenons l'argumentation de « Hunting, sacrifice and the domestication of animals », in *The appropriation of nature*, p. 243-276, et notamment les dernières pages de ce chapitre. On trouve une réflexion analogue de la part de P. Descola dans le chapitre 15 de *Par delà nature et culture*, « Histoires de structures ».

la vie, et de ce service, ils tirent un bénéfice économique. Dans le référentiel « domestique », à présent, les termes de ces relations structurelles sont simplement inversés : le contrôle sur les troupeaux de rennes est directement exercé par les hommes eux-mêmes, qui détiennent donc également l'initiative de la mise à mort. À cette dimension technique et économique du contrôle sur l'animal sont associées un ensemble de transformations que l'on peut dire « symboliques », mais dont dépendent la cohésion du tout. En effet, le sacrifice n'est plus conçu comme un service rendu par les hommes au maître du bétail, mais à l'occasion de cette substitution de l'homme au gardien surnaturel dans le rôle d'agent actif ou intentionnel de la mise à mort, ce dernier ne perd pas toute sa signification : c'est en effet à travers lui que le renouvellement de la vie continue à être conçu, puisqu'il est réputé venir visiter les troupeaux pour les féconder. Autrement dit, c'est à présent le maître du bétail qui rend service aux hommes, et à qui, pour cette raison, il faut continuer à rendre grâce[587].

Avec cette redistribution des rôles pratiques et symboliques, il en va de l'équilibre général du système rituel, comme l'indique bien la circulation des prestations – c'est-à-dire du don[588]. Si, dans le dispositif chasseur, l'homme reçoit des biens matériels en contrepartie de son office de sacrificateur, la balance des prestations conserve son équilibre dans le dispositif pastoral, puisque le service magique rendu par l'entité surnaturelle en venant féconder le troupeau est également payé d'un don rituel en retour. L'originalité de l'interprétation que livre T. Ingold de ces transformations tient évidemment au fait qu'elle étend la notion de sacrifice à des processus culturels au sein desquels les termes classiques de ce rituel sont inversés : il ne va en effet pas de soi de considérer que les chasseurs sont des éléments auxiliaires dans un système sacrificiel qui trouve son impulsion initiale dans une intention non-humaine. Mais c'est bien à cette condition que le sacrifice, cette fois en un sens plus conventionnel, auquel se livrent les sociétés pastorales, devient lisible. Et cette lisibilité tient essentiellement à deux éléments. D'un point de vue méthodologique, ou général, c'est la symétrie qui se dégage entre deux systèmes en eux-mêmes cohérents, ou le système formé par deux systèmes, et le fait que des évolutions techno-économiques se traduisent dans des bouleversements magico-rituels, qui rend plausible l'idée selon laquelle la domestication des animaux est un facteur décisif dans l'apparition de ce que l'on nomme communément « sacrifice ». En réalité, et la contribution de T. Ingold est à cette égard majeure, la production du continu que Lévi-Strauss voyait à l'œuvre dans le sacrifice[589] est

[587] Dans *La chasse à l'âme*, R. Hamayon distingue de manière similaire un « chamanisme de chasse » et un « chamanisme d'élevage ».
[588] Voir *ibid*., p. 271.
[589] Sur la conception du sacrifice chez Lévi-Strauss, voir *La pensée sauvage*, chapitre VIII, « Le temps retrouvé » : « Le totémisme repose sur une homologie postulée entre deux séries parallèles – celle des espèces naturelles et celle des groupes sociaux – dont, ne l'oublions pas, les termes respectifs ne se ressemblent pas

ramenée à une nécessité plus profonde, puisqu'elle en vient à fonctionner comme une priorité cardinale, à laquelle s'ordonnent y compris les cosmologies des sociétés non pastorales. Et ce point est directement lié au second : dans la formulation que livre l'auteur de ce rite sacrificiel « inversé » des sociétés de chasseurs, il faut absolument souligner le rôle central que joue l'attribution à une entité non-humaine de desseins proprement humains, ou intentionnels : c'est parce que les points de vue adoptés successivement par le gardien du renne et les pasteurs humains sont symétriques – et donc homogènes – qu'une articulation rigoureuse de l'un à l'autre est pensable. En d'autres termes, la position d'agent, qu'elle soit assurée par un humain ou un non-humain, est celle à partir de laquelle la continuité des êtres est non seulement conçue, mais aussi rituellement mise en scène, c'est-à-dire rendue visible à l'observation sous des formes objectivées, ou instituées[590]. Comme nous l'avons déjà suggéré, la redécouverte de l'anthropologie de la nature correspond à une reprise de la vénérable interrogation sur les esprits non-humains, jadis conceptualisée sous les notions de fétichisme et d'animisme. Or, on comprend bien avec T. Ingold en quel sens ces problèmes classiques sont non seulement réactivés, mais surtout posés à nouveaux frais.

Croyances et cosmologies

En effet, sa démarche ne se focalise pas sur le caractère immédiatement contre intuitif des croyances magiques, sur ce en quoi elles violeraient les principes épistémologiques et politiques de la modernité. L'accent est mis au contraire sur la façon dont fonctionne l'attribution d'états de conscience au non-humain dans l'économie générale des représentations et des pratiques collectives. Dans le système sacrificiel, un des éléments clés est le caractère de réciprocité des échanges entre humains et non-humains, ainsi que la position centrale qu'occupe le chamane. Or cette réciprocité de perspectives, que T. Ingold interprète quasiment en termes maussiens à travers la notion de don et de contre don, suppose que d'un côté comme de l'autre de la chaine des prestations, les

deux à deux; seule la relation globale entre les séries est homomorphique : corrélation formelle entre deux systèmes de différences, dont chacun constitue un pôle d'opposition. Dans le sacrifice, la série (continue et non plus discontinue, orientée et non plus réversible) des espèces naturelles joue le rôle d'intermédiaire entre deux termes polaires, dont l'un est le sacrificateur et l'autre la divinité, et entre lesquels, au départ, il n'existe pas d'homologie, ni même de rapport d'aucune sorte : le but du sacrifice étant précisément d'instaurer un rapport, qui n'est pas de ressemblance, mais de contiguïté, au moyen d'une série d'identifications successives qui peuvent se faire dans les deux sens, selon que le sacrifice est piaculaire ou qu'il représente un rite de communion : soit donc, du sacrifiant au sacrificateur, du sacrificateur à la victime, de la victime sacralisée à la divinité; soit dans l'ordre inverse ». Pour Lévi-Strauss, le sacrifice est donc une institution globale qui, comme le totémisme, mais par des voies opposées, prend en charge de manière synthétique les relations entre nature et société, et non pas un simple rite susceptible d'être trouvé dans toute formation sociale. Sur la notion de sacrifice chez Lévi-Strauss, voir F. Keck, *Lévi-Strauss et la pensée sauvage*, p. 122-127.

[590] Sur ce point, voir encore l'article cité plus haut, « Hunting, sacrifice and the domestication of animals ».

acteurs mobilisés soient mus par des dispositions analogues. La question d'une confusion ontologique entre l'homme et l'animal, ou des fondements psychiques de cette supposée continuité, est ainsi soumise à une logique intégralement sociale : la multiplicité d'esprits, humains et non-humains, qui peuplent les cosmologies des sociétés du renne – et plus largement les systèmes chamaniques – ne sont pas d'abord conçus comme les produits d'une activité mentale qui trouverait en elle-même les raisons de son expression. Chacun des esprits que les chasseurs et les éleveurs sont susceptibles de rencontrer au cours de leur quotidien ou de leurs actions rituelles participent d'un référentiel d'ensemble où tous les éléments présents s'actualisent non seulement sous l'aspect de leur présence factuelle, mais également du point de vue du sens[591] que revêt leur action – les éléments humains comme les éléments non-humains. La réflexion de T. Ingold sur le sacrifice montre bien qu'il n'est pas nécessaire de spéculer sur ce qu'il y a « dans la tête » du chasseur qui se livre à de telles inférences : il n'est pas nécessaire de savoir si ils conçoivent littéralement les non-humains comme des personnes, ou si il faut prendre au pied de la lettre la continuité de statuts que cette réciprocité suggère, puisque c'est d'abord à travers ces catégories d'humain et de non-humain, de chose et de personne, qu'un ensemble de pratiques trouvent leur intelligibilité. Cela va à rebours d'une conception naïve des « croyances » animistes ou chamaniques, supposant que derrière l'attribution à telle ou telle entité d'une intention il doit y avoir une représentation de forme propositionnelle, porteuse d'un contenu du type : « Les rennes sont des personnes comme nous, elles ont des états mentaux »[592]. Or T. Ingold ne sépare jamais ces énoncés implicites du contexte perceptif, pratique, et rituel au sein duquel elles se manifestent en réalité. En montrant que ces inférences animistes n'ont de sens que dans la mesure où elles participent d'un mode d'inscription collectif dans l'environnement, il bloque le passage à toute interprétation qui y verrait le véhicule d'un ordre de croyances autonome, et, chose plus grave, portant prioritairement sur un monde extérieur.

D'un point de vue philosophique, il n'est absolument pas trivial de faire passer la question des énoncés animistes du domaine d'enquête classiquement constitué autour de la notion de croyance, avec la connotation objective qu'elle possède, à celui des cosmologies. La différence essentielle entre ces deux perspectives tient à ce que dans la seconde, l'action collective et son inscription dans un milieu trouve son sens en même temps, et à travers les mêmes procédés, que le monde lui-même. La constitution d'une image du monde n'est

[591] T. Ingold insiste beaucoup sur cette idée, selon laquelle les interactions écologiques, comme les interactions sociales, sont perçues du point de vue de leur signification. Voir le chapitre introductif du volume *The appropriation of nature*.

[592] On reviendra dans la section suivants sur l'arrière-plan théorique qui anime ces discussions, et notamment sur le type d'investissement des sciences de l'esprit que propose l'anthropologie de la nature.

jamais conçue comme l'œuvre autonome d'une pure conscience objective, toute occupée à qualifier le monde en soi. Ce problème fait écho à une tension déjà constatée chez Granet et Lévi-Strauss : certainement parce qu'ils n'accordent pas à la notion de croyance un rôle prépondérant, ils ont pu suggérer chacun à sa manière que certaines formes de socialisation de la nature doivent ou peuvent être complétées par une forme de naturalisation du social[593]. C'est tout particulièrement chez Lévi-Strauss que cet enjeu est mis en relief : si les Tsimshian se conçoivent *sub specie piscis*[594], c'est-à-dire exploitent le mouvement d'une espèce naturelle pour donner du sens à certaines de leurs institutions, cela n'enlève rien à l'idée selon laquelle ce qui se pense à travers cette analogie, c'est toujours l'intériorité des rapports sociaux humains. La réflexion de T. Ingold sur le complexe sacrificiel des sociétés du renne fait en revanche de l'interaction vécue entre humains et animaux le point d'ancrage à partir duquel le rôle et le sens dévolu à chacun des acteurs est mutuellement configuré. La réciprocité de points de vue qui se noue entre les différents agents intentionnels de cet univers acquiert une dimension constitutive : l'identité collective des chasseurs comme des éleveurs prend forme à travers un ensemble de modalités concrètes d'engagement dans le milieu naturel, des modes de perception, d'attention, de pratique, qui interdisent de tracer une frontière d'emblée imperméable entre l'écologie et les rapports sociaux. Or c'est précisément cette tendance consistant à analyser les inférences animistes des sociétés étudiées non pas comme des énoncés à propos du monde, mais comme des appuis symboliques voués à donner sens à l'expérience sociale à partir de son rapport à l'environnement naturel, qui constitue une des bases théoriques fortes de l'approche cosmologique des sociétés traditionnelles : c'est là d'ailleurs en quoi elle se démarque le plus clairement d'une approche plus classiquement orientée par la notion de culture, qui comme on le verra encore plus loin tend à maintenir une opposition franche entre croyances « intérieures » et monde « extérieur », mais elle se démarque également de l'approche structurale, où l'opposition du naturel et du social conserve comme on l'a vu un potentiel classificatoire inébranlable. À son tour, cette perspective engage une série de réflexions sur la réciprocité de points de vue entre humains et non-humains qu'elle suppose, et sur la théorie de l'action et de la pensée qu'elle demande d'assumer. Mais nous laisserons en suspens ces questions pour clarifier d'abord le statut de ces personnes non-humaines que l'anthropologie met sur le devant de la scène.

[593] Voir, chez Granet, l'interprétation de la théorie chinoise de l'action dans sa dimension cosmologique évoquée dans le chapitre 2, et chez Lévi-Strauss, l'interprétation du mythe tsimshian relatif à la migration des saumons.
[594] *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, p. 210.

c) La controverse de la métaphore.

Une nature pourvoyeuse de dons

Il est évidemment difficile de fixer de manière univoque un « moment » où l'animisme aurait fait son retour en anthropologie. Certaines études semblent tracer cette voie bien avant l'époque qui nous intéressera ici[595], et la notion elle-même, dans sa dimension historique, a été étudiée et interprétée de manière continue, tout comme cela a été le cas de la notion de totémisme. Cela dit, c'est bien dans le sillage du renouveau des études sur les sociétés de chasseurs-cueilleurs que l'animisme retrouve une actualité, et notamment, comme on vient de le voir, parce qu'elle permet d'en donner une image moins marquée par un déterminisme économique longtemps dominant.

A cet égard, la contribution de N. Bird-David est centrale, dans la mesure où elle permet d'identifier certains des termes clés d'un débat où se joue l'émergence d'une nouvelle pensée anthropologique. Sa critique des modèles classiques se réclame d'un culturalisme fort, où les notions de don et de réciprocité jouent un rôle central. À ses yeux, le trait marquant que possèdent en partage de nombreuses sociétés de chasseurs-cueilleurs est leur ignorance de toute notion d'extériorité du monde naturel. Dans le sillage de l'étude menée par C. Turnbull chez les Pygmées Mbuti, elle décrit la relation des Nayaka à la forêt à travers un lexique de la continuité : en l'absence de modes de transformation directe et positive du milieu, tels la culture des plantes et l'élevage des animaux, c'est le partage classique du sauvage et du domestique qui se dissipe, et avec lui l'idée même d'une opposition distinctive entre une nature parcourue, familière, et un nature résolument extérieure – la « vraie » nature. Cette continuité s'exprime sous la forme d'une identification particulièrement rigoureuse de l'environnement à un acteur social. En effet, les interactions avec l'environnement naturel sont ordinairement schématisées chez les Nayaka dans le langage de la parenté, et plus particulièrement de la filiation[596]. De manière similaire, mais inversée, à ce que Descola a pu décrire concernant la relation des femmes achuar d'Amazonie avec leurs jardins, l'environnement naturel est conçu comme un père ou comme une mère, par rapport auquel les humains sont des enfants. Logiquement, cette filiation collective fait des congénères humains des frères et sœurs. La perspective culturaliste adoptée par N. Bird-David ne lui permet pas de clarifier plus avant la signification de discours

[595] On peut citer à ce titre les travaux d'Irving Hallowell sur les Ojibwa, rassemblés par J. Brown et S. Grey, *Contributions to Ojibwe studies : essays, 1934-1972*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2010.
[596] Voir « The giving environment : another perspective on the economic system of gatherer-hunters », *Current Anthropology*, Vol. 31, n°2, 1990, p. 191-192.

– qui passerait notamment par l'analyse des relations de parenté, qui est compris comme une simple étiquette apposée sur une représentation du monde. Toutefois, l'identification de ce schématisme parental lui permet de mettre au jour une modalité qualitative transversale, qui colore aussi bien les relations écologiques et sociologiques, à savoir la mise en avant des liens de réciprocité. De la même manière que chez T. Ingold, les activités de subsistance sont en effet décrites comme une mise sous tension de la continuité fondamentale qui règne entre personnes humaines et non-humaines : partenaires sociaux plutôt que ressources objectives, les éléments du milieu sont réputés offrir intentionnellement leurs dons, en échange de contreparties rituellement mises en scène. La distribution des biens dans le groupe social n'obéit pas non plus à la logique de l'appropriation, puisque, de la même manière que dans le cercle familial, c'est le partage égalitaire qui l'organise[597]. Ces modes de relation, que l'on peut décrire en termes de continuité, d'identification, de réciprocité ou de don, soulignent bien, une fois de plus, que l'attribution au non-humain de dispositions intentionnelles ne relève pas ici d'une logique strictement psychologique, mais plus largement culturelle : les inférences animistes ne sont pas interprétées comme une tendance interne aux dispositifs de construction de la représentation, à laquelle se grefferaient « après coup » des institutions, mais comme des constructions assurant l'articulation, la continuité, entre l'expérience de soi et du monde[598]. Dans cette perspective, l'animisme ne désigne plus la faillite épistémologique des sociétés ignorant les traits distinctifs de l'humanité, mais une stratégie culturelle et cognitive originale consistant à concevoir les rapports à l'environnement naturel sous les mêmes aspects que les rapports sociaux – ou certains rapports sociaux[599] ; par contraste avec la notion de totémisme, qui a également pu désigner des phénomènes similaires, c'est la dimension perceptive et pratique de ces relations qui est mise en relief, par contraste avec une perspective classificatoire alors dominante. En contexte animiste, en ce nouveau sens, les modalités à partir desquelles se conçoit le social possèdent en quelque sorte un double emploi, puisqu'elle qualifient également le régime sous lequel les interactions écologiques sont conçues. Dans ce cadre, les conceptions locales de la personne doivent être prises comme point d'ancrage décisif de l'analyse culturelle, puisque c'est à partir d'elles que devient lisible la construction mutuelle de l'existence sociale et de l'inscription dans le monde.

---

[597] *Ibid*., p. 192-193.

[598] D'ailleurs, il devient même difficile de concevoir cette logique à travers le vocabulaire de « l'attribution » de propriétés mentales. Ce terme suggère en effet que la personnification des choses correspond à un geste positif et supplémentaire par rapport à la « simple » perception du monde, alors que l'approche culturaliste rend sensible le fait que le statut d'objet est lui aussi le résultat d'une logique positive de qualification du monde et de soi.

[599] Voir sur ce point, de N. Bird-David, « "Animism" revisited : personhood, environment and relational epistemology », *Current anthropology*, vol. 40 Supplement (Fev. 1999), p. 67-91

Mais ces formulations soulèvent sans doute autant de problèmes qu'elles n'en résolvent, puisqu'elles laissent en suspens la caractérisation exacte de ces personnes non-humaines. Même en admettant qu'il ne s'agit pas là seulement d'une croyance au sujet du monde extérieur – analysable du point de vue de sa validité référentielle – mais plutôt d'un véritable référentiel cosmologique où prend forme l'expérience de soi comme être social, il est nécessaire d'identifier avec précision les processus intellectuels ici en jeu. N. Bird-David fournit d'ailleurs elle-même une interprétation de cette construction du continu, à partir de laquelle une discussion cruciale s'est engagée. C'est à ses yeux la logique de la métaphore qui caractérise au mieux la conceptualisation de l'environnement donateur comme un parent : l'expérience sociale de la parenté fonctionne comme un support analogique pour formuler l'écologie spontanée des chasseurs-cueilleurs. S'il est indéniable que les associations métaphoriques structurent par bien des aspects le sens commun[600], l'utilisation qui est faite ici de cette idée semble réactiver la conception durkheimienne de la rationalité oblique des primitifs, quoique sous une forme modernisée. Car si N. Bird-David ne s'encombre pas d'une théorie explicite du pouvoir schématisant de l'expérience sociale, elle suppose toutefois que l'opposition du social et du naturel retrouve une certaine validité, à un niveau inconscient. En parlant des inférences animistes comme de métaphores, elle n'entend pas engager de doute radical quant à leur « vérité », au sens classique du terme : dans le cadre culturaliste qui est le sien, il va en quelque sorte de soi que l'expérience se construise à travers des supports sémiotiques, seuls susceptibles de lui conférer sa dimension collective. Il reste toutefois qu'une asymétrie demeure entre les énoncés à propos du social et les énoncés à propos de la nature, et cette asymétrie laisse planer le doute sur le caractère littéral du continuisme animiste : il y a bien un ordre de référence premier – dans lequel les termes de parenté désignent des relations entre humains – et un ordre de référence second, ou plus exactement dérivé – puisque la parenté entre humains et non-humains ne se conçoit qu'à partir du premier, selon une extension sémantique qui ne peut semble-t-il fonctionner que dans une seule direction. Plus généralement, c'est peut-être le fait d'associer l'interprétation de l'animisme à une théorie du langage qui pose problème. Durkheim et Mauss déjà suggéraient que les classifications totémiques étaient au fond un langage social, dans la mesure où, dans leur forme, c'est bien la réalité première de l'ordre social qu'elles traduisent. Ainsi l'accès au monde naturel est-il médiatisé par un schème dont la langue se fait spontanément le véhicule, et c'est pour cette raison que l'histoire de la langue fournit en quelque sorte sa matière à une archéologie des formes de rationalité. Ici, le

[600] Voir Lakoff et Johnson, *Metaphors we live by*, Chicago, The University of Chicago Press, 1980. N. Bird-David s'appuie explicitement sur cet ouvrage pour concevoir le système métaphorique de la parenté cosmologique.

rôle médiateur de la langue traduit moins l'empire du social sur l'expérience et l'intelligence conceptuelle que la relativité foncière des manières de donner sens au vécu par des moyens symboliques fatalement mal ajustés à la réalité qu'ils désignent[601].

L'authenticité des identifications animistes

Face à cette apparente faiblesse de l'argument de la métaphore, qui nous entraine vers une sorte de poétique de l'expérience, la seule position conséquente semble être celle qui consiste à considérer les énoncés à propos du social et les énoncés à propos de la nature comme véritablement équivalents, et cela par delà l'apparente dominance des uns sur les autres. T. Ingold cherche ainsi à montrer à travers l'exemple des Indiens Cree du Canada que le référentiel animiste rend impossible toute forme, même inconsciente, d'objectivation du monde extérieur, qui est bel et bien suggérée dans l'argument métaphorique :

> La différence entre, disons, une oie et un humain, n'oppose pas un organisme et une personne, mais deux sortes d'organisme-personne. Du point de vue des Cree, la personnalité n'est pas l'expression de l'humanité, mais l'humain n'est qu'une des formes sous lesquelles se manifeste le statut de personne. Quand un chasseur Cree affirme qu'une oie est en un sens pareille à un homme, il ne construit pas un parallèle figuratif entre deux domaines fondamentalement séparés, mais au contraire, il rend sensible l'unité réelle qui sous tend leur différenciation postérieure.[602]

Au fond, c'est l'exemple particulier du vocabulaire de parenté qui nous fait tomber dans l'ornière de la métaphore. En revenant au cas plus général des personnes non-humaines, il est possible de faire apparaître la continuité première des êtres engagés dans les relations ordinaires. Selon T. Ingold, le statut de personne est pour les Indiens Cree fondamentalement étranger à la distinction entre l'homme et l'animal, qui sont dès lors deux porteurs de propriétés analogues définies au delà de leurs caractères propres. C'est dans cette « équivalence ontologique »[603] forte que s'ancre la possibilité pour les humains et les animaux d'adopter des points de vue véritablement réciproques, et c'est également ce principe d'équivalence qui donne sens à l'idée d'une construction mutuelle des identités – être un humain, par rapport à être un ours, une oie ou un caribou. T. Ingold fonde son interprétation très littérale des inférences animistes sur une critique de la notion de

---

[601] On retrouve ici certains aspects de la controverse philosophique qui s'est déployée autour du statut de la métaphore. Voir J.-L. Amalric, *Ricœur, Derrida : L'enjeu de la métaphore*, Paris, PUF, 2006.
[602] T. Ingold, *The perception of the environment, Essays in livelihood, dwelling and skill*, Routledge, 2000, p. 50. C'est nous qui traduisons.
[603] *Ibid*., p. 51.

représentation, critique qui rejoint à son tour un des points essentiels de l'identité théorique de l'anthropologie de la nature :

> Il n'y a pas ici d'opposition contrastive entre différentes visions du monde. Il s'agit plutôt de différentes manières de l'appréhender, parmi lesquelles l'une seulement (celle de l'Occident) peut être caractérisée comme la construction d'une vision, c'est-à-dire, comme un processus de représentation mentale.[604]

Si l'on a affaire ici encore à un argument relativiste, il prend toutefois une forme bien différente du précédent. En effet, l'animisme ne s'oppose pas à notre propre vision du monde comme une vision différente, mais obéissant encore à la logique surplombante du constructivisme : en l'absence d'un sujet préexistant, c'est l'idée même d'une construction des représentations objectives qui est rendue impossible. L'animisme est donc anti-cartésien à deux niveaux : d'abord parce qu'il attribue des propriétés mentales aux non-humains, mais aussi, et de manière plus fondamentale, parce que, ce faisant, il s'attaque à l'idée même de conditions de possibilités subjectives du savoir. Ainsi, T. Ingold coupe court à toute discussion sur la nature des énoncés animistes, puisqu'il n'y a pas selon lui à distinguer entre un usage référentiel et un usage figuratif de la langue. La langue, comme l'ensemble des dispositions culturelles auxquelles elle est attachée, exprime directement la condition commune des humains et des non-humains en ignorant superbement toute forme de frontière entre le naturel et le social – fût-elle inconsciente[605].

Ce que met en lumière T. Ingold, par rapport à la solution proposée par N. Bird-David, c'est qu'avec l'animisme, bien plus qu'une relativité des significations ou des manières de parler, c'est d'une relativité des modalités de l'expérience elle-même qu'il s'agit. On voit bien le thème philosophique qui se dégage sous cette interprétation des cosmologies indigènes : la caractérisation de la pensée moderne comme pensée de la représentation, l'association classique entre théorie de la connaissance et théorie du langage[606], et la possibilité d'un épuisement de cette configuration théorique au contact de formes d'expérience radicalement étrangères. Si l'on s'accorde volontiers avec le diagnostic philosophique – qu'il n'est d'ailleurs pas le seul à formuler, la contrepartie avancée par T . Ingold semble beaucoup plus difficile à tenir. En effet, sa réflexion entretient une ambigüité constante au sujet de la nature exacte du geste théorique en quoi consiste l'identification d'une ontologie animiste. À ses

---

[604] *Ibid*., p. 42.

[605] Pour un bel exemple de cela, voir L. Rival, « The growth of family trees : Understanding Huaorani perceptions of the forest », *Man*, vol. 28, n°4, 1993, p. 635-652. L'article montre le caractère transversal de la notion de croissance, qui sert à concevoir la continuité entre le monde végétal de la forêt et le monde humain. Selon l'auteur, la polyvalence de cette notion relève moins d'une figure métaphorique que d'une « connaissance perceptive à laquelle s'ordonnent les relations sociales entre humains et les relations entre les humains et les autres organismes vivants. », p. 649.

[606] C'est cette configuration que pointe par exemple R. Rorty, dans *L'homme spéculaire*, Paris, Seuil, 1990.

yeux, les barrières érigées par les cosmologies des chasseurs-cueilleurs contre toute forme d'objectivation du monde naturel, ainsi que la philosophie – implicite – de l'engagement dans le monde qui fait face à une philosophie de la construction[607], ou de la représentation, tous ces éléments rendent en quelque sorte justice à une certaine véracité de l'expérience humaine, et concordent avec le modèle d'interprétation écologique de l'action humaine qu'il adopte lui-même en tant que théoricien[608]. L'authenticité accordée aux mondes animistes tient alors à leur capacité supposée de rendre à nouveau visible ce que les dispositions intellectuelles et sociales de la modernité obscurcissent, et que seuls quelques rares théoriciens, parmi lesquels Merleau-Ponty figure en bonne place aux yeux de T. Ingold lui-même, n'avaient pas complètement perdu de vue. Le modèle batesonien, et le prolongement qu'en donne l'écologie de la perception de J. Gibson, trouvent ainsi non seulement un domaine idéal d'application, mais peut-être plus encore un redoublement au niveau du sens commun. Il s'agit là sans aucun doute de l'affinité retrouvée ente philosophie et anthropologie que Lévi-Strauss pointait avec méfiance à la fin de sa carrière intellectuelle[609] ; et on décèle d'ailleurs dans cette interprétation de l'animisme un voisinage tout à fait frappant avec certaines propositions de l'éthique environnementale, notamment celles d'A. Leopold[610]. Chez T. Ingold, la description ethnologique, la théorie anthropologique et la critique philosophique tendent donc à se confondre dans un geste unique, où l'univers animiste se voit généreusement accorder une authenticité que nous aurions perdu de vue en même temps que nous perdions tout contact avec une nature animée.

La difficulté majeure de cette position, qui se profile dans l'horizon de la critique de l'argument métaphorique, tient à l'effet de nivellement des dispositifs intellectuels et culturels qu'elle produit. En un sens, T. Ingold parvient à rendre compte de manière tout à fait convaincante de la solidarité qui règne dans les sociétés animistes entre les deux formes de dépendance collective à l'égard de la nature – une dépendance matérielle et une

---

[607] Ingold refuse en effet que l'on puisse disjoindre radicalement l'action à l'égard d'un autrui humain et l'action à l'égard de l'extériorité naturelle. Ce point très bien rendu dans *Par delà nature et culture*, p. 345 : « Ingold s'est vivement élevé contre l'idée que les chasseurs-cueilleurs puissent faire appel à leur expérience des relations entre humains afin de modeler conceptuellement leurs relations aux non-humains, au motif que "des actions qui dans la sphère des relations humaines seraient envisagées comme des manifestations d'un *engagement* pratique dans le monde en viendraient à être vues, dans la sphère des relations avec l'environnement, comme des expressions métaphoriques de sa *construction*". » La citation de T. Ingold est prise dans « Hunting and gatheringas ways of perceiving the environment », in R. Ellen et K. Fukui (dir.), *Redefining nature. Ecology, Culture and Domestication*, Oxford, Berg, 1996.

[608] Voir la dette de T. Ingold à l'égard des approches écologiques en psychologie, et notamment à G. Bateson et J. Gibson, voir « Culture, nature, environment : Steps to an ecoloy of life », in *The perception of the environment*, *op. cit.*, p. 16-18.

[609] Voir Lévi-Strauss, « Postface », *L'Homme*, n°154-155, avril-septembre 2000.

[610] Voir A. Leopold, *Almanach d'un Comté des sables*, Paris, GF-Flammarion, 2000, où l'auteur cherche à renouer une relation de réciprocité entre l'homme et la nature, cette fois sous une forme explicitement normative.. Nous reviendrons plus loin sur ces relations éminemment problématiques entre philosophie environnementale et anthropologie de la nature.

dépendance symbolique – mais en accordant une valeur de vérité à cette structure de la sensibilité et de l'expérience, il frappe toute autre formule historico-sociale d'invalidité. Pour reprendre les termes de Strawson, T. Ingold pratique une ontologie de révision, alors que l'on attendrait certainement plus de l'anthropologie une ontologie descriptive[611]. Ou pour le dire autrement : l'anthropologie peut-elle légitimement prétendre faire tomber les illusions propres à la modernité à travers une valorisation directe de la « philosophie des autres » ?[612]

La variété des modes de relation

La contribution de P. Descola à cette controverse de la métaphore suggère une réponse négative[613]. Le point central de son argument consiste à montrer que les processus de qualification des choses, selon le contexte historique et social auquel on se réfère, obéissent à des règles toujours singulières, et qu'il est inutile de les rapporter à une valeur de vérité définie une fois pour toutes. Ce qui se joue à travers l'attribution de propriétés intentionnelles à tel ou tel élément du monde, c'est la production d'un espace d'identités et de différences, de continuités et de différences, où chacun des êtres mis en relation vient trouver sa place et son sens, plutôt que la restitution d'une « réalité » de l'expérience décontextualisée. Par exemple, il est vrai de dire des cosmologies amazoniennes qu'elle fonctionnent à partir d'identifications dont le point de référence est l'ordre social. La « nature affinale », à l'instar de la nature maternelle des Nayaka du Tamil-Nadu, est bien le produit d'une orientation « anthropogénique » des représentations. Plus largement, la conception des espèces animales comme collectifs organisés sur le même mode que les sociétés humaines – avec leurs mœurs, leurs règles de parenté, leurs chamanes – suppose que l'on accorde aux termes par lesquels les relations entre humains sont désignés un domaine de référence légitime qui dépasse largement l'espèce humaine elle-même. Il en va bien, comme l'avançait T. Ingold, d'une configuration de l'expérience dans laquelle le partage du naturel et du social n'a pas cours, mais il est par contre nécessaire de prendre au sérieux le fait que la construction de cette continuité des statuts passe par une sorte de recyclage du vocabulaire sociologique local :

> Dans les collectifs animiques, les catégories sociales font simplement fonction d'étiquettes commodes permettant de caractériser une relation, indépendamment du statut ontologique des termes qu'elle met en rapport. Au sein du nombre limité de relations qu'il est possible de nouer avec les existants, chaque groupe humain en sélectionne certaines auxquelles il donne une fonction rectrice dans ses interactions avec le monde. Or, l'ethnographie

[611] On emprunte cette distinction à Strawson, *Les individus*, Paris, Seuil, 1973.
[612] On reviendra plus loin sur ce problème. Voir plus loin dans ce chapitre, section 3., sur le statut des théories anthropologiques.
[613] La discussion de ces problèmes se trouve dans *PDNC*, p. 345-353.

> des sociétés animiques montre sans équivoque que ces relations polyvalentes sont systématiquement formulés dans le langage des rapports institués entre humains, non dans celui des rapports entre non-humains.[614]

Ce qu'il faut comprendre ici, c'est que l'on peut tout à fait admettre la dimension anthropogénique du système de désignation des relations cosmologiques dominant en contexte animiste, sans pour autant considérer que la nature y est perçue « comme » une société – ce qui aurait en effet pour conséquence de réinvestir un dualisme étranger[615]. Les termes désignant les rapports sociaux sont d'emblée associés à l'ensemble des relations – entre humains, entre humains et non-humains, et parmi les non-humains – et c'est en cela qu'ils sont « polyvalents », mais il n'en indiquent pas moins que l'écologie prend inévitablement en Amazonie la forme d'une politique – ce sur quoi nous aurons à revenir.

La conséquence de cette position, dans la controverse de la métaphore, est que la formation de l'expérience collective n'est absolument plus prisonnière d'une opposition réductrice – et à dire vrai complètement dominée par des considérations philosophiques typiques de notre propre mode de pensée – entre une pensée soumise aux pouvoirs de la figuration (N. Bird-David) et une pensée capable d'adhérer à la trame du réel par delà les illusions conceptuelles de la modernité (T. Ingold)[616]. Et cette nouvelle formulation du problème est toute entière liée au pluralisme ontologique qui caractérise la démarche de *Par delà nature et culture* : chaque contexte historique et social dispose de moyens originaux pour produire un système de relations, d'identités et de différences, de continuités et de discontinuités, dont la formule sociocentrique amazonienne n'est qu'une des expressions[617]. La base comparative sur laquelle repose la réflexion de P. Descola étant considérablement plus étendue que celle de N. Bird-David comme celle de T. Ingold, elle donne accès à des référentiels cosmologiques au sein desquels d'autres modes de relation sont investis d'une « fonction rectrice ». Chez les Chipayas de Bolivie, par exemple[618], de manière similaire à ce que l'on peut observer dans de nombreuses autres sociétés du monde, la structure des

---

[614] *PDNC*, p. 346. Il faut noter ici que P. Descola utilise la forme substantivée de « collectif » avec la connotation que lui donne B. Latour dans ses travaux. Ce dernier en fait une manière de « marquer une philosophie politique dans laquelle il n'y a plus deux attracteurs, l'un qui ferait l'unité sous la forme de la nature et l'autre qui garderait la multiplicité sous la forme des sociétés. Le collectif signifie : tout mais pas deux séparés. », *Politiques de la nature*, Paris, La Découverte, 1999, p. 95.

[615] Plus bas, P. Descola écrit : « S'il est tout à fait légitime de critiquer le sociocentrisme des anthropologues, il est absurde d'en faire grief aux populations qu'ils étudient. »

[616] Au fond, les termes du problème ainsi formulé restent assez proches de ce que l'on avait pu identifier chez Durkheim, à travers le thème de la « vérité » des énoncés totémiques.

[617] C'est pour cette raison que P. Descola peut, en adoptant un point de vue de surplomb par rapport aux formations cosmologiques particulière, donner raison à Haudricourt quand il parle de « correspondances entre traitement de la nature et traitement d'autrui », ce qui, ajoute-t-il, « ne préjuge aucunement de la source à laquelle ces schèmes d'action s'alimentent. » *PDNC*, p. 156.

[618] On s'appuie ici indirectement sur N. Wachtel, *Le retour des ancêtres. Les Indiens Urus de Bolivie, XX^e^-XVI^e^ siècle. Essai d'histoire régressive*, Paris, Gallimard, 1990, et sur la lecture qui en est donnée dans *PDNC*, p. 369-380.

rapports sociaux entretient avec l'organisation des constituants environnementaux et surnaturels une relation de stricte analogie. Une forme commune à l'organisation du village, du territoire local, des segments lignagers, mais aussi des divinités, peut en effet être identifiée, et impose « la répétition d'une structure contrastive aux différentes échelles des unités d'affiliation sociale et spatiale »[619] comme un trait central du collectif chipaya. On voit bien dans ce cas que, du point de vue de la forme, cette structure d'emboitements successifs tend à confondre cosmos et société, qui sont perçus comme deux expressions, à deux échelles distinctes mais articulées, d'un principe organisateur plus général. Seulement, l'opérateur de continuité entre humain et non-humain n'est ici plus dépendant du langage dans lequel s'exprime la morphologie sociale : dans la mesure où les séries d'identifications concernent des éléments hétérogènes les uns des autres – groupes sociaux, espaces, moments, entités surnaturelles – et non plus le social et le naturel pris en bloc, c'est le principe même de la logique métaphorique qui est dissout. Une des propriétés essentielles attribuées au schème dit « analogiste » est en effet que l'ensemble des éléments mis en relation sont susceptibles de posséder des qualités morales, ou mentales, et c'est à partir de ces propriétés communes que leur articulation peut être conçue. La seule solution, pour persister à voir dans ces séries analogiques le travail aveugle d'une projection sociale consisterait, à la manière de Durkheim et Mauss, à ne voir dans la forme accordée aux éléments non sociaux que la répétition de la morphologie sociale[620]. Aussi, quand P. Descola parle de collectifs analogistes, il désigne bien autre chose qu'un usage local de l'analogie comme figure de pensée – figure que l'on trouve au demeurant dans à peu près tout contexte social : de la même manière que les collectifs animistes édifient le système des identités et des différences à partir d'une extension des propriétés sociales, les collectifs dits analogistes exploitent, pour réaliser le même type d'opérations constitutives, le profit singulier des associations analogiques. Autrement dit, métaphore et analogie sont deux manières parmi d'autres de faire des mondes, et aucune ne dispose d'une priorité absolue, ou d'une valeur constitutive universelle ancrée dans une fonction de l'esprit.

Si cette approche permet de renvoyer dos à dos N. Bird-David et T. Ingold, elle vise aussi indirectement Lévi-Strauss. En effet, la critique structurale du totémisme se conçoit essentiellement comme une généralisation du modèle analogique contre un modèle référentiel, qui se traduit ensuite sous la forme d'un principe analytique dans les

[619] *PDNC*, p. 371. Cette répétition des formes à travers différents niveaux hiérarchiques de réalité est tout à fait similaire aux cosmographies existant ailleurs en Amérique centrale, mais également en Chine.
[620] Mais dans ce cas, on est en porte à faux avec l'idée que, en contexte analogiste, tous les niveaux de réalité se pensent ensemble, et dans leur interconnexion. Voir sur ce point la critique de Granet contre Durkheim, qui préfigure cela.

Mythologiques. Alors que Lévi-Strauss substitue aux prétendues institutions totémiques une logique plus vaste à l'œuvre dans les produits de l'esprit humain, P. Descola refuse toute confrontation « dogmatique », si l'on peut dire, entre le totémisme conçu comme système d'identification collective à la nature et le totémisme conçu comme système d'analogies. À ses yeux, l'identification entre humains et non-humains dont témoigne, parmi d'autres, l'ethnographie amazonienne, doit être prise au sérieux, tout en laissant exister à côté d'elle des systèmes où l'analogie joue effectivement un rôle directeur, c'est-à-dire auquel un grand nombre de relations sociales, écologiques et rituelles s'ordonnent[621].

Il n'est pas question ici de discuter dans son contenu propre le pluralisme ontologique formulé par P. Descola, en revenant par exemple sur l'appartenance supposée de telle ou telle société humaine à tel ou tel mode d'identification, ou sur l'idée même de concevoir une formation sociale empirique à partir d'une catégorie typologique. L'essentiel est pour nous de concevoir cette démarche du point de vue de la position théorique d'ensemble qu'elle adopte, et à partir de laquelle des distinctions d'ordre ontologique peuvent être ensuite établies. Dans ce cadre, le statut théorique des personnes non-humaines, dont on a vu qu'il était au cœur de notre problème, n'est plus conçu dans la perspective d'un choix entre une continuité faible – métaphorique, figurée – et une continuité forte – littéralement anti-moderne, et pour cette raison authentique. Ce que le chapitre intitulé « L'institution des collectifs » nous montre, c'est que pour appréhender les contextes historiques hermétiques au partage du naturel et du social, il ne faut pas se contenter de demander « à qui » ou « à quoi » les gens attribuent des qualités morales, et à partir de quelles structures cognitives ils peuvent pratiquer de telles attributions[622]. À travers les formes de qualification des êtres comme agents porteurs d'intentionnalité, ce sont des relations de continuité, de réciprocité, d'échange, qui se nouent, et avec elles la détermination même de ce que l'on a coutume d'appeler « société ». Cette manière d'envisager la soi-disant question de l'animisme nous remet en contact avec l'affirmation tout à fait fondamentale – et qui cette fois nous concerne nous aussi modernes – de la dimension spirituelle, ou morale, des faits sociaux en général.

---

[621] On peut donc dire que dans ce cadre, le « totémisme » auquel s'attaque Lévi-Strauss est découpé en deux types cosmologiques distincts, que sont l'animisme et l'analogisme, chacun exploitant une figure de pensée différente. Ajoutons que ce partage est en réalité tripartite, puisque P. Descola admet l'existence d'un référentiel qu'il continue à nommer totémique – comme on le verra plus loin.

[622] On ne veut pas dire que ce sont là des questions inutiles ou à éviter, bien au contraire. Plus exactement, ce ne sont pas les interrogations à partir desquelles les modes d'administration des êtres et des choses prennent sens.

d) Le modèle amazonien.

D'ailleurs, le fait de se focaliser de manière trop exclusive sur ce que peut avoir de contre intuitif le fait d'accueillir des non-humains comme partenaires sociaux n'est encore qu'un témoignage paradoxal de notre attachement à l'identité entre humanité et personnalité. En réalité, l'anthropologie de la nature s'intéresse tout autant aux institutions classiquement reconnues par la discipline – le politique, la religion, la parenté – et généralement considérées comme ne mobilisant que des hommes, mais à chaque fois en inscrivant ces relations dans le réseau complet des identifications et des liens de réciprocité où elles prennent sens localement. L'intérêt pour l'écologie et ses représentations indigènes est en outre généralement motivé par une recherche classiquement « sociale » : c'est ce qui distingue l'anthropologie de la nature, comme reconfiguration de l'anthropologie sociale tout court, d'une démarche comme celle de l'ethnoécologie – même si cette dernière fait partie des préalables nécessaires à l'anthropologie de la nature[623].

En ce sens, les cosmologies non modernes, et peut-être plus spécialement dans leur expression animiste, peuvent être décrites comme des « politiques de l'esprit » : ce à quoi on attribue une intériorité, c'est en même temps ce avec quoi on entretient collectivement des relations de réciprocité, relations susceptibles d'être sanctionnées par des rituels, et en rapport avec lesquelles le destin des humains comme êtres sociaux se joue. Les cosmologies non dualistes ne sont donc pas une autre « psychologie », ou « mentalité », elles ne témoignent pas plus d'une tendance qu'auraient certaines sociétés à tendre devant elles un miroir naturel pour se comprendre elles-mêmes, mais une politique élargie au non-humain. En reprenant l'expression de « politique de l'esprit », utilisée par B. Karsenti pour caractériser la pensée sociale comtienne[624], on veut faire entendre l'écho que les sociétés amazoniennes – puisque c'est essentiellement à leur sujet que ces réflexions ont été menées – font à nos propres dispositifs de construction du collectif, qui passent également par la mise en commun de la condition d'êtres pensants, quoique selon des contours bien différents.

---

[623] L'ethnoécologie est la discipline qui se donne pour objet les savoirs écologiques indigènes, c'est-à-dire non seulement les systèmes de classification, mais également les connaissances relatives à l'inscription des diverses espèces dans leurs milieux, ainsi que les savoir faire d'acquisition qui peuvent en découler. Par contraste avec l'anthropologie de la nature, l'ethnoécologie considère, ne serait-ce que pour des raisons analytiques, cet ordre de savoirs comme une expression idéalement autonome de la raison et de l'action, qu'elle peut ainsi déconnecter des autres formes instituées de l'accès collectif à l'environnement naturel. Voir par exemple F. Berkes, *Sacred ecology*, Philadelphie, Taylor & Francis, 1999.

[624] B. Karsenti, *Politique de l'esprit, Auguste Comte et la naissance de la science sociale*, Paris, Hermann, 2006. L'articulation entre la philosophie positiviste et l'ethnologie amazonienne pourrait surprendre si elles n'étaient pas toutes deux si préoccupées par l'implication d'une philosophie de l'esprit dans la construction des rapports politiques.

Le travail réalisé par l'ethnologue brésilien E. Viveiros de Castro chez les Araweté, et plus largement sur les cultures dites Tupi-Guarani d'Amazonie, jette un éclairage décisif sur ces questions. Sa réflexion prend initialement la forme d'une ethnographie consacrée aux représentations religieuses, ainsi qu'aux systèmes rituels et cosmologiques qui y sont associés[625]. Mais comme on vient de le suggérer, les institutions religieuses ne fonctionnent pas seulement comme un mode de régulation interne aux rapports sociaux classiquement définis en référence à une transcendance : la communauté humaine prend place et trouve son identité dans le rapport qu'elle entretient avec d'autres entités spirituelles, et ce sont ces relations que l'on peut considérer, quoique de manière approximative, comme formant une « religion »[626]. Viveiros de Castro montre que la place des humains dans ces relations est fondamentalement instable, parce que située en position intermédiaire entre une condition purement terrestre et une appartenance révolue à l'univers des dieux[627]. Le mythe cosmogonique raconte en effet la cohabitation initiale de ceux qui sont devenus hommes et de ceux qui deviendront dieux dans un espace commun, exprimant une condition commune. Suite à un conflit, cette communauté mythologique s'est rompue en deux parties, laissant les Araweté à leur condition d'êtres « abandonnés » (*The forsaken ones*). Comme les animaux, ils forment ainsi désormais une société d'êtres de culture, mais à la différence de ces derniers, ils sont marqués par la séparation à l'égard d'un statut idéal à jamais perdu. La société des hommes est donc d'après ce référentiel mythologique dans une position marginale, ou limite, qui n'existe que de manière précaire[628], mais cette précarité ne peut absolument pas être conçue comme un retour à une condition naturelle. Cette situation médiane s'éclaire à partir de l'idée centrale qui structure l'articulation entre ces différentes sociétés – société humaines, sociétés animales, société divine – à savoir la notion de consommation, ou de prédation. En effet, la perplexité originaire de l'ethnographe vient en partie de la caractérisation des divinités comme entités cannibales : chez les Araweté, les dieux sont réputés dévorer l'âme des défunts[629], et c'est à partir de cette consommation symbolique des morts que la naissance de nouveaux vivants est rendue possible. Viveiros de Castro considère ce trait singulier de l'univers araweté comme l'un des niveaux sur lesquels s'exprime un processus plus général de construction des identités par une relation à

---

[625] *From the enemy's point of view, Humanity and divinity in an amazonian society*, Chicago, the University of Chicago Press, Chicago, 1992.
[626] L'auteur lui-même évite généralement le terme, bien conscient de ce qu'il engage concernant les enjeux de la relation aux entités spirituelles. Dans son vocabulaire, c'est la notion de cosmologie qui en tient lieu.
[627] *Ibid*., p. 58.
[628] *Ibid*., p. 29. Voir aussi p. 305, plus généralement sur les Tupi-Guarani : « It conceives of the human condition not only as intercalary, but also as precarious. The space of Culture is not a bastion to be fortified, but, rather, a passageway, an equivocal and ambivalent place. »
[629] *Ibid*., p. 1. Rappelons que le titre original de l'ouvrage, en portugais, peut être traduit comme « Les dieux cannibales ».

l'altérité, et une altérité conçue comme conflictuelle, puisque l'autre, c'est aussi invariablement l'ennemi. La condition humaine se dégage ainsi à travers un face à face guerrier avec les divinités, face à face dont le mythe raconte l'origine, et que les cérémonies rejouent sans cesse[630].

L'analyse de Viveiros de Castro suit dans tous ses linéaments la piste initialement fournie par cette croyance en des dieux cannibales, et élève ce schème prédateur à une fonction totalisante. En effet, à la suite du système mythologique et religieux, c'est l'ensemble des dimensions de la vie collective qui reçoit un éclairage, et qui manifestent leur homogénéité à l'égard de cette première matrice. Les formes de la parenté, des hiérarchies sociales, mais aussi les relations aux groupes sociaux voisins et jusqu'à la formation de l'identité individuelle[631], peuvent être pensés dans le sillage de ce cannibalisme symbolique comme autant de domaines où s'exprime une orientation foncièrement relationnelle de la pensée. À une échelle plus large, la cosmologie araweté peut être conçue comme une transformation d'un système culturel partagé par l'ensemble des sociétés tupi-guarani. Le point de vue de l'ennemi joue par exemple un rôle tout aussi constitutif chez les Tupinamba, où il est toutefois supporté par des ennemis « réels », c'est-à-dire d'autres communautés humaines rivales, avec lesquelles le rapport de constitution mutuelle des identités passe également par la vengeance, et le cannibalisme[632]. Au fond, les transformations qui apparaissent dans ces systèmes de relations laissent apparaître au premier plan « l'instabilité de la Culture entre la Nature et la Surnature »[633], une instabilité qui est sans cesse mise en scène – sans être jamais dépassée[634] – par le biais de ce que l'on pourrait classiquement considérer comme des rites sacrificiels[635].

Assez étrangement, et en dépit de ce que peut laisser entendre cette dernière formulation, l'analyse de Viveiros de Castro met généralement de côté une dimension de ces systèmes sacrificiels qui pourrait être considérée comme élémentaire, à savoir la condition matérielle de ces sociétés de chasseurs. Au fond, sous sa forme la plus évidente, la relation

---

[630] Voir *ibid*., p. 137-141, sur le « chamanisme alimentaire » : « Le système cérémoniel araweté […] met sur le devant de la scène une opposition fondamentale entre l'intérieur et l'extérieur, entre le *socius* et son extérieur. Or c'est l'extérieur qui prévaut, puisque les humains nourrissent les autres », où par les « autres », il faut naturellement entendre les dieux, p. 141.

[631] C'est ce que l'auteur a appelé le « cogito cannibale », et qui a par la suite connu une grande fortune dans l'anthropologie contemporaine.

[632] Voir par exemple *ibid*., p. 283, pour une explicitation de cette relation en miroir des Araweté et des Tupinamba. Viveiros de Castro ira même plus loin en considérant que la prédation est « la modalité prototypique de la relation dans les cosmologies amérindiennes ». Cité par Descola dans *PDNC*, p. 460.

[633] *From the enemy's point of view*, p. 301.

[634] « La société araweté n'est pas dialectique », écrit Viveiros de Castro, *ibid*., p. 4.

[635] Voici comment l'auteur ressaisit le style général des groupes Tupi-Guarani : « La personne est construite à travers un processus de déformation topologique permanent, où l'ego et l'ennemi, le vivant et le mort, l'homme et le divin, sont entremêlés, au delà de toute substitution métaphorique, et dans des oppositions complémentaires. Nous sommes ainsi confrontés à un univers où le Devenir précède et ne se soumet jamais à l'être », *ibid*., p. 4.

prédatrice associe d'abord les humains aux non-humains chassés, ou du moins en est elle un des aspects incontournables – on voit mal en effet comment l'idée de prédation généralisée pourrait s'imposer dans des sociétés dont la base économique serait différente, et ne ferait pas une large place à l'expérience d'une prédation littérale. De son analyse de la société Achuar, P. Descola fait lui aussi ressortir la dominance d'un schème prédateur, qui s'exprime notamment dans la pratique de la chasse aux têtes, ou *Tsantsa*[636], mais à la manière de T. Ingold, il associe ces interactions entre vivants et morts aux formes matérielles qui encadrent la consommation de viande animale. Peut-être est-il possible, dans l'absolu, de faire grief à Viveiros de Castro de son manque de matérialisme, ou de souci pour les formes économiques qui s'articulent aux grands schèmes mythologiques, mais dans la perspective qui est ici la nôtre, le choix d'orienter l'analyse de l'animisme vers ses dimensions essentiellement symboliques nous aide à saisir la construction d'un espace d'échanges réciproques entre protagonistes animés comme un processus immédiatement politique. Il serait en effet naïf de ne voir dans ces représentations collectives qu'un simple refus des barrières naturalistes, un refus qui en serait l'alpha et l'oméga et dont on aurait de la peine à concevoir la raison, ou le motif : au delà de cet aspect, et indissociablement, Viveiros de Castro nous montre qu'une société faisant l'économie de l'idée de nature comme terme oppositif à partir duquel constituer l'identité humaine et sociale, mobilise les êtres et les personnes sur d'autres modes, dans d'autres relations, et selon d'autres enjeux collectifs que ceux que nos sociétés ont expérimenté[637]. Et un regard symétrique sur ces phénomènes contribue à voir dans notre idée de nature un concept foncièrement social, politique.

e) Sociologie et cosmologie.

Un dernier point reste à préciser, avant de conclure cette première exploration de l'anthropologie de la nature. Dans *From the enemy's point of view*, Viveiros de Castro insiste à de nombreuses reprises sur un aspect tout à fait singulier des sociétés amazoniennes, et qu'il exprime ainsi : « La parcimonie de catégories sociales et d'institutions dont témoignent

[636] Sur ce point, voir *PDNC*, p. 461-471.

[637] P. Descola exprime très bien cette idée, à propos des Jivaros : « Cette tension prédatrice structure les relations que les Jivaros entretiennent avec une foule de sujets de toute nature en ce qu'elle intègre leur expérience du monde dans maints domaines ordinairement disjoints par l'analytique trompeuse du dualisme, s'appliquant sans distinction aux humains et aux non-humains, aux rapports de parenté et aux techniques de subsistance, à l'organisation territoriale et au rituel. C'est en effet une propriété des schèmes de relation que d'embrasser de vastes pans de la pratique sans discriminer entre les termes en fonction de leur statut ontologique ou des situations qui les mettent en rapport. », *PDNC*, p. 469. Cela étant dit, il réfute la généralité présumée du schème prédateur en contexte amazonien, pour laisser place à d'autres politiques animistes, où la réciprocité prend des formes moins agonistiques.

les Araweté trouve une contrepartie dans un discours cosmologique complexe et richement développé »[638]. L'Amazonie semble en effet offrir peu de prises à une approche classiquement « sociologique », contrairement à ce que peuvent donner à voir certaines sociétés africaines ou australiennes, avec le raffinement extrême que peut atteindre chez elles le jeu des clans, des groupes de filiation, des classes d'âge, ou plus généralement des statuts sociaux sanctionnés par des règles et des initiations[639]. Pour Viveiros de Castro, cet effacement relatif des catégories sociales doit être compris comme un effet direct de la pensée relationnelle qui domine en Amazonie : puisque ces sociétés se conçoivent essentiellement à travers le rapport qu'elles entretiennent avec ce qui est autre que soi (et notamment, pour le cas qui est le sien, les dieux cannibales), leur attention se détourne naturellement de ce qui leur serait « intérieur ». Plus radicalement, les Araweté forment une société « dont la dynamique dissout les métaphores spatiales, si communes au discours sociologique : l'intérieur, l'extérieur, le centre, les marges, frontières, limites, etc. »[640]. On voit bien ici que c'est tout l'implicite durkheimien de l'extériorité qui prend du relief : la perspective cosmologique adoptée par l'anthropologie contemporaine permet de passer outre les catégories préétablies de la raison sociologique classique, et notamment celles d'intérieur et d'extérieur, c'est-à-dire celles-là même à partir desquelles un trouble dans l'ordre du naturel et du social avait pu apparaître, sans jamais avoir été résolu, dans l'école durkheimienne. Franchissant un pas supplémentaire, Viveiros de Castro interprète toutefois la substitution d'un référentiel cosmologique relationnel à un mode d'organisation basé sur une morphologie sociale comme un « refus actif de la Société »[641]. On comprend bien ce que signifie ce refus : les collectifs amazoniens, inconfortablement situés entre une condition divine déchue et une condition animale si proche de la leur, ne reconnaissent pas leur identité comme un point de repère fixe, sur lequel ils pourraient se reposer. C'est leur politique de l'esprit, c'est-à-dire la cartographie des échanges réciproques qu'ils sont susceptibles d'entretenir avec les choses du monde, qui les tient à l'écart des certitudes confiantes du « social ». Mais, de la même manière que chez Clastres avec l'idée d'un refus de l'Etat, se pose la question de la nature exacte de ce moment négatif : faut-il concevoir que les sociétés amazoniennes opposent délibérément une fin de non recevoir à un mode

[638] *From the enemy's point of view*, p. 2. Et plus bas : « Comment rendre compte de la coexistence entre, d'un côté, une structure sociale relativement lâche (peu de catégories sociales, absence de segmentations globales, relations interpersonnelles peu institutionnalisées, peu de différenciation entre les sphères publique et privée), et de l'autre une riche taxinomie d'entités spirituelles, et la présence active dans la vie quotidienne de ce monde vertical […] ? »

[639] Les travaux d'Evans-Pritchard sur les Nuer sont peut-être à cet égard un modèle du genre. Voir Evans-Pritchard, *Les Nuer*, Paris, Gallimard, 1968.

[640] *Ibid*., p. 4.

[641] *Ibid*., p. 28.

d'organisation que l'on aurait pu penser universel, ou s'agit-il plus simplement et plus modestement d'une « absence » ?[642] Et de ce refus ou de cette absence, faut-il conclure à l'inadaptation foncière du concept de société pour rendre compte des réalités amazoniennes, ou faut-il plutôt considérer que ces collectifs seraient des sociétés « en soi », c'est-à-dire évidemment organisées sur un mode que le concept de société peut saisir, sans être des sociétés « pour soi », c'est-à-dire elles-mêmes aveugles à cette réalité ?

On pourra éclairer ces questions à partir de l'interprétation que donne P. Descola du totémisme, et qui manifeste très bien elle aussi ce rapport complexe au problème des formes sociales. Cette notion vénérable de la tradition anthropologique connaît dans *Par delà nature et culture* un destin singulier, puisqu'elle désigne à nouveau un système où la référence directe de l'humain au non-humain est centrale. Prenant ses distances avec l'interprétation structurale qu'il avait d'abord endossée[643], l'anthropologue range le totémisme aux côtés des autres modes d'identification dégagés par ailleurs : loin d'être une expression générale de la raison classificatoire comme l'avait supposé Lévi-Strauss, le totémisme désigne une formation cosmologique singulière, où l'identité des groupes humains est définie par le partage de propriétés morales et physiques avec certains éléments naturels. Au fond, c'est le vieux thème de la ressemblance à la nature qui est réactivé, et cela sans que ne soit jamais postulé quelconque forme d'indistinction primitive. De la même manière que chez Lévi-Strauss, la réflexion sur le totémisme se présente pourtant comme une réponse au défi posé par Elkin, et que le père de l'anthropologie structurale identifiait comme un « nominalisme »[644] : comment penser l'unité d'une configuration sociale que l'on pressent, mais qui peine à livrer sa cohérence sur le strict plan de la morphologie sociale ? En effet, le soi disant totémisme regroupe un très grand nombre de configurations claniques, qu'elles soient matrilinéaires, patrilinéaires, à quatre, huit ou plus encore de sections ; et dans ses versions dites « individuelle » et « conceptionnelle », il semble même bien étranger à l'idée d'une organisation des hommes sur le modèle de la nature, ou l'inverse. Pour P. Descola, et c'est là le point qu'il faut relever, l'unité du totémisme comme ontologie tient non pas aux formes sociales dans lesquelles il trouverait son ancrage, mais au dispositif de production des identités et des différences plus général qu'il manifeste, et dont telle ou telle réalisation morphologique ne peut être qu'une expression. Cette interprétation trouve dans l'analyse

[642] Clastres, pour sa part, cherche à montrer qu'il s'agit bien d'un refus actif de l'Etat : les sociétés qu'il étudie se trouvent dans une condition historique et culturelle où la forme Etat plane sur eux de manière latente, ce qui peut rendre raison de ce caractère positif de leur refus. Voir P. Clastres, *La société contre l'Etat*, Paris, Minuit, 1974.
[643] Voir « Constructing natures : symbolic ecology and social practice », in P. Descola et G. Palsson (dir.), *Nature and society, Anthropological perspectives*, Londres, Routledge, 1996.
[644] *Le totémisme aujourd'hui*, chapitre 2., « Le nominalisme australien ». Lévi-Strauss renvoie également à Van Gennep, qui en 1920 « recensait quarante et une théories différentes du totémisme », p. 50.

sémantique des appellations totémiques un appui décisif : le linguiste et ethnologue de l'Australie C. G. von Brandenstein a pu en effet montrer que, de manière quantitativement significative, les noms de clans totémiques réfèrent à des propriétés ou qualités abstraites plutôt qu'à des espèces naturelles[645]. L'identité de nature entre humains et non-humains ne peut donc pas être conçue comme un emprunt d'identité fait par un individu ou un groupe à une réalité naturelle :

> La différence première est ici entre des agrégats d'attributs communs à des humains et des non-humains au sein de classes désignées par des termes abstraits, non entre des espèces animales et végétales susceptibles de fournir naturellement par leurs discontinuités ostensibles un gabarit analogique servant à ordonner les discontinuités sociales.[646]

Cette idée est corroborée par le système mythologique généralement associé au totémisme australien, que l'on nomme « dreaming », ou temps du rêve[647]. Dans ce temps mythique, qui ne correspond pas à un passé révolu, les êtres du rêve laissent de leurs parcours des traces qui façonnent le paysage, qui font par exemple apparaître les montagnes et les cours d'eau, et qui orientent les repères spatiaux des groupes humains qui le parcourent[648]. Ces sites mythologiques sont souvent associés aux appartenances totémiques, qu'elles soient claniques, individuelles ou conceptionnelles, et articulent ainsi de façon très sensible les versants sociologiques et cosmologiques du totémisme. Cette référence au mythe permet de comprendre que l'identité des humains affiliés à tel ou tel totem dérive – au même titre que celle de l'espèce naturelle qui en est apparemment l'emblème – d'un archétype mythologique commun, où humains et non-humains vont chercher leur origine[649]. C'est pourquoi, lit-on plus loin, « il est préférable de qualifier le totémisme comme un système dans lequel humains et non-humains sont distribués *conjointement* dans des collectifs isomorphes et complémentaires »[650]. On voit bien que les logiques imitatives et projectives sont toutes deux inhibées par cette manière de présenter les choses. Plus radicalement, c'est toute analyse accordant de quelque manière que ce soit une priorité à l'organisation sociale qui perd sa pertinence. Dans ces conditions, en outre, il

---

[645] C. G. Von Brandenstein, *Names and substances of the australian subsection system*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982.
[646] *PDNC*, p. 222.
[647] Sur la mythologie australienne, voir B. Glowczewski, *Rêves en colère*, Paris, Plon, 2004.
[648] Sur la conception totémiste de l'origine du paysage, et les repères spatiaux induits par le système de filiation totémique, voir M. Meggit, *Desert people : a study of the Walbiri Aborigines of central Australia*, Sydney, Angus & Robertson, 1962.
[649] « Dans les systèmes à classes, l'identité d'un groupe totémique est fondée sur le partage entre tous ses membres humains et non-humains d'un ensemble spécifique d'attributs physiques et moraux constituant une sorte de prototype ontologique dont l'espèce totémique est l'expression emblématique, non l'archétype concret d'où les qualités seraient dérivées. », *PDNC*, p. 223.
[650] *Ibid*., p. 356. C'est l'auteur qui souligne.

est possible de se donner des systèmes totémiques une interprétation qui ne perd pas le contact avec l'impératif moniste qui anime en général l'anthropologie de la nature : loin de n'être que l'expression subtile, voire esthétique, de l'esprit classificatoire, l'identification des groupes sociaux à tels ou tels segments de nature par le biais d'une commune « substance » est aussi une manière de distribuer les responsabilités écologiques de manière habile. Chaque clan hérite en effet, avec son identité distinctive, de la charge économique et symbolique consistant à réguler l'accès au segment de nature qui est « sien »[651]. Origine commune aux êtres humains et naturels et principe d'identité, la référence totémique est donc aussi un mode d'administration des ressources qui correspond au trait unificateur des politiques de la nature non-modernes : humains et êtres de nature sont rassemblé dans une communauté unique, bien que segmentée, et gouvernée comme telle sous la forme de ce que l'on peut appeler un « contrôle rituel de l'environnement ». Cette lecture écologique, ou cosmologique si l'on veut éviter la confusion créée par la notion d' « écologie », du totémisme prolonge ainsi sur un autre plan l'idée selon laquelle l'espace de l'anthropologie ne s'arrête pas aux frontières de l'humanité.

Alors même que les sociétés aborigènes d'Australie, avec l'usage prolifique de catégories sociales qu'elles manifestent, se présentent comme l'exact inverse des sociétés amazoniennes, un mouvement commun de mise à distance du sociocentrisme se dégage toutefois. Le « refus du social » ne peut donc pas être ramené à la singularité du contexte amazonien : il s'agit bien plutôt d'un rapport de priorité analytique qui s'instaure entre les collectifs humains entendus comme espaces de production d'un monde commun, et une vision classique des formes d'association humaines, où le mode de structuration des rapports sociaux domine l'analyse.

Ce dernier point nous permet de ressaisir l'ensemble des aspects de l'anthropologie de la nature – du moins telle qu'elle apparaît dans notre perspective. À partir du problème initial de l'attribution de propriétés mentales à des entités non-humaines, une série de questions centrales touchant à la caractérisation des faits sociaux ont en effet pu être envisagées.

La première concerne les rapports entre les bases matérielles et les formes d'investissement symbolique de la nature. Le point de vue des chasseurs-cueilleurs et des

[651] Sur cette interprétation du totémisme, voir M. Dupire, « Totems sereer et contrôle rituel de l'environnement », *L'Homme*, n°118, 1991. L'intérêt de ce texte tient aussi au fait qu'il porte sur une société africaine, et qui donc n'appartient pas en principe à la terre d'élection du totémisme. En conséquence, on serait amenés à écologiser plus encore l'idée de totémisme, et à admettre sous cette catégorie toute formation historique capable de déléguer de manière différentielle l'administration des ressources à des groupes qui trouvent à travers cette activité leur identité sociale.

chasseurs-horticulteurs rend manifeste la solidarité des dimensions pratiques et intellectuelles de l'accès collectif à l'extériorité naturelle à travers leur co-variation, ou leur coévolution, ce que les choix théoriques concurrents de l'idéalisme et du matérialisme tendaient à inscrire dans une alternative franche. Or, et c'est là le second point, c'est la reprise du problème classique de l'esprit dans la nature qui a permis de renouer ces liens : à partir d'une interrogation sur les conditions matérielles ainsi que sur les formes instituées de la réciprocité entre humains et non-humains, les impasses liées au problème de la « croyance » ont été reformulées dans les termes d'une dépendance généralisée à l'égard de la nature, qui suggère une nécessaire extension de la gamme des êtres d'emblée mobilisés dans la composition de ce qu'est le « social », plutôt qu'une perplexité devant des phénomènes n'apparaissant comme incommensurables à notre propre expérience que dans la mesure où ils sont séparés de leur dimension cosmologique. C'est enfin la caractérisation théorique des formes de continuité à la nature qui est mise en avant comme un chantier central pour la raison anthropologique : dès lors que ces continuités ne sont plus rassemblées sous l'étiquette unique de la confusion ou de l'harmonie – c'est-à-dire les versions négative et positive d'une même idée – et ne sont plus non plus opposées à une discontinuité « vraie », ou « juste », la question se pose de la pluralité des stratégies sociales et cognitives qui se déploient historiquement pour réaliser cette articulation constitutive. À partir de cette pluralité peut également être envisagée la faillite de certaines d'entre elles, ou du moins la question de leur valeur comparative.

2. L'anthropologie de l'expérience ordinaire : l'action et la pensée face à la nature

a) L'anthropologie et les formes de l'action.

Dans le prolongement du scepticisme affiché par E. Viveiros de Castro et P. Descola[652] à l'égard d'une approche sociocentrique, il faut concevoir l'ensemble de l'édifice théorique qu'est l'anthropologie de la nature comme un déplacement de la raison sociologique de l'analyse classique des faits sociaux cristallisés sous forme d'institutions vers ce que l'on peut considérer comme une théorie de l'expérience et de l'action collectives. Ce point est tout à fait crucial, et cela à deux égards. D'une part, parce qu'il nous permet d'identifier l'originalité du style théorique de l'anthropologie de la nature au regard de l'histoire de la pensée sociale. Comme a pu le suggérer notre lecture de Durkheim et de son école, puis de la pensée structurale de Lévi-Strauss, le statut de l'action revêt une importance capitale dans la formulation même du problème nature/société. Ainsi, pour donner corps à l'idée selon laquelle l'interaction avec autrui et l'accès au monde extérieur sont deux aspects indissociables d'une même réalité sociale, il est nécessaire de spécifier la théorie de l'action et de l'expérience que l'on se donne pour engager notre critique des analyses préexistantes à ce sujet. D'autre part, c'est là l'occasion de jeter un éclairage sur un phénomène relativement récent en anthropologie – et plus largement dans les sciences sociales – à savoir la reformulation de certaines problématiques dans le langage des sciences de l'esprit, ou, ce qui n'est pas exactement la même chose, des sciences cognitives. Nous ne souhaitons pas nous attaquer au massif cognitif pour lui-même, ni dresser une topographie complète des phénomènes d'importation conceptuelle qui le structurent[653] ; cette discussion n'aura pour but que de donner du relief à l'insatisfaction déjà

[652] On ne retient ici que deux des formulations théoriques les plus marquantes de ce mouvement, qui est en réalité beaucoup plus large. Pour ce qui concerne l'anthropologie de la nature, on verra que la plupart des contributions rassemblées dans Descola & Palsson (dir.), *Nature and society, Anthropological perspectives*, Londres, Routledge, 1996, se rangent à cette approche. Dans un domaine un peu différent de la discipline, une démarche comme celle de F. Héritier en fournit un remarquable exemple : à partir d'une étude des formes de parenté, domaine sociologique éminemment formel et institué, ses analyses se déplacent progressivement vers les conceptions du corps et de ses substances – et finalement vers une nouvelle conception de l'inceste – qui forment l'arrière-plan des arrangements normatifs observables. Voir *L'exercice de la parenté*, Paris, Gallimard-Seuil, 1981 pour le premier aspect, et *Les deux sœurs et leur mère*, Paris, Odile Jacob, 1994 pour le second.

[653] Dans notre perspective, il ne s'agit pas de décider quels sont ou quels doivent être les liens entre ces deux massifs *in abstracto*, et indépendamment des problèmes locaux construits par les sciences sociales.

signalée à l'égard des théories de l'action, de la représentation, et plus largement de l'expérience partagée, que véhiculent les grandes doctrines anthropologiques.

Il faut ajouter que les doutes exprimés à l'encontre d'une approche prioritairement morphologique, et donc « interne », des faits sociaux, n'émane pas exclusivement du courant intellectuel qui nous occupe. On décèle par exemple une méfiance analogue au sein de la tradition de sociologie interactionniste et pragmatique, qui elle aussi met l'accent sur des formes d'ajustement de l'action collective qui restent en général en deçà de leurs formes explicitement instituées[654]. Seulement, alors que ces recherches focalisent leur attention sur les phénomènes microsociologiques d'ajustement des pratiques, c'est-à-dire quittent le terrain des institutions pour aller chercher à d'autres niveaux de la réalité sociale d'autres types de régularités, l'anthropologie de la nature passe par une théorie de l'action pour adopter un point de vue génétique et dynamique sur la structuration de comportements qui ne sont pas en eux-mêmes d'une autre nature ou d'une autre échelle que ceux que la sociologie classique étudiait. En plongeant ses racines dans une réflexion sur la nature de l'action, de l'expérience et de la pensée, l'anthropologie entend avant tout se défaire des catégories d'analyse préconstruites, et renouveler l'ancrage conceptuel de l'enquête morphologique générale[655].

Une autre façon de formuler cette orientation théorique, et qui cette fois concerne plus spécifiquement la pensée anthropologique, passe par la question du rite. Les contributions majeures à l'anthropologie de la nature partagent en effet la propriété singulière de ne pas accorder d'attention particulière à ces modalités de l'action, dont l'ethnologie est pourtant traditionnellement friande, que sont les rites. Dans un ouvrage décisif à propos de ces questions, *Naven ou le donner à voir*, C. Severi et M. Houseman définissent le rituel comme la scène praxéologique sur laquelle doit prioritairement se déployer l'analyse anthropologique : il s'agit moins en ce sens d'un ouvrage « sur » le rituel que d'une redéfinition de l'anthropologie comme science de l'action ritualisée. La raison de ce choix tient au fait que « les modalités de ritualisation de l'action »[656], comme ils l'expriment au moment de formuler le problème général de l'ouvrage, consistent en un processus de requalification de cette dernière correspondant au fond à l'essence même de ce qu'est un

---

[654] Voir par exemple E. Goffman, *Les rites d'interaction*, Paris, Minuit, 1974, et H. Garfinkel, *Recherches en ethnométhodologie*, Paris, PUF, 2007 [1967]. Cette démarche a récemment donné lieu à des mises en œuvre eu sein de l'ethnologie. Voir par exemple J. Bonhomme, *Les voleurs de sexe, Anthropologie d'une rumeur africaine*, Paris, Seuil, 2009.

[655] Sur ce point, voir *PDNC*, p. 135. En d'autres termes, il s'agit de maintenir le niveau de questionnement imposé par le structuralisme tout en prenant au sérieux certaines propriétés de l'expérience et de l'action que Lévi-Strauss lui-même n'avait pas en vue.

[656] C. Severi et M. Houseman, *Naven ou le donner à voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle*, Paris, CNRS/Editions de la MSH, 1994, p. 12.

phénomène culturel, ou social. Dans le prolongement de la définition que donne Sperber d'un énoncé symbolique[657], Severi et Houseman conçoivent la différence entre l'action ordinaire et l'action rituelle comme une mise entre guillemets[658]. Autrement dit, le rituel se démarque de la vie sociale quotidienne en mettant temporairement en suspens la façon dont les règles se vivent, c'est-à-dire comme des principes normatifs allant de soi, pour instaurer quelque chose comme un niveau de réalité supérieur – une réalité réflexive, qui parle de cet autre niveau dont elle s'arrache[659]. C'est cette dimension réflexive du rituel qui en fait un objet privilégié pour l'analyse : de la même manière que la démarche expérimentale des sciences naturelles définit et sélectionne les paramètres qu'elle retiendra, et de ce fait en maîtrise les conditions d'analyse, le rituel est un laboratoire à ciel ouvert où l'univers des règles « se donne à voir » littéralement dans ses principes fondamentaux. À rebours de cette caractérisation extrêmement subtile de l'enquête anthropologique, les travaux qui nous occupent semblent prendre le parti de l'action ordinaire : que ce soit chez T. Ingold, E. Viveiros de Castro ou P. Descola, c'est la trame continue des pratiques qui est visée comme objet d'étude, et comme objet susceptible de livrer à son niveau propre d'élaboration une forme de régularité, de structure. À travers une discussion de la notion d'*habitus* initialement formulée par Bourdieu, ce dernier définit l'espace de l'action ordinaire comme étant soumis à un nombre limité de « schèmes intégrateurs »[660], c'est-à-dire de dispositifs pilotant les inférences dont la propriété, essentielle de notre point de vue, est de pouvoir être « activés dans le plus grand nombre de situations, tant dans le traitement des humains que dans celui des non-humains »[661]. On se trouve donc là dans un registre de l'action où son caractère non objectivé, non réflexif, est précisément ce qui est mis en avant. Ce point est directement lié à la refonte de l'opposition entre agir « dans le monde » et agir « avec

---

[657] Voir Sperber, *Le symbolisme en général*, Paris, Hermann, 1974, et notamment chapitre 4 : « Symbolisme et savoir ». Sperber y montre que les énoncés symboliques diffèrent des énoncés encyclopédiques par leur valeur de vérité : alors que le seconds portent directement sur un état de choses, les premiers portent sur le savoir lui-même, et ne sont donc pas soumis au principe de vérification empirique. Ils constituent ainsi un registre réflexif dans le savoir, tout comme les rites forment un domaine d'action réflexif selon Severi et Houseman.

[658] *Ibid*., p. 195 : « Comment le contexte rituel se démarque-t-il de la vie quotidienne ? Nous avons vu que, à la différence des énoncés du langage ordinaire, les actions ne peuvent être symboliques que lorsqu'elles sont spontanément attribuées à un contexte particulier. Elles doivent en somme, tout comme la croyance sur le léopard des Dorzé, se trouver "mises entre guillemets" ». L'exemple des Dorzé fait référence au travail de Sperber.

[659] Voir *ibid*., p. 196 et suivantes, l'usage qui est fait de la distinction de Searle entre règles normatives et règles constitutives. Voir J. Searle, *Les actes de langage*, Paris, Hermann, 1972.

[660] Voici la définition qui en est donnée, et sur laquelle on reviendra : « On peut les définir comme des structures cognitives génératrices d'inférences, dotées d'un haut degré d'abstraction, distribuées avec régularité au sein de collectivités à la dimension variable, et qui assurent la compatibilité entre des familles de schèmes spécialisés tout en permettant d'en engendrer de nouveaux par induction. » *PDNC*, p. 153.

[661] *PDNC*, p. 154. On lit plus loin, p. 157 : « La manière dont un groupe humain schématise son expérience ne se prête pas à des descriptions aussi simples ; elle est certes décelable dans les ethnographies, mais il faut pouvoir la révéler à partir d'indices disparates et identifier ses principes opératoires sans se laisser aveugler par des codifications ostensibles. »

autrui », puisque l'effacement de ce partage tient essentiellement à la possibilité de penser des schèmes transversaux, c'est-à-dire un niveau de structuration de l'action et de l'expérience véritablement étrangère à cette distinction. Le retrait du rituel s'explique également, de manière plus simplement empirique, par le fait que l'univers des pratiques d'encadrement de la nature – qui fournit une bonne partie des indices à partir desquels s'élabore l'anthropologie de la nature – semble en partie rétif à l'identification de moments rituels bien marqués. Le chamanisme amazonien ou sibérien, par exemple, est bien associé à des pratiques rituelles au sens littéral, mais la question se pose du lien entre ces moments singuliers et des formes de ritualisation plus discrètes qui interviennent dans la chasse ou les activités horticoles[662], et plus largement avec les formes techniques de l'appropriation de la nature, ou encore la stylisation de l'expérience qui, elle, est à l'œuvre partout et toujours[663].

Ces premières indications permettent de rattacher notre objet à une tendance théorique marquante dans les sciences sociales, notamment en contexte français, à savoir l'usage de concepts dispositionnels. De manière tout à fait indépendante par rapport à la tradition philosophique où ce problème a été élaboré[664], les notions dispositionnelles ont trouvé une fécondité toute particulière pour l'analyse des faits sociaux qui offraient une certaine résistance à une approche focalisée sur les réalités réifiées, sur le social comme « chose ». C'est naturellement à Mauss, et à son essai sur les techniques du corps[665], que renvoie d'abord cette tradition. L'approche en termes de dispositions permet de concevoir l'apprentissage social comme un processus d'intégration des règles qui ne passe pas par des procédures explicites de mémorisation, et qui ne se présente pas sous une forme propositionnelle – comme on dit en philosophie. Le modèle de l'incorporation donne accès à un répertoire de savoirs pratiques, sensibles aux contextes sociaux susceptibles de les activer et de les inhiber, et non réductibles à l'automatisme des modèles behaviouristes. La sociologie a pu ainsi prendre la forme d'une grammaire différentielle des dispositions

[662] Que l'on pense aux *anent*, ces chants qui accompagnent chez les Achuar la chasse et le jardinage, et qui tout en donnant à l'activité une dimension légèrement décalée par rapport à la trivialité de l'ordinaire, ne constituent pas non plus un moment rituel au sens strict – ne serait-ce que parce que les gens sont souvent seuls quand ils les chantent. Voir *Les lances du crépuscule*, *op. cit*.

[663] Le retrait du rituel est lié à un autre aspect de l'enquête ethnologique, plus politique celui-ci. En effet, pour dégager les structures inconscientes et continues de l'action, il ne suffit pas d'y prêter attention : encore faut-il que la vie ordinaire des sociétés étudiées soit restée à l'abri des transformations historiques majeures liées à la « modernisation », à moins de prendre ces transformations elles-mêmes pour objet. A cet égard, l'analyse rituelle présente un avantage incontestable, puisque les rites sont généralement ce qui perdure le plus en contextes de modernisation.

[664] La philosophie analytique a poursuivi le projet d'une grammaire des concepts dispositionnels à la croisée de la psychologie (G. Ryle, *La notion d'esprit*, Paris, Payot, 1978) et de la logique (voir par exemple D. H. Mellor, « The Semantics and Ontology of Dispositions », *Mind* 109, p. 757-780, 2000). Mais jamais ces recherches n'ont trouvé de véritable écho dans les sciences sociales, qui disposent d'une acception de ces notions qui leur est propre, en dépit de la tentative d'E. Bourdieu, dans *Savoir faire, Contribution à une théorie dispositionnelle de l'action*, Paris, Seuil, 1998.

[665] « Les techniques du corps », in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950.

acquises, chez Bourdieu, c'est-à-dire d'une description des régularités de l'action socialement située à partir desquelles les anciennes « catégories sociales » étaient reconsidérées d'un point de vue dynamique et critique[666].

La réflexion de P. Descola sur les schèmes de l'action, qui se met en place aux chapitres 15 et 16 de *Par delà nature et culture*, est largement redevable de cette tradition dispositionnelle. L'infléchissement qu'elle y subit est toutefois décisive, et cela à deux niveaux. Le premier concerne la signification générale de l'apport des sciences de l'esprit en anthropologie, et la façon dont elles contribuent à la refonte du problème nature/société ; le second concerne la transformation du structuralisme en théorie de la pratique, et mobilise donc une nouvelle réflexion sur la pensée de Lévi-Strauss.

b) La composition du monde

Théorie de l'esprit et savoir faire social

Si l'on reprend le problème depuis Bourdieu, on s'aperçoit très vite que le sens de la règle qu'il cherche à théoriser puis à décrire oriente essentiellement les acteurs dans un univers social. La notion de « monde » est bien présente dans son lexique, mais ce monde est fait d'objets et de situations qui n'ont de sens que dans la perspective d'une société constituée comme entre-soi humain. Une exception à cette tendance peut éventuellement être trouvée dans un texte de jeunesse sur la maison kabyle[667], mais cela n'enlève rien au fait que, dans la sociologie des dispositions acquises, la structuration du rapport au monde suit massivement les contours que prend d'abord la logique des rapports sociaux[668]. Dès lors, partir à la recherche d'une dimension générative des pratiques qui soit capable de se défaire de ce partage suppose de reprendre à la racine la théorie de la pratique engagée dans l'enquête anthropologique.

La question déterminante vise ce qui, au juste, fait l'objet de cet apprentissage non réflexif, non propositionnel, et où prend forme l'action sociale. L'évolution intellectuelle de Bourdieu montre un intérêt de plus en plus marqué pour la philosophie de Wittgenstein, mais

---

[666] Voir Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, Seuil, 2000. Sur les bases philosophiques de la question des dispositions, voir B. Lahire, *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action*, Paris Nathan, 1998.

[667] « La maison kabyle ou le monde renversé », in *Esquisse d'une théorie de la pratique*, *op. cit*. Il est significatif que ce texte appartienne à la période structuraliste de Bourdieu.

[668] En ce sens, l'idée d'un ajustement spontané de l'*habitus* au champ n'est rien d'autre qu'un prolongement de la théorie durkheimienne du totémisme : la forme des rapports sociaux se traduit d'une manière ou d'une autre dans des modalités de représentation et d'usage du monde. Bourdieu évite en général de formuler cette concordance comme l'effet d'une projection, mais la relation constante est bien identifiée, et on voit mal comment le point de référence de ce parallélisme pourrait être autre chose que la morphologie sociale.

déjà avant cette rencontre théorique, c'est bien l'apprentissage de la règle qui constitue à ses yeux le foyer de la théorie sociale de l'action. À rebours de cette problématisation, les « structures de l'expérience » mises en avant dans *Par delà nature et culture* accordent une priorité implicite aux modalités premières de construction du monde. Avant de suivre des règles, avant de s'engager dans des régularités normatives toujours susceptibles d'être mises à distance, il faut que quelque chose de tel qu'un monde soit rendu disponible[669] : autrement dit, la pensée sociale se saisit dès lors de son objet en deçà du niveau d'élaboration classiquement admis, là où la philosophie – et notamment la phénoménologie – reconnaissait d'ailleurs souvent son terrain propre. Or la prise de distance par rapport à cette philosophie du « suivi de la règle », qui est pourtant devenue dominante dans l'espace des sciences sociales françaises contemporaines, est rendue possible et crédible par le recours à toute une série de travaux menés en psychologie de la connaissance[670]. On se dirige donc vers une théorie de l'expérience et de la pratique qui prend ses racines dans une théorie de l'esprit, et cette enquête a la charge de problématiser les relations qui se nouent entre les catégories explicites à travers lesquelles se dit le rapport au monde et les dispositifs préréflexifs qui sous tendent ces formulations.

Le philosophe américain Jerry Fodor présente parfaitement ces enjeux quand il écrit, non sans ironie : « Pour autant que je le sache, il n'existe aucun groupe humain qui n'explique le comportement en lui attribuant des croyances et des désirs (et si un anthropologue prétendait avoir trouvé un tel groupe, je ne le croirais pas) »[671]. Nous voici à nouveau sur les terres du problème animiste, cette fois reformulé dans les termes d'une pensée matérialiste, c'est-à-dire qui cherche les fondements cognitifs de ces processus d'attribution d'agence : le monde dans lequel s'inscrit la vie sociale n'est pas seulement un monde de choses, de structures physiques inertes, mais un monde animé, et le fait que l'on ne considère pas nous-mêmes les choses comme des êtres doué de conscience ne doit en rien empêcher que l'on tienne compte de l'importance de ces inférences dans la vie sociale en général. Or les sciences de l'esprit ont quelque chose à dire de cette animation du monde, et c'est en ce sens qu'elles participent de la réflexion anthropologique. La conviction affichée par Fodor laisse en effet penser que la tendance à voir le comportement des choses

---

[669] P. Descola présente lui-même sa critique de Bourdieu comme un pendant d'une critique faite à R. Benedict : on aurait en effet d'un côté des schèmes trop lâches, trop généraux (les fameux *patterns* de Benedict), et de l'autre des schèmes trop étroits, trop particularisés, que sont les *habitus* (voir *PDNC*, p. 137-138). A nos yeux, le cœur du problème est ailleurs, aussi va-t-on suivre une autre voie.

[670] Cela ne signifie pas que les recherches de Bourdieu soient à cet égard dénuées de toute pertinence. Sur ce point, voir J. P. Changeux, « Les bases neurales de l'*habitus* », in *Croyance, raison et déraison*, G. Fussman (dir.), Paris, Odile Jacob, 2006.

[671] *Psychosemantics*, *The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind,* Cambridge, The MIT Press, 1987, p. 132. « There is, so far as I know, no human group that doesn't explain behaviour by imputing beliefs and desires to the behaviour. (And if an anthropologist claimed to have found such a group, I wouldn't believe him) ».

et des êtres comme l'expression de croyances et de désirs renvoie à une constitution native de l'esprit humain. Ce que les philosophes du langage et de la logique analysent souvent comme des formes propositionnelles complexes, impliquant ce que l'on appelle l'opacité de la référence, indique ainsi de manière plus rustique une réalité matérielle, constante, et contraignante, de l'esprit. Cette manière de poser le problème de l'attribution d'agence peut encore être mis en relief par la psychologie du développement, et notamment les travaux portant sur la formation des concepts. En effet, les preuves expérimentales s'accumulent pour donner crédit à l'idée selon laquelle l'esprit humain est structuré autour de spécialisations fonctionnelles en nombre limité : les travaux de S. Carey indiquent que la reconnaissance de la cohésion physique et la continuité spatio-temporelle des objets, d'un côté, et l'identification d'une action auto-engendrée et largement contingente, de l'autre, constituent deux types de traitement de l'information qui divergent très tôt dans le développement cognitif de l'enfant[672]. Il s'agit là de ce que l'on appelle des « ontologies naïves », formule qui exprime la concordance entre une structure psycho-physique native et inaccessible à la conscience réflexive, c'est-à-dire ce que l'on appelle parfois un module cognitif, d'une part, et de l'autre l'effet de catégorisation du monde, ainsi perçu en régions distinctes. Quelle que soit l'interprétation que l'on donne à ces indications – et notamment que l'on penche vers une conception massivement modulaire ou qu'on laisse plus de place à la plasticité mentale – il faut essentiellement retenir que la psychologie permet de penser une certaine invariance dans les formes de catégorisation du monde.

Du côté de la « physique naïve », c'est-à-dire l'aptitude à distinguer les caractères propres au mouvement des corps inanimés, on retrouve en bonne partie les conclusions des travaux plus anciens de Piaget[673], et son importance est relativement neutre – en fait, simplement distinctive – du point de vue de notre interrogation. Par contre, le statut de la « psychologie naïve », c'est-à-dire l'aptitude à attribuer des états mentaux à des entités du monde extérieur, est au cœur de la formation de l'expérience sociale. Initialement, la signification sociale de la psychologie naïve a été conçue comme une manière de mettre à distance une interprétation de l' « intelligence » humaine basée sur la capacité à résoudre des problèmes matériels et techniques plus complexes que ne pouvaient le faire les autres

[672] S. Carey, *Conceptual change in childhood*, Cambridge, Mass., The MIT Press, 1985. Un débat existe sur l'existence d'un troisième dispositif attributif natif, visant les entités organiques, c'est-à-dire animées, mais sans intériorité. D'après Carey, ce secteur dédié à la biologie naïve apparaît tardivement et qui plus est sous la forme d'une dérivation des dispositifs initiaux, alors que d'autres y voient un savoir faire cognitif natif. Voir S. Atran et D. Medin, *The native mind and the cultural construction of nature*, Cambridge, Mass., The MIT Press, 2008. Tout le problème est ici de savoir si ces théories naïves sont ancrées dans ce que les sciences du cerveau appellent des modules, c'est-à-dire des centres de traitement de l'information spécialisés et « matériellement réalisés », comme on dit parfois.

[673] Voir par exemple J. Piaget, *La causalité physique chez l'enfant*, Paris, F. Alcan, 1927.

primates. D'un point de vue évolutif, il a pu apparaître que de meilleures dispositions à gérer les interactions sociales présentent un avantage adaptatif, et constituent l'aptitude fondamentale sur laquelle le comportement social repose[674]. Or ces dispositions sont associées à la capacité d'envisager les choses du point de vue des états mentaux attribués à autrui, c'est-à-dire de faire intervenir dans sa vision du monde une médiation que serait la vision du monde qu'ont nos partenaires. Nous ne nous prononcerons pas sur la valeur adaptative de ces dispositions, mais il n'en reste pas moins qu'une dimension essentielle du comportement humain a ainsi été mise en lumière. La génération suivante de psychologues a reformulé ces indications sous la forme de ce que l'on appelle *theory of mind* : la capacité à attribuer des états de conscience à autrui et à agir en fonction de ce savoir intuitif peut être interprétée comme une forme originale de savoir, analogue à toute autre théorie portant sur le monde. Naturellement, des débats existent quant au statut de cette capacité à lire les états mentaux[675], mais là encore, la référence aux sciences de l'esprit n'a pour nous de sens que dans la mesure où elle permet, outre d'identifier des formes invariantes de catégorisation, de donner un nouvel appui à l'idée selon laquelle l'enjeu central des relations socio-environnementales doit être associé à cette question de l'esprit.

L'anthropologie s'est très vite saisie de ces travaux, dans un premier temps pour en tester la validité interculturelle. Des études menées à Madagascar ont pu étayer l'universalité présumée des catégorisations naïves, en proposant par exemple le très fameux test de « fausse croyance » aux enfants malgaches, qui révèle que là bas comme ici, la capacité à interpréter le monde du point de vue des états de conscience d'autrui apparaît aux alentours de quatre ans[676]. L'intérêt majeur de ces travaux a été de montrer que cette structure cognitive coexiste sans contradiction majeure avec des croyances culturelles qui par ailleurs semblent la mettre en tension, à savoir des représentations attribuant à des êtres naturels une certaine agence, une forme d'intentionnalité à l'œuvre dans le monde social. On pourrait alors suggérer que le dispositif de *mindreading* est au fond totalement indépendant des objets auxquels il s'applique, et que, selon les contextes culturels d'apprentissage, la catégorie des choses susceptibles d'être traitées de cette manière varie. À certains égards,

---

[674] Sur l'opposition entre le cerveau comme *problem solver* et l'intelligence dite « machiavélienne », voir N. Humphrey, « The social function of intellect », in P. Bateson et R. Hinde, Growing points in ethology, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.

[675] On se demande notamment s'il s'agit bien d'une théorie, ou si l'attribution d'états de conscience procède sous la forme d'une simulation, c'est-à-dire d'un mécanisme empathique. Pour une illustration de la première version, voir S. Stich et S. Nichols, « Folk psychology : simulation or tacit theory ? », *Philosophical issues*, vol. 3 (1993), p. 225-270 ; pour une illustration de la seconde, voir A. Goldman, *Simulating Minds: The Philosophy, Psychology and Neuroscience of Mindreading*, New York, Oxford University Press, 2006.

[676] Pour un rapide bilan de ces études, voir M. Bloch, *L'anthropologie cognitive à l'épreuve du terrain*, Paris, Collège de France, Fayard, 2006 ; et de manière plus complète : R. Astuti, G. Solomon, S. Carey. *Constraints on conceptual development : a case study of the acquisition of folkbiological and folksociological knowledge in Madagascar*, Oxford, Blackwell, 2004.

cela semble être la voie choisie au moins implicitement par P. Descola, qui refuse d'attribuer un statut différent aux dispositifs de reconnaissance des autruis humains et non-humains. Mais cela pose un problème majeur, du point de vue des données expérimentales, car il existe bel et bien une affinité entre une disposition cognitive et un genre de réalité sensible : le dispositif de traitement de l'information n'est pas totalement indépendant des objets auxquels il s'applique, et les inférences consistant à considérer un non-humain comme un autrui potentiel ne vont absolument pas de soi, quoiqu'elles soient très fréquemment observées par les ethnologues.

L'autonomie des énoncés symboliques

Il y a deux façons d'aborder ce problème, et donc de comprendre plus précisément la théorie de l'expérience et de l'action en jeu dans l'anthropologie de la nature. La première trouve son inspiration dans la théorie du symbolisme proposée par Sperber, dont nous avons déjà rapidement fait mention, et qui permet à certains égards de résoudre les tensions signalées. Bien que Sperber, pour d'évidentes raisons chronologiques, ne partage pas l'arrière-plan psychologique que se donne P. Descola, sa manière d'interroger les croyances « apparemment irrationnelles », pour reprendre son expression[677], peut trouver une certaine pertinence à propos de ces questions. En effet, en produisant comme il le fait une distinction nette entre les formes conceptuelles et symboliques du savoir, on se donne les moyens de trier entre des types d'inférences auxquels donner un sens littéral, et d'autres pour lesquels il faudrait réserver un statut secondaire, celui qui correspond à l'opération de mise entre guillemets. Sperber attire donc notre attention sur la variété des formes d'énonciation qui se cachent derrière ce qu'une approche trop naïve des savoirs indigènes placerait sur un même plan, et cela sans en passer par la stratégie intellectuelle classique qu'est l'argument de la projection. Acclimatée au problème de ces croyances symboliques particulières que sont les croyances dites animistes – et dont le « léopard chrétien » des Dorzé serait d'ailleurs un bon exemple – et à la théorie des ontologies naïves, la proposition de Sperber permettrait ainsi d'identifier un contexte énonciatif singulier, correspondant aux croyances en une intériorité non-humaine, lequel serait bien distinct du contexte énonciatif non symbolique ou conceptuel – parce qu'ajusté à une compétence cognitive identifiable, et par laquelle la connaissance est structurée – dans lequel on trouverait l'attribution d'intériorité à un congénère humain. D'un côté, des croyances qui forment la base « réelle » du comportement social et qu'il faudrait prendre au sens littéral ; de l'autre, des croyances assimilables à des

[677] D. Sperber, *Le savoir des anthropologues*, Paris, Hermann, 1982.

métareprésentations, et qui absorbent sous une forme réflexive tout ce qui, dans le comportement des choses vivantes ou inertes, n'est pas traité par l'intelligence conceptuelle sous forme de propositions empiriques analysables[678]. Dans ce cadre, on se donne les moyens de donner aux croyances non naturalistes, c'est-à-dire pour lesquelles la nature est autre chose qu'une structure physique muette, un cadre de référence qui, comme c'est déjà le cas dans la pensée durkheimienne, est oblique, mais qui cette fois n'a plus besoin d'être rapporté à un autre plan de réalité – puisqu'il est rapporté à un autre niveau de connaissance. Plus simplement, cette distinction permet de mettre de l'ordre dans les données ethnographiques, et de ne jamais confondre l'attribution ordinaire d'états mentaux à un autrui humain, et l'attribution « symbolique » d'états mentaux à un pécari, un igname, ou encore au soleil : le second procédé s'appuie bien sur la capacité générale à engager des relations intersubjective avec une gamme donnée de réalités, mais il en serait un usage détourné.

L'objection massive que l'on peut opposer à cette stratégie est qu'elle manque l'objet même que se donne l'anthropologie de la nature, à savoir l'élucidation des structures profondes à partir desquelles s'élabore le rapport le plus ordinaire au monde. En distinguant un niveau de représentation littéral et un autre, qui en portant sur ce premier, s'en distingue logiquement de manière très forte, on tend dans un premier temps à accorder à la rationalité moderne le privilège extraordinaire d'accéder seule à un langage « littéral » bien distinct des autres formes d'énonciation ; et dans un second temps, on passe inévitablement à côté de l'efficacité propre aux procédures d'attribution caractérisant les systèmes non modernes. En effet, dans tous les contextes ethnologiques et historiques où des entités non-humaines se voient attribuer des capacités mentales, un rapport direct ou indirect peut être établi avec des formes tout à fait communes d'engagement dans le monde – et notamment des pratiques économiques. Les énoncés animistes pèsent sur l'action au même titre que les autres, si bien qu'il est difficile de rétablir un partage typologique, et cela bien que l'on ne puisse considérer comme allant de soi de potentiellement voir toutes choses comme des personnes. Réciproquement, et Sperber concède lui-même ce point sans en tirer de conséquences, les énoncés scientifiques peuvent très bien faire l'objet de reformulations symboliques : c'est le cas quand on parle d'une régularité physique ou biologique sans être capable d'en déployer la forme analysée[679]. Plus généralement, cette remarque vaut pour tout contexte où peuvent s'inscrire des énoncés scientifiques, c'est-à-dire à une gamme

[678] Voir *ibid*., p. 153, où Sperber écrit que « le dispositif symbolique a pour input l'output défectueux du dispositif conceptuel ».
[679] Voir Sperber, *Le symbolisme en général*, *op. cit*., p. 111, avec l'exemple de la différence entre l'énoncé « $E=mc^2$ » et « "$E=mc^2$" est valide ».

extrêmement large de situations où la science n'est pas prise en tant que discours référentiel, mais comme autorité, ou comme « fait social ». Autrement dit, pas plus que les énoncés symboliques des sociétés indigènes ne sont hermétiquement séparés de formes d'action ordinaires, les savoirs conceptuels que nous autres modernes produisons et manipulons ne sont radicalement distincts de leurs réinvestissements sociaux et politiques, c'est-à-dire symboliques[680]. Une fois de plus, l'opposition entre concept et symbole introduit un partage analytique qui rend très difficile la compréhension des formes d'engagement pratique et intellectuel dans le monde dans leur complexité.

Les croyances en contexte

Une autre voie peut être suivie pour clarifier le statut exact des procédures de composition du monde. Sperber recommande de porter une attention particulière aux formes d'énonciation qui structurent les savoirs à partir desquels une cosmologie se construit. À ses yeux, un contexte culturel peut fondamentalement être ramené à un contexte d'énonciation, à partir duquel seul la signification d'un énoncé peut être restituée sans confusion – c'est-à-dire sans confondre concepts et symboles. Mais les savoirs et représentations impliqués dans la construction d'une cosmologie composent également des relations entre eux, si bien que l'on ne doit pas focaliser l'enquête sur la forme générale de la référence (référence directe du concept ou référence indirecte du symbole, pour le dire rapidement), mais interroger aussi pour elle-même la forme que prennent ces significations dans leurs relations mutuelles. On pourra éclairer ce point en revenant sur des exemples déjà évoqués. Dans *La nature domestique*, par exemple, P. Descola montre bien que l'interaction entre humains et non-humains porteurs d'états mentaux est conceptualisée à travers le vocabulaire de la parenté – celui de l'alliance pour les hommes à la chasse, celui de la consanguinité pour les femmes dans les jardins. Ces relations sont également soutenues par un ensemble de pratiques associées, allant de la récitation des *anent* à l'interprétation des rêves, et plus généralement par la totalité du système chamanique. Si les inférences animistes participent bien de la vie telle qu'elle est réellement vécue par les Achuar, elles ne sont pour autant pas indépendantes d'un ensemble de conceptions et de pratiques qui ont la charge de faire advenir ces inférences, de leur offrir un support mémoriel, conceptuel, et institutionnel sans

[680] Il faut faire crédit à l'histoire et à la sociologie des sciences d'avoir très bien mis en lumière cette dimension sociale de la science, qui sans en affecter la portée réaliste, ou référentielle, rend ces formes d'accès au monde indissociables des réalités historiques et sociales dans lesquelles elles sont produites et mises en circulation. Voir par exemple B. Latour et S. Woolgar, *La vie de laboratoire*, Paris, La Découverte, 1988.

lequel elles ne prendraient certainement pas la dimension de véritables faits sociaux[681]. Autrement dit, prendre de manière autonome un énoncé du type « les jaguars sont des personnes », ou encore « les Bororo sont des Arara », a quelque chose d'abstrait, qui, en le coupant du contexte sociologique et cosmologique où il prend place, en appauvrit la signification.

Si on se transporte dans le milieu de la pensée chinoise classique, on peut s'apercevoir que des formes de croyance apparemment similaires sont prises dans des contextes qui leur donnent des significations tout à fait différentes. Si en Chine comme en Amazonie, le social se conçoit dans une relation constitutive avec un large ensemble de réalités non-humaines, et si cette extension de l'entre-soi au delà des frontières de la simple humanité suppose une forme de réciprocité avec ces entités, cela ne passe pas du tout par le face à face typiquement amazonien entre différentes communautés « sociales », humaines ou non-humaines. Les pratiques divinatoires, par exemple, nouent une relation entre le devenir des hommes et certains indices naturels[682] : dans ce cadre, les événements qui marquent la vie sociale sont indissociables des figures animales, spatiales, ou plus largement non-humaines, où sont puisés les signes à partir desquels ils sont pensés et vécus, et ces figures naturelles sont ainsi investies d'une forme d'intériorité. Mais si la divination témoigne d'un schéma général d'identification au non-humain, ces formes de continuité brouillant le partage classique du naturel et du social n'ont là encore de sens que dans la mesure où elles sont associées à des pratiques instituées, à travers lesquelles des représentations latentes sont cristallisées et mises en acte. Les pratiques divinatoires, comme la magie des jardins, ou encore le sacrifice, la filiation totémique, et même l'autorité de la science moderne, sont des réalités historiques et sociales qui donnent corps à des représentations qui, prises comme telles, restent dans l'ombre[683]. Cela ne signifie pas que l'on doive en revenir à l'idée d'une inscription nécessairement rituelle des croyances « apparemment irrationnelles » ; bien au contraire, puisque les contextes sociaux où l'esprit des choses advient comme une réalité englobent toutes les formes d'action sociale – le rite, certes, mais aussi la trivialité apparente des pratiques économiques.

---

[681] C. Yvinec va dans ce sens dans « Que disent les tapirs ? de la communication avec les non-humains en Amazonie », *Journal de la société des américanistes*, vol. 91, n°1, 2005.

[682] Pour une approche comparative des phénomènes de divination, voir J.-P. Vernant, J. Gernet, et L. Vandermeersch (dir.), *Divination et rationalité*, Paris, Seuil, 1974.

[683] Le titre que donne T. Ingold à l'un de ses articles est à cet égard très juste : « Hunting and gathering as ways of perceiving the environment », c'est-à-dire chasser comme mode de perception de l'environnement. Il ne faut ainsi pas concevoir l'identification à la nature à partir de formes propositionnelles étranges, mais à partir de la dimension générative de la pratique : c'est la prise de contact concrète avec l'environnement qui induit des formes de continuité et de discontinuité.

On comprend mieux à présent le statut des indications fournies par les sciences de l'esprit, et le rôle que ces dernières peuvent jouer dans la formation de la pensée anthropologique – notamment à propos du rapport collectif à la nature. Au fond, une bonne partie de la confusion qui règne autour de ces questions, et en dernier lieu l'énigme qui consiste à comprendre comment le dispositif d'attribution d'intériorité peut être activé pour des entités non-humaines, tient à l'approche catégorielle que la démarche cognitive privilégie toujours[684]. Si l'on considère la théorie des ontologies naïves comme une compétence mentale à partir de laquelle des formes de croyance doivent être éclairées, alors on sera naturellement conduit à distinguer des catégorisations « licites », bien ajustées au dispositif cognitif, et des catégorisations plus problématiques, auxquelles il faudra réserver un statut *ad hoc*[685]. Mais dès lors que l'on cesse de ramener l'immense variété des situations dans lesquelles peuvent se manifester de tels phénomènes à la simple expression de croyances, c'est-à-dire à des énoncés ou des jugements implicites « au sujet » du monde[686], et que l'on privilégie l'étude des relations symboliques et pratiques générales où ils apparaissent, on s'aperçoit que l'espace d'intersubjectivité qui en principe devrait aller de soi, c'est-à-dire celui qui associe des humains et rien que des humains, ne trouve lui aussi sa signification dernière que dans la mesure où il s'inscrit dans un réseau de relations plus larges. Certes, il n'existe aucun dispositif cosmologique qui viole radicalement les contraintes mentales découvertes par la psychologie, par exemple en déniant toute forme d'intériorité aux humains, ou en n'obéissant à aucune structure attributive un tant soit peu stable. Mais il n'existe pas non plus de formes sociales dont la réalité s'épuise dans les contours que prendraient les interactions entre humains. L' « autre » qui est en jeu dans les relations sociales est toujours humain ou non-humain, mais certes jamais indifféremment : précisément parce que l'échange entre hommes doit être médiatisé par ces réalités hétérogènes – animaux, plantes, phénomènes climatiques, objets manufacturés, etc. – la spécificité cognitive indiscutable des relations qui se nouent entre personnes humaines n'entraine pas la constitution d'une communauté humaine abstraitement continue et universelle, et elle n'interdit pas plus que certaines propriétés de l'interaction entre humains

[684] P. Descola a consacré une partie de son enseignement au Collège de France à ces questions. Voir le résumé des cours de l'année 2004-2005, « La catégorisation des objets naturels », qui est construit comme une critique de la distinction étroite entre savoirs encyclopédiques et savoirs symboliques telle qu'elle est produite chez Sperber.

[685] Dans ces conditions, on conçoit alors la diversité culturelle comme la diversité des performances à partir de compétences finies, et limitantes. Sperber assume totalement cette conception des cultures humaines.

[686] Voici comment ce point est formulé dans *Par delà nature et culture* : « Opérant bien en amont de la catégorisation des êtres et des choses révélée par les taxinomies, l'identification est la capacité à appréhender et à répartir certaine des continuités et des discontinuités qui sont offertes à notre emprise par l'observation et la pratique de notre environnement. Ce mécanisme élémentaire de discrimination ontologique ne renvoie pas à des jugements empiriques quant à la nature des objets qui se présentent à chaque instant à la perception. », *PDNC*, p. 168.

soient exploitées pour qualifier des interactions hétérogènes. Autrement dit, ce n'est pas directement dans l'esprit humain que l'on trouvera les raisons dernières des inférences pratiquées en Amazonie, en Chine ancienne, en Mélanésie, mais également ici même. Il serait en effet très naïf de considérer que les relations à partir desquelles une société et son monde se composent puissent être directement dérivées de capacités cognitives, qu'elless soient ainsi directement « branchée » sur ces dernières, sans passer par un ordre de contraintes propres au niveau des interactions elles-mêmes[687]. C'est là une des leçons théoriques décisives, on serait même tenté de dire irréversibles, de la pensée sociale : la nature et la forme des relations sociales n'entretient pas un rapport fonctionnel direct avec les capacités inscrites dans l'esprit, puisque ces dernières ne s'actualisent que dans des situations et des institutions – au sens le plus large du terme, que l'on peut également exprimer à travers la notion d' « esprit objectivé » – qui en orientent l'expression.

Revenons à présent à la théorie de l'expérience et de l'action proposée par P. Descola, et plus particulièrement au choix terminologique qui la prolonge. Au fond, la discussion qui précède fait écho aux lignes qui concluent l'avant-propos de *Par delà nature et culture*, et où est exprimé de façon tout à fait explicite le fil conducteur de notre enquête sur la pensée anthropologique : « L'anthropologie de la culture doit se doubler d'une anthropologie de la nature, ouverte à cette partie d'eux-mêmes et du monde que les humains actualisent et au moyen de laquelle ils s'objectivent »[688]. On reconnaît ici un des problèmes structurants de la pensée de Lévi-Strauss, lié à la tendance irrémédiable qui anime le social à forger une image de lui-même en exploitant des matériaux symboliques naturels. Mais si ce processus d'auto-objectivation passe bien par la nature, P. Descola, contrairement à ce qui se dégage de la tradition anthropologique française que l'on a cherché à analyser, y voit un élément constitutif du social lui-même, et pas un rapport construit « après coup », après que le social et le naturel soient établis comme les catégories dernières de l'analyse anthropologique. C'est cette perspective d'ensemble, et le support que constitue la théorie de l'expérience et de l'action qui y est associée, qui éclaire le choix d'exprimer une conception des formes sociales à travers la notion d'ontologie. Si l'usage de ce terme, qui appartient il est vrai de manière quasi exclusive au vocable philosophique, a parfois pu résonner comme un retour de l'anthropologie à une mise sous tutelle philosophique – dont la

[687] Au delà des raisons épistémologiques et méthodologiques générales qui motivent ce refus, il est possible d'évoquer aussi des raisons plus largement sociales, tenant à l'idée que l'on se donne d'une science des réalités humaines. En effet, et bien que les approches cognitives en anthropologie ne s'expliquent jamais à ce sujet, elles ont bien pour conséquence de vider de sa substance l'idée selon laquelle le social, ou l'histoire, sont des espaces où se décide l'action humaine et collective. Cette idée, que les sciences sociales avaient patiemment construite en relation avec l'impératif de saisir la dynamique propre aux communautés humaines, est refusée par ces approches, qui prennent donc qu'elle le souhaitent ou non une dimension politique majeure.
[688] *PDNC*, p. 15.

discipline cherche toujours plus ou moins explicitement à se défaire – il prend en réalité tout son sens dans une enquête dont l'objectif est bien d'éclairer les réalités humaines déployées dans l'espace et le temps, et cela bien qu'il tende à se substituer à la notion classique de « société », autour de laquelle cette enquête s'était structurée. Si le terme peut faire peur, il désigne dans ce cadre quelque chose que l'intuition saisit assez bien, à savoir le fait que notre existence se déploie dans un monde où les propriétés des choses et la forme des relations qui les articulent ne vont pas de soi, ne sont pas non plus livrées au hasard, mais obéissent à une logique dont il doit être possible de restituer les principes de fonctionnement, et qui s'exprime sous des formes qu'il doit être possible de décrire. L'engagement individuel et collectif dans le monde est donc porteur, tacitement, d'une décision radicale quant à la qualité des êtres avec lesquels il est susceptible de s'associer, et quant à la nature des liens qui sont susceptibles de se nouer ; autrement dit, d'une décision à proprement parler ontologique[689]. C'est cette thèse, ainsi que l'arrière-plan d'histoire des sciences sociales qu'elle permet de mettre en relief, qui représente à nos yeux l'acquis essentiel de l'entreprise menée dans *Par delà nature et culture*, et qui donne une consistance supplémentaire à l'ensemble des travaux ethnologiques dont nous avons tenté de restituer plus haut les articulations principales. La typologie quadripartite des ontologies – animisme, totémisme, analogisme, naturalisme – qui se décline ensuite n'a, de ce point de vue théorique, pas la même signification – si ce n'est dans sa dimension transformative que l'on aborde plus bas. Il ne nous appartient évidemment pas de discuter la pertinence des chaînes interprétatives qui, des données de terrain recueillies par l'ethnographie aux généralisations anthropologiques, en passant par le comparatisme régional de l'ethnologie, permettent d'identifier chez divers groupes sociaux telle ou telle forme de prise en charge de la nature, et donc tel ou tel référentiel ontologique. Par contre, il est tout à fait crucial de comprendre que la prise de distance à l'égard d'une conception essentiellement classificatoire des phénomènes cognitifs impliqués dans la construction du social – conception partagée par le structuralisme de Lévi-Strauss et le cognitivisme de Sperber – est étroitement liée à la théorie de la pratique et de l'expérience mise en œuvre dans l'anthropologie de la nature.

[689] À ce titre, mais est-ce vraiment nécessaire de le dire, l'entreprise de l'anthropologie de la nature n'a rien à voir avec l'histoire des ontologies philosophiques classiques, qui comptent sur la puissance du concept pour établir leurs points d'ancrage élémentaires. Peut-être est-il possible de la rapprocher de l'ontologie « descriptive » d'un Strawson, mais à laquelle il manque fatalement la dimension sociale.

c) Vers un structuralisme de la pratique.

Une réponse conséquente aux théories de l'expérience et de la connaissance qui animent actuellement la pensée sociale ne peut pas s'en tenir au registre épistémologique et méthodologique envisagé jusqu'à présent. L'idée de construire la théorie des régularités culturelles, de leur genèse et de leur reproduction, sur la base d'une réflexion sur l'action n'est en effet pas indifférente d'un point de vue plus largement philosophique, mais aussi comme on va le voir, politique, et c'est sur ce plan aussi qu'il faut en mener l'examen.

En deçà des controverses sur l'apport des sciences de l'esprit et du comportement se joue en effet l'héritage de la pensée sociale classique, et plus exactement d'une trajectoire intellectuelle qui va de Marx au structuralisme. Dans le chapitre de *Par delà nature et culture* consacré à ces questions, la filiation marxienne n'est pas explicitement avancée – du moins elle ne l'est qu'à travers la figure de Lévi-Strauss ; et la position à l'égard de ce dernier est prudemment présentée comme un déplacement empirique, consistant à tourner son attention vers le champ « des us et habitudes quotidiens, des gestes techniques, des conduites stéréotypées, de tous ces automatismes distinctifs propres à un milieu culturel » après que l'approche structurale ait favorisé l'analyse de « domaines hautement formalisés de la vie sociale »[690] comme le mythe, la parenté ou les classifications. Et pourtant, lit-on, l'ouvrage « repose sur le pari qu'il est possible de mettre au jour des schèmes élémentaires de la pratique et de dresser une cartographie sommaire de leur distribution et de leurs arrangements »[691] : on se trouve donc bien ici dans le cadre d'une démarche structurale, dans la mesure où c'est de manière distinctive que les éléments pertinents apparaissent à l'analyse, mais sans que l'idée d'un structuralisme de la pratique, ou dans la pratique, ne soit exposée pour elle-même. Les instrument conceptuels mis en avant par l'analyse, et notamment le recours à la théorie des ontologies naïves avancée par la psychologie du développement, permettent sans doute possible de déployer ce nouveau structuralisme, mais sans que la possibilité théorique générale, et donc la signification scientifique, ne soit explicitée. On peut d'ailleurs légitimement s'interroger sur la possibilité même de réaliser ce projet, tant ont été identifiés le projet structural lui-même et l'idée d'une autonomie des déterminations symboliques, ancrée dans la spécificité de schèmes mentaux *a priori*, et rendue visible par l'indépendance prétendue des formations symboliques à l'égard de tout autre domaine de l'expérience collective.

---

[690] *PDNC*, p. 142-143.
[691] *PDNC*, p. 144.

Mais précisément, et comme les analyses précédentes le suggèrent, la prise en charge théorique des modes d'inscription collectifs dans la nature, autrement dit le registre de l'action ordinaire dans ce qu'elle a de structurant, doit être conçu comme un point fort de l'anthropologie de la nature. Et s'il en est ainsi, c'est qu'il y a là une réponse implicite à l'enjeu d'un structuralisme de la pratique. C'est B. Karsenti qui attire notre attention sur ces enjeux, avant de formuler des doutes préjudiciables à son sujet, en rappelant à la fois leur origine chez le Marx de *L'Idéologie Allemande*, et leur mise en œuvre dans la sociologie de Bourdieu[692]. Sa réflexion s'appuie en effet sur l'interprétation virtuose d'un passage de Marx, où celui-ci définit la différence anthropologique non par la conscience, mais par la capacité à produire ses moyens d'existence[693]. La distinction est alors entendue non comme une décision théorique émanant d'un philosophe interprète, mais comme un processus matériel, c'est-à-dire historique et naturel en même temps. Mais producteur de ses moyens d'existence, l'homme est condamné à éprouver les conséquences contradictoires que ce processus a fini par provoquer, puisque l'apparition de la division sociale du travail a pour effet de laisser une partie d'entre eux à l'extérieur de ce processus de production. Autrement dit pour B. Karsenti, et étant entendu que le principe de toute vie humaine « n'est pas à chercher ailleurs que dans l'univers des moyens qu'elle produit en s'affirmant »[694], la production de l'homme par le travail a pour effet d'aliéner non seulement les victimes de l'exploitation, mais aussi les travailleurs de l'esprit – ceux-là même qui peuvent prétendre penser ce processus mais qui de fait en sont exclus. La critique matérialiste se trouve donc au cœur d'une contradiction, et cela en tant que pensée de l'homme et des processus qui expriment sa nature d'homme.

Un pas est franchi en montrant que cette tension liminaire se retrouve telle quelle dans l'ambition théorique de Bourdieu : l'exigence propre à sa démarche analytique, et qui consiste à « objectiver l'objectivation », c'est-à-dire à expliciter le statut matériel de l'interprète par rapport à son objet, serait au fond l'héritage de ce malaise théorique initial à propos de la possibilité même d'une théorie matérialiste du social. Mais cet enjeu se déploie de manière plus vaste dans la pensée de Bourdieu. Aux yeux de B. Karsenti en effet, c'est sa conception du corps et de son inscription sociale qui exprime le mieux ce point : l'idée

---

[692] B. Karsenti, « De Marx à Bourdieu. Les dilemmes du structuralisme de la pratique », *Raisons Pratiques*, n°21, Paris, Éditions de l'EHESS, 2011

[693] Voici ce passage : « On peut distinguer les hommes par la conscience, par la religion et par tout ce qu'on voudra, *eux-mêmes* commencent à *se* distinguer des animaux dès qu'ils commencent à *produire* leurs moyens d'existence, pas en avant qui est la conséquence de leur organisation corporelle. En produisant leurs moyens d'existence, les hommes produisent indirectement leur vie matérielle elle-même. » Marx et Engels, *L'Idéologie Allemande*, Paris, Éditions sociales, 1968. On se souviendra que c'est cette même idée que M. Godelier tient pour l'élément moteur de la référence marxiste en anthropologie.

[694] *Ibid*., p. 104.

même qu'il puisse y avoir un désajustement entre les *habitus* acquis par un agent et le milieu social dans lequel il évolue et auquel il était censé adhérer révèle que la dynamique collective laisse d'emblée sur la touche toute une série d'acteurs qui ne sont pourtant pas réduits à l'inaction. Plus exactement, le décalage entre le temps des dispositions incorporées et celui des situations[695] laisse planer le doute sur le statut de l'action comme véritable moteur de l'histoire. Car si la pratique est le tout de la condition historique humaine, alors comment concevoir que l'histoire se fasse au delà de, et donc sans, une partie de ce répertoire pratique ? Le point, ici, consiste donc à montrer la contradiction entre la nature même d'une théorie critique matérialiste, et l'écart qui se creuse entre l'action et l'histoire – qu'il avait pourtant fallu auparavant identifier[696].

Que l'aliénation apparaisse au cours de cette lecture comme ce qui est paradoxalement impensable dans un cadre marxiste a de quoi frapper[697]. Mais en ce qui nous concerne, l'enjeu est tout différent et se focalise autour de l'identification initiale entre production et pratique, et la signification accordée à la notion de « moyen ». En effet, l'interprétation de la filiation entre Marx et Bourdieu qui nous est proposée ne fonctionne que si l'on s'en tient à une acception classique de la « production des moyens d'existence ». Pour Marx, il est vrai, il faut y entendre avant tout la contribution de la *praxis* à la reproduction matérielle du social, c'est-à-dire les activités agricoles et industrielles. Mais deux choses doivent ici être rappelées. D'abord, et dans les termes mêmes de la pensée de Marx, le travail comme coproduction de l'homme et de ses moyens d'existence fait de la « différence » anthropologique un processus qui ne se réalise qu'au contact de la nature, ce qui signifie également que la production du social, c'est-à-dire la vie collective, s'appuie elle aussi sur ce rapport à la nature[698]. Ensuite, et cette fois en prenant ses distances avec Marx lui-même, l'anthropologie économique a su montrer que l'activité spirituelle, ou symbolique, participe pleinement de la production des « moyens d'existence », non pas parce qu'elle laisse supposer que les hommes vivent aussi d'idées, mais parce que les idées sont nécessaires à l'activation et à la structuration des activités économiques au sens strict. Dans

[695] *Ibid*., p. 125. Ce décalage est exprimé chez Bourdieu à travers la notion d'*hystérésis*. Tout en reconnaissant que ce terme n'est que peu utilisé dans l'*Esquisse d'une théorie de la pratique*, B. Karsenti en fait un élément clé de son analyse.

[696] Nous reviendrons plus loin, dans le chapitre 6., sur cette tension entre la description de processus matériels et l'ambition critique de la pensée.

[697] En réalité, cela n'est frappant que si l'on oublie l'arrière-plan théorique de cette interprétation de Bourdieu : le tournant qu'a connu la sociologie française d'une sociologie critique à une sociologie « de la critique » a en effet attiré l'attention sur les phénomènes microsociologiques d'ajustement et de désajustement entre les justifications, les valeurs, les affects investis dans l'engagement social des acteurs et l'épreuve imposée par le monde social institué. Dans ces conditions, que décrit très bien L. Boltanski, le caractère contradictoire de l'expérience sociale devient en effet une de ses dimensions constitutives, et non plus un fossé à combler entre la nature et le destin historique de l'homme. Sur ces questions, voir L. Boltanski, *De la critique*, Paris, Gallimard, 2009.

[698] C'est (entre autres choses) ce qui ressort de l'analyse menée par J. Bellamy Foster dans *Marx's Ecology*, New York, Monthly Reviex Press, 2000.

ces conditions, les contradictions qui accompagnent la répartition de la contribution de chacun à la reproduction sociale sont internes au déploiement de la « différence anthropologique », et ne menacent pas sa cohérence interne. Autrement dit, à condition d'étendre l'acception que l'on donne à la notion de « moyen d'existence », et en se souvenant que la *praxis* humaine s'ancre dans un rapport constituant à l'extériorité naturelle, il est tout à fait possible de concevoir la pratique comme un plan d'analyse convaincant (et même incontournable) pour espérer atteindre les structures sociales. La production des moyens d'existence étant largement dépendante de la production de ses « formes », si l'on peut dire, c'est-à-dire des structures symboliques impliquées dans l'engagement individuel et collectif dans le monde, la pratique au sens large apparaît comme le registre de la vie sociale le plus à même d'absorber ce qui en fait la trame.

Il peut sembler étrange d'avoir à garantir la possibilité même d'une entreprise théorique qui de toute façon existe, et qui a déjà fait sentir ses effets. Mais s'engager sur ce terrain, c'est moins donner après coup un fondement à ce qui se suffit à soi-même que mettre au jour le sens global d'une théorie donnée, par rapport à la tradition qui est la sienne. De ce point de vue, les enjeux soulevés par B. Karsenti sont essentiels : le structuralisme, après toutes les postérités dont il a pourtant déjà fait l'objet, dispose encore du potentiel analytique suffisant pour supporter une transformation majeure – et cette transformation l'affecte non seulement dans sa consistance épistémologique, mais aussi dans sa vocation politique. Car si un structuralisme pratique est possible, il est bien un structuralisme critique également, comme la suite de notre propos devra la préciser[699].

Un dernier élément doit être ajouté pour conclure sur ce point. Il est tout à fait juste de considérer que la mise au jour d'une forme d'inadéquation entre la pratique structurée et ses conditions extérieures de déploiement est un trait conceptuel central des approches matérialistes de la réalité sociale. Mais l'idée que l'on se donne de ce phénomène à partir d'une interprétation écologique des faits sociaux bouleverse à la fois son acception marxiste classique, et l'acception qui en est donnée chez Bourdieu. Comme nous avons tenté de le montrer à travers notre lecture de Lévi-Strauss, il est très difficile de comprendre le symbolisme social à la manière d'une construction de significations détachées du monde

[699] Ce point doit être souligné en réaction à une autre tentative d'inscrire la prise en charge de la pratique dans le programme théorique du structuralisme. Dans un récent article, P. Maniglier montre en effet que la pensée de Lévi-Strauss est porteuse d'une « philosophie pratique » : en ne définissant pas prioritairement le signe comme ce qui est porteur de signification, mais comme ce qui entre dans des rapports de substitution mutuels, Lévi-Strauss laisserait ouverte la porte à un structuralisme des usages, pour lequel l'ordre de la pratique serait un objet tout aussi légitime que la matière d'emblée symbolique du structuralisme effectivement réalisé. C'est cette possibilité qu'aurait selon lui exploité P. Descola. Si l'argument est en lui-même tout à fait pertinent, il passe sous silence l'enjeu de la contradiction soulevé par B. Karsenti, et laisse de côté la dimension critique inévitable du structuralisme de la pratique. Voir P. Maniglier, « Des us et des signes. Lévi-Strauss : philosophie pratique », *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°1, 2005.

dont elles procèdent, et dans lequel elles permettent de s'inscrire. C'est ce que le recours à la notion d'ontologie permet d'exprimer clairement : le symbolisme est toujours écologique, c'est-à-dire tourné vers la nature, et l'écologie toujours symbolique, c'est-à-dire médiatisée par des idées, aussi ne prend on place collectivement dans le monde naturel qu'à travers des structures qui ont la charge de qualifier ce monde de part en part. Mais si, pour reprendre l'énoncé de Marx, l'homme produit à la fois les conditions et les formes de son existence, celles-ci sont soumises à l'épreuve de la reproduction (en principe indéfinie) du social comme du naturel : puisque ni les idées ni le travail ne « construisent » le monde de toutes pièces – car s'il en était ainsi alors toutes les constructions seraient également souhaitables – alors leur structure est susceptible d'autoriser des formes d'appropriation, d'usage, mais aussi pourquoi pas de représentations, qui ne rendent pas justice à la double exigence qui pèse sur elles – celle de garantir la continuité de la communauté humaine et du monde qui est le sien. Dans le cadre d'une théorie des rapports collectifs à la nature, le désajustement historique auquel on a affaire est celui qui se creuse entre les formes de l'action, ou l'usage de la nature, et leur capacité à garantir les conditions de l'existence collective.

3. Savoirs et théories

a) Qu'est-ce qu'une théorie anthropologique ?

La pluralité des pensées

Les synthèses conceptuelles auxquelles la pratique de la philosophie nous exerce et qu'elle nous rend familières ont cela de singulier qu'elle circonscrivent leur objet de manière souveraine : c'est au concept que revient la décision fondamentale de constituer la nature et la forme du problème traité, et c'est à lui aussi que revient la responsabilité de le résoudre. À cet égard, les théories anthropologiques sont des objets intellectuels tout à fait curieux, puisque par définition, leur ancrage dans une réalité empirique qui leur est fournie par l'ethnographie leur fait perdre cette liberté souveraine[700]. Une théorie anthropologique doit en effet prendre en charge une gamme extrêmement hétérogène de réalités dont la mise en ordre, si elle ne peut pas être autre chose qu'une reconstitution rationnelle, doit néanmoins être d'une manière ou d'une autre fidèle à un état de choses extérieur. Cette relation entre la théorie et son objet est rendue plus délicate encore du fait de la nature de certains éléments empiriques dont l'anthropologie doit rendre compte. En effet, à côté de ses réalisations matérielles et de l'univers des pratiques, qui présentent la commodité d'être directement observables, la vie sociale est faite d'idées, de représentations, qui elles mêmes n'existent qu'à travers les relations qu'elles entretiennent entre elles et avec le monde. L'anthropologie se présente donc souvent, et c'est largement le cas pour la partie de cette discipline qui nous occupe, comme une théorie des savoirs locaux ; autrement dit comme une théorie portant sur des objets qui lui sont en un sens homogènes – d'autres théories[701].

Cette manière de poser le problème de la pensée anthropologique comme savoir sur des savoirs fait écho à une préoccupation exprimée par Lévi-Strauss à la fin de sa carrière

[700] Il faudrait évidemment nuancer cette distinction, en elle-même trop caricaturale, entre philosophie et anthropologie. Certaines démarches que l'on considère en général comme appartenant à la philosophie répondent à l'exigence de fidélité à un état de choses historique, qui impose par sa constitution même des contraintes à l'analyse. C'est éminemment le cas de K. Marx, pour ne prendre qu'un exemple.

[701] On aura compris que le statut théorique de l'anthropologie que l'on cherche ici à clarifier n'a que peu à voir avec ce que les recherches que l'on rassemble souvent sous l'étiquette d' « ontologie sociale », ou de « métaphysique sociale » se donnent pour objet. Ces dernières s'attachent en général à déterminer conceptuellement les entités que les sciences sociales sont censées prendre en charge – individus, totalités, relations, qualités, etc. Il y a à nos yeux une différence cruciale entre cette démarche, qui cherche de l'extérieur à caractériser le statut épistémologique des sciences sociales, et celle qui, à l'inverse, va chercher à l'intérieur de la production intellectuelle de ces disciplines des pratiques théoriques originales qu'il faudrait caractériser. Pour un exemple d'ontologie sociale, voir P. Livet et F. Nef, *Les êtres sociaux*, Paris, Hermann, 2009.

intellectuelle. En postface d'un numéro de la revue *L'Homme* consacré à l'état des recherches sur la parenté[702], il identifie en effet une tendance commune aux recherches récentes, qui consiste à utiliser la parenté comme un moyen d'accéder « à l'expérience intime des acteurs et à leur mode de pensée »[703]. Il poursuit en écrivant :

> Sans doute cette approche n'est-elle pas à l'abri des dangers qui guettent toute herméneutique : qu'on se mette insidieusement à penser à la place de ceux que l'on croit comprendre et qu'on leur prête plus ou autre chose que ce qu'ils pensent. Nul ne peut pourtant nier que de grands problèmes comme ceux du cannibalisme et de la chasse aux têtes en sortent transformés. De ce courant d'idées, une impression d'ensemble se dégage : qu'on s'en réjouisse ou qu'on s'en inquiète, la philosophie occupe à nouveau le devant de la scène anthropologique. Non plus notre philosophie, dont ma génération avait demandé aux peuples exotiques de l'aider à se défaire ; mais, par un frappant retour des choses, la leur.[704]

Lévi-Strauss se fait ici l'observateur et le commentateur d'une pratique théorique qu'il voit apparaître, et qui circonscrit assez bien une dimension importante de l'anthropologie de la nature, dans sa prétention à restituer et à comparer des formations cosmologiques indigènes. En neutralisant en quelque sorte l'inquiétude qui l'anime, on peut prolonger cette réflexion en demandant qui, de la philosophie ou des pensées indigènes, est une espèce dont l'autre serait le genre – puisque un lien inévitable semble s'esquisser entre les deux. La tradition intellectuelle et institutionnelle qui définit dans le monde occidental la philosophie est-elle réductible à une expression locale de l'exigence rationnelle qui anime toute société humaine ?[705] Ou faut-il plutôt voir les pensées indigènes comme des systèmes philosophiques auxquels ne manqueraient que la formulation écrite ? Il est évidemment impossible de trancher de manière univoque dans une alternative ainsi formée, dans la mesure où il serait préjudiciable d'envisager ces formes de pensée indépendamment des

---

[702] *L'Homme*, n°154-155, 2000, « Questions de parenté ». Ce numéro a été pour l'anthropologie française l'occasion de prendre acte des remaniements importants que la question traditionnelle de la parenté avait subi lors des décennies précédentes. Sous l'impulsion de D. Schneider, aux Etats-Unis, et en France de F. Héritier, la notion de parenté a progressivement cessé de renvoyer exclusivement à un système de classification des consanguins et des affins, et donc à un mode d'organisation sociale dérivé de la reproduction sexuée. La parenté est en effet associée à d'autres dimensions de la vie collective, comme les conceptions du corps et de ses substances, la mémoire, la propriété, mais aussi plus généralement au mode de pensée des sociétés étudiées. En dépit des traditions nationales très différentes qui structurent l'anthropologie, ce mouvement est identifiable en France, aux Etats-Unis, et en Angleterre. Pour une étude exemplaire de cette démarche, voir J. Carsten, *After kinship*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

[703] *Ibid*., p. 719.

[704] *Ibid*., p. 720.

[705] Cette manière de poser la question correspond à peu près à ce que dit Lévi-Strauss, quand il évoque la tendance de sa génération à mettre à distance la philosophie classique à travers l'ethnologie – et qu'il raconte dans les premières pages de *Tristes Tropiques*. Mais s'il est juste de présenter le comparatisme ethnologique comme une manière de faire tomber la philosophie de son piédestal, cela repose nécessairement la question de la différence de nature entre notre philosophie et « la leur », puisque d'une manière ou d'une autre, un lien entre les deux se construit.

cadres épistémologiques et sociologiques généraux au sein desquels elles se déploient. La comparaison des formes intellectuelles n'est en effet possible qu'à condition de les rapporter à leurs conditions de production et de mise en circulation[706] ; et de ce point de vue, on serait conduit à une très grande prudence lorsqu'il s'agit de mettre sur un même plan une pensée associée à l'écriture, à l'université, à la constitution des communautés scientifiques, et plus généralement aux cadres sociaux qui ont fonctionné dans le monde occidental comme opérateurs épistémologiques, avec des pensées sans écriture, et inscrites dans des contextes énonciatifs et institutionnels profondément différents[707]. S'il n'existe donc pas de pure pensée, que l'on pourrait idéalement saisir dans sa constitution intellectuelle autarcique, et comprer comme telle à d'autres pensées, l'approche anthropologique des formes de pensée est nécessairement, et dans le même temps, une analyse externaliste des institutions du savoir. Ce problème a par exemple fait l'objet d'éclairages décisifs du point de vue de la pensée chinoise, qui présente à cet égard une situation intermédiaire, puisque, tout en s'inscrivant dans des cadres institutionnels similaires à ceux de l'occident – écriture, statut social du lettré, structuration entre écoles, etc. – elle témoigne toutefois d'une orientation intellectuelle radicalement différente de celle qui s'est imposée en Europe[708]. Une mise en regard analogue entre philosophie en pensée amazonienne, sibérienne, ou mélanésienne, devrait surmonter des obstacles encore plus importants, peut-être, dans la mesure où les contextes de production, d'énonciation et de circulation de la pensée sont plus différents encore.

Ainsi, toute une série de problèmes émergent dès qu'il s'agit de comparer des pensées dont les ancrages sociaux et historiques divergent, étant entendu que leur effectivité même de « pensées » n'en est pas indépendante. Mais d'autres problèmes sont liés au niveau de conceptualisation dont on se saisit quand on parle, à la manière de Lévi-Strauss, de « leur philosophie ». Comme on l'a vu, l'anthropologie dite « cognitive » cherche à établir un lien, le plus direct possible, entre les formes de croyances documentées par l'ethnographie et un ensemble de dispositions mentales natives auxquelles un pouvoir

---

[706] Pour la philosophie française, voir l'étude de cas de J.-L. Fabiani, *Qu'est-ce qu'un philosophe français ? La vie sociale des concepts (1880-1980)*, Paris, Editions de l'EHESS, 2010. A l'échelle européenne, voir W. Lepenies, *Qu'est-ce qu'un intellectuel européen ? Les intellectuels et la politique de l'esprit dans l'histoire européenne*, Paris, Seuil, 2007.

[707] Voir les travaux de P. Deléage, qui montrent que les dispositifs de transmission des mythes amazoniens ne forment pas seulement un régime épistémologique encadrant une pensée pure, mais constituent de véritables institutions des savoirs, qui contribuent positivement à leur formation. P. Deléage, *Le chant de l'anaconda*, Nanterre, Editions de la société d'ethnologie, 2010.

[708] A. Cheng, par exemple, ne tient pas à accoler l'étiquette de « philosophie » à la vie intellectuelle de la Chine classique, notamment pour des raisons d'ordre linguistique, qui ont tenu la Chine à l'écart d'une pensée conceptuelle. Voir *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Seuil, 1997, p. 32-34. Pour une étude de cas, qui montre la profonde divergence des modes de pensée par delà leur apparente proximité, voir J. Needham, « Human laws and laws of nature in China and the West », *Journal of the historiy of ideas*, vol. 12, n°1 et 2.

structurant doit être accordé. Cette idée, quelle qu'en soit la formulation exacte, et tout en correspondant à un programme de recherches légitime, est l'héritière d'une conception du « primitif » comme un objet d'expérimentation essentiellement psychologique, c'est-à-dire comme un sujet certes pensant, mais tout comme l'enfant, pensant sur un mode natif, ou spontané, qui autorise par principe une approche au sein de laquelle la psychologie fournirait le cadre d'analyse pertinent et suffisant[709]. Si, comme on a tenté de l'indiquer plus haut, le problème de l'anthropologie cognitive est moins celui de la vérité ou de la fausseté des bases psychologiques qu'elle mobilise, que celui de la conception qu'elle a d'elle-même comme ayant vocation à régir l'étude des faits sociaux en général, on est conduits à ajouter à ce premier niveau d'élaboration intellectuelle – celui qui correspond aux contraintes mentales – un second niveau, qui correspond aux modalités d'exercice de ces dispositions, et à leur point de jonction avec les contraintes propres à l'articulation des idées dans le monde « public », ou social. Un troisième niveau peut encore être identifié, et c'est celui sur lequel Lévi-Strauss a beaucoup insisté en attribuant à la pensée mythique une fonction réflexive : à travers le mythe, mais pas seulement, s'élabore une réflexion sur la signification des catégories de pensée ordinaire, sur l'identité du groupe social où ces catégories s'échangent, mais également sur la trajectoire historique de ce groupe. Enfin, il ne faut pas céder à la naïveté qui consiste à prendre la pensée de telle ou telle société indigène pour une réalité en soi, indifféremment et également partagée par tous les membres d'une « culture » : partout dans le monde, et cela y compris en l'absence de cette technologie de pensée profondément inégalitaire qu'est l'écriture[710], les effets différentiels de distribution des savoirs joue un rôle moteur dans le système social, et ce jusqu'au paroxysme de ce fonctionnement que constituent les sociétés dites « à secret ». En tant que réalité « pour soi », comme on le dirait dans le langage de la philosophie, la culture traverse donc encore un niveau d'élaboration. Ajoutons pour conclure ce point qu'il y a de fortes chances pour qu'une bonne partie des malentendus classiques de l'ethnologie soient liés à un défaut de clarifications de ce genre, comme l'a montré F. Keck à propos du fameux énoncé « les Bororo sont des Arara »[711].

Faire entrer la philosophie, comme incarnation problématique de « notre » pensée, dans le jeu du comparatisme ethnologique, suppose donc de circonscrire avec les plus

---

[709] C'est de ce point de vue chez Tylor, et dans une moindre mesure chez Frazer, que l'anthropologie cognitive trouve à la fois son origine historique, et son modèle de rationalité. Malheureusement, cette dernière est peu portée à l'auto-objectivation ou à la critique historique, ce qui a pour effet de généralement laisser cette filiation dans l'ombre.

[710] Sur ce point, voir l'étude classique de J. Goody, *La raison graphique*, Paris, Minuit, 1979.

[711] Voir F. Keck, *Lucien Lévy-Bruhl, entre philosophie et anthropologie*, *op. cit.*, et notamment l'introduction, où ce problème est posé.

grandes précautions ce dont il est question exactement, ce qui précisément fait l'objet de la comparaison. À ces fins, l'identification des contextes dans lesquels s'inscrivent ces pensées, ainsi que du niveau de conceptualisation auquel on se situe quand on s'en saisit, forment deux modes d'objectivation de ces savoirs qui, sans cela, demeurent des entités abstraites et insaisissables. En outre, et sans insister plus longtemps sur ce point, il faut rappeler que le comparatisme n'est pas seulement une démarche intellectuelle consciente d'elle-même, mais tout à la fois un sous produit du traumatisme culturel qu'ont représenté les grandes découvertes des XV^{e} et XVI^{e} siècles. À ce titre, il s'agit d'un enjeu politique, ou cosmopolitique, associé au mouvement de prise de conscience des cultures comme réalités singulières[712]. Autrement dit, il s'agit d'un objet sensible, dont le souci exprimé par Lévi-Strauss dans le passage cité plus haut est une parfaite illustration : supposer que la philosophie, notre philosophie, peut être un des points d'articulation pour une comparaison des modes de pensée et d'engagement dans le monde exige de la considérer de la même manière que ce à quoi on la compare, c'est-à-dire comme une réalisation historique contingente associée à ses conditions « externes ».

Concernant notre problème, celui des relations entre nature et société, l'enjeu a souvent été identifié, que ce soit par l'anthropologie ou par la philosophie : en dépit de ce qu'il peut avoir de critiquable, le scénario qui fait de l'objectivation scientifique de la nature et de sa traduction dans l'emprise technique un élément déterminant dans le poids qu'a pesé l'Occident sur l'histoire du monde[713] fait du rapport à la nature un fil conducteur implicite, mais tout à fait crucial, pour interroger la coexistence et l'échange entre diverses pensées – et ce quelle que soit la définition exacte que l'on en retient. Si la théorie anthropologique doit se poser de manière générale la question du statut des formes de savoir qu'elle met en relation, on peut dire que le thème du rapport à la nature fait de cette interrogation un enjeu central à double titre, puisque c'est la condition même de comparant implicitement dévolue au cadre d'origine de la pensée anthropologique qui perd, précisément, une bonne partie de son statut de point de départ, pour devenir partie intégrante de l'énigme à résoudre[714]. En

---

[712] Sur ce point, voir le remarquable ouvrage d'A. Pagden, *The fall of natural man, The american indian and the origins of comparative ethnology*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1982. L'auteur montre comment l'idée d'une science de l'homme a été formulée dans le contrecoup de la découverte de l'Amérique, et comment, dans ce processus, une première forme d'objectivation de notre condition « ici et maintenant » est passée par la relation à une altérité.

[713] On doit la version *princeps* de ce scénario à la phénoménologie allemande, et peut-être à ses racines romantiques. Voir Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976, et plus tard le thème heideggérien de l' « arraisonnement » (*Gestell*) dans « L'essence de la technique », in *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 2001.

[714] L'anthropologie française a été rendue familière à ces questions par L. Dumont, qui a construit sa réflexion sur l'individualisme moderne sous la forme d'une contre-objectivation, dont les systèmes dits « holistes », et notamment celui de l'Inde classique, ont fourni le modèle. Voir L. Dumont, *Essais sur l'individualisme*, Paris, Seuil, 1983.

effet, dès lors que le système de prise en charge intellectuel et pratique de la nature est conçu non pas comme une simple *weltanschauung* secrétée par diverses sociétés préconstituées, mais comme une réalité engageant la totalité et la réalité même du social dans sa constitution – bref, comme un fait social total – alors notre propre cosmologie cesse d'être ce à partir de quoi on pense, pour devenir cela même qu'il y a à penser dans le contact avec une altérité.

Comparaison et objectivation

Cette implication de la pensée dans son objet – que l'on aurait tort de confondre avec une dissipation définitive de toute objectivité – constitue un thème de réflexion essentiel pour l'anthropologie, et nous aidera à clarifier le statut plus général de la « théorie anthropologique », c'est-à-dire ce problème d'un mode de connaissance qui prend pour objet des modes de connaissance. En revenant un instant à la pratique ordinaire de la philosophie, on pourra trouver une figure approchante de cette expérience de l'altérité constituante dans la technique phénoménologique de la variation eidétique. Ce procédé est en effet une forme d'expérience de pensée qui exploite le pouvoir constituant dévolu à l'intentionnalité pour en expérimenter la variabilité. La mise entre parenthèses de l'attitude naturelle, pour reprendre les termes employés par les phénoménologues, qu'elle suppose préside donc bien à l'exploration d'autres pensées, mais qui ne sont « autres » que pour autant qu'elle sont fictives[715]. Or la démarche adoptée dans *Par delà nature et culture* peut à certains égards être rapprochée de cette méthode phénoménologique, si l'on suppose comme le fait F. Keck qu'il s'agit là de « décrire comment les êtres apparaissent dans des flux d'intentionnalité qui se constituent antérieurement à l'opposition entre nature et culture »[716]. Quoiqu'il en soit des sources phénoménologiques de l'anthropologie de la nature, cette assimilation n'a qu'une portée partielle : si la diversité des formules cosmologiques décrites par l'anthropologie de la nature nous renvoie bien à un niveau originaire de formation de la sensibilité et de l'expérience, le fait qu'elle s'appuie pour cela sur des réalisations historiques de la conscience collective, et non pas à une expérience subjective, contrôlée, et fictive, modifie largement la donne. L'altérité dont se nourrit la pensée anthropologique, par rapport celle

[715] De manière plus générale, et en s'appuyant sur cette notion de fiction, on peut relire un grand nombre de démarches philosophiques – et parmi lesquelles le doute cartésien – comme des expériences de pensée. Sur ce sujet, voir P. Cassou-Noguès, *Mon zombie et moi. La philosophie comme fiction*, Paris, Seuil, 2010.

[716] F. Keck, « Le point de vue de l'animisme : la prédation comme schème de perception et d'action », *Critique*, n°327, 2006. Il poursuit en écrivant : « L'expérience ethnographique est ici l'équivalent d'une *épokhé* husserlienne, car elle produit une suspension et une critique de l'attitude naturaliste. » En l'occurrence, l'attitude naturaliste, au sens de ce terme défini par P. Descola, est indissociable de l'attitude « naturelle » des phénoménologues.

que connaît la phénoménologie, présente ainsi l'avantage inestimable d'être réelle, ou du moins de se manifester dans un type de relation bien plus substantiel que ne l'est celle qui se noue entre le philosophe et ses idées.

Ce caractère singulier, et pour tout dire inaccessible à la philosophie dans sa pratique ordinaire qu'incarne la méthode phénoménologique, de la relation anthropologique, est thématisé par R. Wagner dans l'ouvrage majeur qu'est *The invention of culture*. En accord avec un mouvement alors assez large dans l'anthropologie anglo-saxonne, Wagner exprime une certaine méfiance à l'égard des conceptions réifiantes de la notion de culture telles qu'elles ont été mises en place par la tradition. Si une bonne partie de ces réflexions sont intrinsèquement liées à la facture théorique de l'anthropologie outre Atlantique et outre Manche, elles saisissent néanmoins un enjeu constitutif de la discipline – parce qu'il est intimement lié à la nature de l'expérience ethnographique – et qui peut se formuler ainsi : l'anthropologue parle-t-il, à travers l'idée de culture, d'un objet repérable dans l'espace classique de l' « objectivité », ou de quelque chose de plus complexe, où sa propre position d'observateur serait en quelque manière impliquée ? De ce courant d'idées, plusieurs versions se sont dégagées, prenant parfois la direction d'un scepticisme résolu à propos du potentiel analytique de la notion de culture elle-même[717]. Pour Wagner, mais également pour M. Strathern, qui suit une voie tout à fait similaire[718], le doute qui pèse sur les conceptions objectives de la culture fournit plutôt l'occasion de relancer une réflexion fondamentale à propos du mode de pensée anthropologique : bien loin de n'y voir qu'une remarque d'ordre méthodologique sur ce qu'est l'observation ethnographique, ou de rendre les armes devant l'assimilation de l'anthropologie à une pratique d'écriture de soi, il en tire un profit positif, susceptible de corriger l'appréhension générale du type de connaissance proposé par l'anthropologie. Rétive aux définitions de chose, l'idée de culture apparaît selon lui en filigrane de l'expérience ethnographique, comme une conversion effective du regard imposée par la rupture du « cela va de soi », qui soutient d'ordinaire le déploiement social de l'action. C'est dans cette confrontation à l'altérité dans sa forme la plus brute qu'apparaissent les premières analogies à partir desquelles le processus d'invention se déroule :

---

[717] J. Clifford, *Writing culture, The poetics and politics of ethnography*, Univ. of California Press, 1986.

[718] Concernant Strathern, la référence principale est bien entendu *The gender of the gift*, Berkeley, Univ. of California Press, 1988. C'est dans cet ouvrage qu'elle met en place le style de pensée que l'on retrouvera ensuite dans l'ensemble de son œuvre, et qui fait des sociétés mélanésiennes un miroir tendu devant la culture occidentale. En dépit de l'importance cruciale de ces travaux pour l'histoire de l'anthropologie, nous nous appuierons ici principalement sur les réflexions de Wagner, qui en sont très proches, et qui posent beaucoup moins de difficultés de lecture. L'honnêteté nous pousse en effet à admettre que certaines de ces difficultés nous ont été proprement insurmontables.

> On pourrait dire, en fait, que l'anthropologue "invente" cette culture au sujet de laquelle il croit travailler, et que la relation est plus "réelle", puisqu'elle est faite d'actes et d'expériences particuliers, que les termes qu'elle met en relation.[719]

Tout le problème ici est de n'être pas dupe de ce que l'invention a de positif, tout en persistant à jouer le jeu de l'objectivation, c'est-à-dire à fournir au terme de ce processus un produit inventé. Inventer, ici, ne signifie donc pas la production artificielle d'un objet auparavant inexistant, mais l'émergence, au cœur d'une relation concrète, d'un genre d'être nouveau, qui n'a de sens précisément que dans cette relation. La culture n'appartient pas à ces choses que la science « trouve », ou « découvre » – à supposer que ce cas de figure puisse exister – mais à ceux qu'elle fabrique[720]. Cette conception relationnelle de la culture a pour intérêt principal de mettre en lumière une dimension généralement sous estimée, voire trivialisée, du travail anthropologique : la dialectique de l'invention n'est pas là simplement pour faire de l'anthropologie un discours passerelle parmi tant d'autres, ou une figure pacifiée du cosmopolitisme moderne, mais elle souligne le fait que, parmi les transformations dont elle cherche à rendre compte, l'une d'elles revêt une importance toute particulière, à savoir la transformation du monde de l'anthropologue[721]. Paradoxalement, l'objectivation que propose l'anthropologie prend toujours la forme d'une relativisation, et cela parce qu'elle apparaît au cœur d'un processus dialogique.

Malgré l'image de froid objectivisme que l'anthropologie française donne souvent, il y au moins un de ses ouvrages classiques qui met en œuvre une réflexion de ce type – et que l'on doit à celui que l'on considère comme le plus froid d'entre eux – il s'agit de *Tristes tropiques*. Conformément à une pratique d'écriture très coutumière chez les ethnologues, et qui consiste à écrire, à côté d'une monographie scientifique, un ouvrage plus proche du genre littéraire[722], Lévi-Strauss a en quelque sorte complété sa propre théorie des transformations structurales par une description de cette transformation initiale dont toutes les autres dérivent, à savoir celle que subit l'ethnographe. Par delà la divergence entre les genres d'écriture qui sépare *Tristes tropiques* du reste de son œuvre, il faut souligner la continuité fondamentale entre le processus de construction de l'altérité culturelle comme domaine d'investigation ethnographique et la méthode plus générale, celle de l'anthropologie structurale, qui consiste à appréhender les régularités culturelles du point de vue de leurs

---

[719] *The invention of culture*, Chicago, The University of Chicago Press, 1981, p. 4.
[720] L'invention de la culture, au sens de Wagner, ressemble donc beaucoup à ce que Latour désigne par le néologisme de « faitiche ». Voir *Sur le culte moderne des dieux faitiches*, Paris, La Découverte/Les empêcheurs de penser en rond, 2009.
[721] Voir *ibid*., p. 9 : « L'anthropologue ne peut pas simplement "apprendre" une nouvelle culture, et la ranger à côté de celle qu'il connaît déjà, il doit plutôt l'endosser pour faire l'expérience d'une transformation de son propre monde. »
[722] Sur ce point, voir V. Debaene, *L'adieu au voyage. L'ethnologie française entre science et littérature*, Paris, Gallimard, 2010.

oppositions distinctives et des rapports de transformation qui les pilotent. La dialectique de l'invention, dont parle R. Wagner, permet ainsi de mettre en relief un moment constitutif de la pensée ethnologique et anthropologique, où celle-ci fait advenir son objet dans le contraste des expériences vécues, contraste à partir duquel l'intuition d'une contingence fondamentale des formes de vie peut s'imposer, et constituer un appui pour une démarche scientifique. Quoi qu'il en soit des rapports qui se tissent – ou qui ne se tissent pas[723] – chez Lévi-Strauss entre ces deux dimensions de la transformation, il est clair désormais que le statut de la pensée anthropologique, son identité théorique même, se laisse mieux saisir dans cette perspective relationnelle, ou transformationnelle : si les paradoxes et malentendus qui naissent inévitablement du projet d'une théorie des savoirs indigènes – c'est-à-dire d'une théorie de théories, ou d'une philosophie des philosophies – peuvent être évités, c'est parce que l'anthropologie ne se saisit de son objet qu'à travers les transformations qu'elle-même et son contexte intellectuel d'origine subissent au cours du processus d'objectivation des cultures ; ou pour le dire autrement, c'est parce qu'elle s'implique comme mode de connaissance dans les effets d'éclairage qu'elle propose.

Les difficultés qui émergent lorsque l'on se met en quête d'une théorie des savoirs indigènes, et notamment le fait que l'on ne puisse jamais ajuster à coup sûr notre regard aux divers niveaux d'expression de ces « pensées », tiennent à une perspective qui suppose que la pensée doive s'arrêter dans son objet, doive le considérer pour lui-même. Par contraste avec la philosophie, qui tend nécessairement à adopter cette stratégie, on voit ainsi le potentiel que possède l'anthropologie, c'est-à-dire cette manière relationnelle de poser les problèmes : bien loin de se présenter comme un ensemble de savoirs réifiés, portant sur des savoirs eux-mêmes réifiés, l'anthropologie peut être lue comme un instrument de pensée immédiatement critique, au sens où il ne se déploie qu'à condition de « passer au crible » un autre mode de pensée. Dans ces conditions, la confrontation des cosmologies, ou pour mieux dire, des ontologies, ne peut être réduite à la considération distanciée de « théories de la nature » variables et également valables, comme le voudrait un relativisme trop prudent : leur signification ne se dégage que sous la forme de mises en regard mutuelles, impliquant la totalité des facteurs qui en régissent la structuration, l'énonciation et la circulation. Et cette méthode impose de qualifier notre propre expérience historique de la nature comme un objet de choix pour une anthropologie critique des rapports à l'environnement naturel, où la « critique » menée est en quelque sorte immanente à ce qu'elle prend pour cible.

[723] Ce point est très peu thématisé dans son œuvre, si ce n'est dans quelques passages de l' « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », dont on a déjà dit quelques mots au chapitre 3.

b) Un nouveau grand partage ?

La théorie du perspectivisme amazonien

Dans ces conditions, il est possible de jeter un regard un peu différent que celui que nous propose la tradition sur le type de mise en question du naturalisme que l'anthropologie permet de réaliser. Parmi les promoteurs d'une théorie dialogique de la théorie (et donc de la pratique) anthropologique, tous n'ont pas identifié la question du rapport à la nature comme un centre de gravité à partir duquel ces transformations seraient organisées, et d'un point de vue méthodologique, rendues visibles. Réciproquement, l'anthropologie de la nature, dans laquelle nous allons précisément chercher cette idée d'une priorité analytique mais aussi empirique du rapport collectif à la nature, ne s'est pas toujours présentée sous cet éclairage. *Par delà nature et culture*, à cet égard, reste tout à fait implicite quant au statut exact qu'il faut accorder à sa propre formulation typologique : dégagée à partir d'une combinatoire dont découlent des modes d'identification apparemment hermétiques les uns aux autres, la structure générale des quatre ontologies a souvent été reçue au pied de la lettre comme une tentative rigidement classificatoire[724], mettant à l'écart les unes des autres des expériences du monde irréconciliables, et soulevant inévitablement la question du statut accordé à cette ontologie singulière qu'est le naturalisme, à la fois cadre et objet d'analyse[725]. Cette lecture est pourtant abusive, puisque, même si les choses ne sont pas explicitement présentées sous cette forme dans l'ouvrage, le point de vue transformationnel s'y exprime bien, et de deux manières : par le bas, si l'on veut, dans la mesure où les structures de l'expérience s'appuient sur un socle psychologique universel dont elles ne peuvent émerger que par transformation[726] ; et par le haut, puisque l'évolution des modes de relation peut finir par saper les fondements d'un schème attributif, et provoquer le basculement historique d'une ontologie à une autre – comme c'est le cas dans la transition d'un « animisme donateur » vers un « analogisme protecteur » sous l'effet de la domestication du renne chez les sociétés sibériennes[727]. Cela dit, même si P. Descola met en garde contre une interprétation

[724] C'est par exemple le cas de Viveiros de Castro lui-même. Voir *Métaphysiques cannibales*, *op. cit.*, p. 47-51. Il va jusqu'à parler d'un style « analogiste » de Descola. On peut imaginer que sa critique est en partie motivée par la nécessité de mettre en relief sa propre position à ce sujet, il est vrai plus nette. Nous revenons sur ce point dans les lignes qui suivent.

[725] C'est par exemple l'objection soulevée par F. Wolff lors du colloque *Un tournant "animaliste" en anthropologie ?* organisé du 22 au 24 juin 2011 au Collège de France, dans son intervention « L'animal entre épistémologie et éthique ».

[726] Voir sur ce point les chapitres 4 et 5 de *Par delà nature et culture*.

[727] Sur ce point, voir *PDNC*, chapitre 15. L'analyse est ici tout à fait similaire à celle menée par T. Ingold dans le chapitre sur le sacrifice déjà évoqué de *The appropriation of nature*, et elle s'appuie également sur Pedersen, « Totemism, animism, and North asian indigenous ontologies », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 7, n°3.

classificatoire de sa pensée[728], on ne trouve pas chez lui de discussion explicite quant au statut de l'altérité ontologique. Tout à fait manifeste dans sa capacité à rendre intelligibles certaines trajectoires historiques – comme celle dont il est question dans le chapitre cité, mais aussi quoique plus timidement celle qui correspond à l'émergence du naturalisme – une perspective transformationnelle suppose également une altérité constructive *in absentia*. En effet, si la raison anthropologique repose en elle-même sur la possibilité de faire émerger des transformations jusque là restées dans l'ombre, c'est parce que toute comparaison est la matérialisation d'une altérité potentielle. Ces relations *in absentia*, que la pensée structurale a d'abord mis sur le devant de la scène théorique sous l'espèce des substitutions paradigmatiques de la linguistique saussurienne, doivent être explorées dans leurs expressions pratiques – au sens indiqué plus haut d'un structuralisme de la pratique.

De ce point de vue, c'est à Viveiros de Castro – quoique à un stade ultérieur de développement de sa pensée par rapport aux travaux déjà analysés – que l'on doit la percée théorique essentielle, à partir de laquelle donner une interprétation transformationnelle de l'anthropologie de la nature. Dans le sillage des histoires conceptuelles et sociales de l'idée de nature, il est déjà entendu que le système intellectuel et politique au sein duquel cette idée a été élaborée et mise en circulation ne peut pas être ramené à l'identification d'un repère objectif, et, comme aime à le dire M. Strathern, « littéral » : la notion de nature n'a en ce sens aucun privilège dévoilant au regard de la constitution dernière du monde, elle correspond à une mise en ordre des choses et des personnes, à une politique, à une conscience de soi collective, dont toute une série de travaux déjà évoqués ont contribué à dessiner la forme générale. Au fond, le pas en avant que l'on est susceptible d'attendre de l'anthropologie concerne les modalités pratiques, la mise en action, de cette culture naturaliste qui sans cela conserve une image trop floue, ainsi que les conditions comparatives dans lesquelles cet éclairage peut se mettre en place. Cette manière d'interroger la contingence du naturalisme, et de dépasser sa formulation traditionnellement relativiste abstraite, Viveiros de Castro la construit à travers la notion de « point de vue » ; non pas seulement ce qu'est notre point de vue sur les sociétés sans nature, mais aussi symétriquement ce qu'est, pour « eux », avoir un point de vue, et parmi les expressions de ces points de vue, celui qui porte sur nous autres.

---

[728] Voir *PDNC*, p. 497 : « Composés d'entités dont les prédicats sont stables et les emplacements incontestés, rendus homogènes par de grands schèmes de relation unifiant les pratiques, confrontés à des problèmes singuliers auxquels ils ont eu le loisir d'apporter des réponses originales, les collectifs de toutes sortes que nous avons examinés jusqu'à présent paraissent, contre toute vraisemblance, défier l'épreuve du temps. Le choix de méthode y est pour beaucoup : extraits de leur contexte à une étape arbitraire de leur trajectoire historique, les exemples choisis se présentent comme des types idéaux, non comme le produit des événements contingents qui les ont faits tels que nous les connaissons au moment où les observateurs les décrivent. »

Cette réflexion est en quelque sorte contenue en germe dans un passage fameux de *Tristes tropiques*, auquel l'anthropologue Brésilien aime à se référer :

> Dans les grandes Antilles, quelques années après la découverte de l'Amérique, pendant que les Espagnols envoyaient des commissions d'enquête pour rechercher si les indigènes avaient ou non une âme, ces derniers s'employaient à immerger les blancs prisonniers afin de vérifier, par une surveillance prolongée, si leur cadavre était ou non sujet à putréfaction.[729]

Cette parabole a pour intérêt principal de mettre en relief le caractère opératoire des « visions du monde » : s'il est entendu que chaque société se fait du monde une image qui lui est propre, cette image n'est pas une pure théorie, une spéculation réservée à l'esprit, mais s'articule à des dispositifs pratiques – ici une enquête sur la nature de l'âme et du corps. Un point de vue sur le monde, en l'occurrence sur l'autre, est donc toujours une méthode, une disposition intellectuelle tournée vers l'investigation. Ce face à face entre colons et colonisés, où chacun cherche une réponse à une question qui lui est propre, est évidemment intéressant par son contenu, dans la mesure où le statut distinctif du physique et du moral s'y dégage de manière inversée – et nous y reviendrons. Mais il l'est aussi à titre méthodologique : il nous montre en effet que, en dépit de la différence majeure qu'introduit l'écriture, en tant que technologie intellectuelle indissociable de la construction du point de vue occidental, la comparaison de ces deux visions du monde est rendue possible par le fait que, en tant que méthodes, ou enquêtes, chacun de ces points de vue est commensurable avec l'autre. Au fond, la rencontre concrète de ces deux dispositifs, que l'entreprise coloniale a pour le meilleur et surtout pour le pire rendue possible, a plongé dans l'histoire une confrontation qui, du point de vue de sa structure d'ensemble, avait déjà une réalité virtuelle, puisqu'elle met en scène ces repères intellectuels partagés que sont les idées de corps et d'esprit.

Dans le prolongement de cette parabole, la pensée de Viveiros de Castro s'attache à restituer le rôle stratégique du point de vue dans les cosmologies amazoniennes – restitution qui se déploie en deux séquences théoriques qu'il faut distinguer. D'abord, dans un article qui constitue une forme de généralisation à partir des conclusions de l'ouvrage déjà discuté, *The enemy's point of view*, il propose une détermination générale des cosmologies

---

[729] Lévi-Strauss « Race et Histoire », in *Anthropologie structurale deux*, p. 384. Cette anecdote est ensuite reprise dans *Tristes tropiques*, p. 80-81 : « […] les Indiens s'employaient à capturer des blancs et à les faire périr par immersion, puis montaient pendant des semaines la garde autour des noyés afin de savoir s'ils étaient ou non soumis à la putréfaction. De cette comparaison entre les enquêtes se dégagent deux conclusions : les blancs invoquaient les sciences sociales alors que les Indiens avaient plutôt confiance dans les sciences naturelles ; et tandis que les blancs proclamaient que les Indiens étaient des bêtes, les seconds se contentaient de soupçonner les premiers d'être des dieux. À ignorance égale, le dernier procédé était certes plus digne d'hommes. »

amazoniennes sous le nom de « perspectivisme »[730]. Ce choix se dessine essentiellement comme une mise à distance, ou en tout cas une spécification, de la notion d'animisme récemment redevenue féconde – mouvement dont nous avons déjà indiqué les ressorts. En effet, s'il admet l'idée selon laquelle l'ensemble des êtres, humains ou non-humains, vivants ou non, ont potentiellement vocation à endosser le statut de personne, et donc d'entrer dans des relations de communication entre elles et avec les humains, il cherche à montrer que cette communauté spirituelle n'est que le sous produit d'un système de production des différences qui passe par les corps. En effet, la dimension spirituelle des diverses personnes peuplant le monde amazonien n'a de sens que dans la mesure où chacune entretient avec les autres des liens, le plus souvent exprimés en terme de prédation, qui dépendent de leur éthos particulier. Humains, tapirs et jaguars voient le monde « comme des humains » pour autant qu'ils ont un point de vue sur le monde, mais la différence entre un corps humain, un corps de tapir, et un corps de jaguar, influe sur la forme même du monde dans lequel ils évoluent. Ainsi le sang est-il pour le jaguar l'analogue de ce qu'est la bière de manioc pour les hommes : ces deux substances ne sont distinctes qu'en elles-mêmes, c'est-à-dire abstraitement, mais elles sont en revanche identiques si on les rapporte au point de vue qui est porté sur elles dans des cours d'action, eux bien réels.

Or précisément, le rôle dévolu à ce personnage clé des sociétés amazoniennes qu'est le chamane consiste à endosser momentanément l'identité distinctive des uns et des autres, c'est-à-dire à adopter leur point de vue, pour établir une communication entre les différentes sociétés-espèces qui composent un monde commun. Le procédé rituel du chant, souvent associé à la prise d'hallucinogènes comme l'*ayahuasca*, permet en effet au chamane d'actualiser sa capacité à partager le point de vue des esprits animaux, et donc de négocier avec eux un ensemble d'affaires ayant trait à la médecine ou à la guerre, entre autres choses. Autrement dit, et comme la parabole de Lévi-Strauss le suggérait, le savoir indigène tend vers ce que l'on pourrait appeler la personnification : il s'agit moins de classer, parmi les choses du monde, celles qui sont et celles qui ne sont pas des personnes, mais de chercher dans les choses ce qu'il en est de leur intériorité potentielle. Le perspectivisme amazonien doit donc être compris comme un système dynamique, où les différences de point de vue n'existent qu'en fonction des relations qui les associent – ce que la notion d'animisme ne clarifie effectivement pas. Le statut de personne n'est donc pas un état

[730] Voir « Cosmological deixis and amerindian perspectivism », *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 4, No. 3. (Sep., 1998), p. 469-488. Les lignes qui suivent sont un bref résumé de cet article, ainsi que des deux premiers chapitres de *Métaphysiques cannibales*, qui en sont une reformulation *a posteriori*.

stable, mais la forme générale de l'altérité, qui pour devenir concrète doit faire l'objet d'une investigation spécifique, investigation dont le chamane est l'opérateur[731].

Et si le chamanisme constitue un savoir faire interprétatif qui exploite ces différences de points de vue, le mythe, parce qu'il met en scène les origines communes des humains et des non-humains, représente réciproquement

> un lieu géométrique où la différence entre les points de vue est à la fois annulée et exacerbée. Dans ce discours absolu, chaque sorte d'être apparaît aux autres, êtres comme elle apparaît à elle-même – comme humaine –, alors qu'elle agit déjà en manifestant sa nature distinctive et définitive d'animal, de plante ou d'esprit.[732]

Aux yeux de Viveiros de Castro, si le perspectivisme amazonien se présente comme une inversion du système intellectuel occidental, ce n'est pas seulement parce que le corps et l'esprit y jouent des rôles symétriquement inverses – l'esprit est opérateur de continuité, le corps marque des discontinuités – mais aussi parce que, dans ce cadre général, il y a autant de « mondes » que de points de vues susceptibles de le construire. Cette inversion, l'ethnologue brésilien la fixe conceptuellement sous le nom de « multinaturalisme », terme qui fait écho au multiculturalisme occidental : alors que d'un côté, c'est l'esprit humain qui donne sens à un monde physique fondamentalement indifférent à ce processus et toujours identique à lui-même, de l'autre, l'idée même de réalité « naturelle » éclate en autant de formes d'engagement dans le monde. L'idée semble similaire à ce que le biologiste Uexküll pensait à travers la notion d'*Umwelt*, à la différence près qu'ici, chaque acteur dispose autour de lui non pas un milieu où prend forme son comportement, mais une espace symbolique complet, où prend forme sa socialité[733]. Alors que nous sommes habitués à voir différemment les mêmes choses, le perspectivisme nous demande de concevoir un monde où différentes choses, différentes natures, sont perçues de la même manière, « en d'autres mots, le perspectivisme suppose une épistémologie constante et des ontologies variables ; mêmes représentations, autres objets, sens unique, références multiples »[734].

---

[731] Cette idée est très bien reformulée dans *Métaphysiques cannibales, op. cit.,* p. 26 : « Notre jeu épistémologique s'appelle l'objectivation ; ce qui n'a pas été objectivé reste irréel ou abstrait. La forme de l'Autre est la chose. Le chamanisme amérindien est guidé par l'idéal inverse : connaître c'est "personnifier", prendre le point de vue de ce qui doit être connu […]. La forme de l'Autre est la personne. »

[732] *Métaphysiques cannibales*, p. 34. L'auteur poursuit en écrivant : « Point de fuite universel du perspectivisme, le mythe parle d'un état de l'être où les corps et les noms, les âmes et les actions, le moi et l'autre s'interpénètrent, plongés dans un même milieu pré-subjectif ou pré-objectif. »

[733] Voir J. Von Uexküll, *Milieu animal et milieu humain*, Paris, Rivages, 2010. Le rapprochement n'est pas fortuit : à travers l'influence de Deleuze, c'est le statut général du perspectivisme qui fait l'objet de la réflexion de Viveiros de Castro, que ce soit sous sa forme philosophique classique, liée à Nietzsche, ou sous sa forme biologique.

[734] *Métaphysiques cannibales*, p. 41. Le cas typique de ce chassé croisé entre chose et perception est l'analogie selon laquelle ce que le jaguar voit comme du sang, les hommes le voient comme de la bière de manioc, et inversement. Il y a donc une modalité perceptive commune, une seule manière de voir, et deux réalités

Un devenir animiste de la modernité ?

Les notions de perspectivisme et de multinaturalisme constituent pour Viveiros de Castro les points d'articulation entre une démarche ethnologique, qui vise un comparatisme régional, et une démarche anthropologique, ou même, puisqu'il n'hésite pas lui-même à employer le terme, métaphysique. En effet, on ne trouve pas dans sa carrière intellectuelle de synthèse conceptuelle des modalités de structuration de l'expérience, comme c'est le cas chez P. Descola, puisque avec *Métaphysiques cannibales*, c'est à un essai philosophique sur la pensée indigène et son potentiel transformatif que l'on a affaire. En ce sens, Viveiros de Castro prolonge le mouvement métathéorique dont il était question plus haut, pour affirmer que la partie dite « théorique » de l'anthropologie doit être autre chose qu'une simple discussion sur les paradigmes susceptibles d'autoriser une synthèse conceptuelle[735]. À ses yeux, et il s'engouffre en cela dans la brèche identifiée par Lévi-Strauss dans la « Postface » dont il était question plus haut, l'exercice anthropologique est tout autant et plus encore un prolongement des pensées indigènes :

> Le but de l'Anti-Narcisse, alors, est d'illustrer la thèse selon laquelle toutes les théories anthropologiques non triviales sont des versions des pratiques de connaissance indigènes ; ces théories se situent de la sorte dans une stricte continuité structurale avec les pragmatiques intellectuelles des collectifs qui se trouvent historiquement en « position d'objet » au regard de la discipline.[736]

Cette position doit être conçue comme la seule manière conséquente d'endosser les critiques de l'objectivisme anthropologique sous la forme d'une pratique théorique nouvelle, une pratique théorique qui, en se situant au delà, ou en deçà, du partage traditionnel entre philosophie et anthropologie, redéfinit l'espace dans lequel la pensée peut et doit se mouvoir : la cartographie conceptuelle de la philosophie doit en effet s'élargir pour accueillir des élaborations intellectuelles qui ont véritablement quelque chose à dire à nos propres repères théoriques, et cela en bouleversant radicalement le langage traditionnel dans lequel ils sont formulés. Une anthropologie transformative serait donc immédiatement une manière d'acclimater la philosophie des autres.

On peut voir dans cette démarche une manière de justifier une fois pour toutes le choix du terme « ontologie », pour parler des cosmologies, qu'elles soient modernes ou non modernes. Au delà des formes sociales ou des savoirs locaux que chaque contexte culturel

---

différentes, mais qui ne sont différentes que de l'extérieur : quand le jaguar boit du sang, il fait littéralement la même chose que quand les hommes boivent de la bière de manioc.

[735] Pour un essai métathéorique qui s'en tient à ce point de vue, voir R. Ellen, « Theories in anthropology and "anthropological theory" », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 16, n°2, p. 387-404.

[736] *Métaphysiques cannibales*, p. 6. On lit plus loin, p. 171, que l'anthropologie est un « discours conceptuellement codéterminé par les discours sur lesquels il discourt. »

donné manifeste à l'observateur, ces réalités se présentent comme des référentiels intellectuels et pratiques idéalement complets – ce qui ne signifie pas qu'ils soient tous enfermés dans leur complétude – tels qu'il est possible à leur propos de parler d' « autodétermination ontologique »[737]. Sur ce point exact, on ne peut que donner raison à Viveiros de Castro, et il faudra s'en souvenir pour la suite : les ontologies sont des réalités conventionnelles et effectives à la fois. Tout le problème, pourtant, est de savoir quelles sont ces conditions d'autodétermination dont il parle, autrement dit, quels sont les facteurs à retenir pour garantir l'appréhension juste de la transformation de la philosophie occidentale par l'Amazonie. Morten Pedersen pose très bien ces enjeux quand il écrit :

> De la même manière que les philosophes occidentaux s'engagent dans des spéculations métaphysiques, les chasseurs Yukaghir et les pasteurs Mongols prennent en charge la question de l'être. Mais cela se produit moins sous la forme d'un examen philosophique rigoureux qu'à travers des pratiques sociales comme le sacrifice fait aux maîtres des animaux, ou les cérémonies chamaniques à destination d'un proche malade.[738]

On ne peut dire mieux la signification de cette scène commune sur laquelle philosophie et pensées indigènes doivent se déployer. En effet, si les spécialistes du *logos* que sont les philosophes peuvent venir se ranger aux côtés des chamanes d'Amazonie ou d'Asie centrale, c'est que les uns comme les autres assument la charge commune de fixer les repères ontologiques associés à des manières d'être, de penser, et de faire société. Mais ainsi présentée, cette communauté de perspectives fait également ressortir une différence essentielle que Viveiros de Castro a trop souvent tendance à écraser, à savoir celle qui sépare les institutions épistémologiques des modernes, de l'Amazonie, et de l'Asie centrale, entre autres. Un philosophe réalise peut-être des opérations en elles-mêmes analogues à celles du chamanisme, mais dans des conditions d'énonciation et de mise en circulation telles que leur devenir social prend un sens tout à fait distinct dans un cas et dans l'autre. Et de l'Amazonie à l'Asie centrale, pour reprendre nos deux exemples, ces institutions sont à leur tour inévitablement différentes – potentiellement aussi différentes entre elles qu'elles le

---

[737] *Ibid*., p. 7.

[738] M. Pedersen, « Totemism, animism, and North asian indigenous ontologies », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 7, n°3, 2001, p. 413, notre traduction. L'auteur est un spécialiste des sociétés d'Asie centrale et sibérienne qui a construit sa réflexion en contact avec la nouvelle anthropologie de M. Strathern ou E. Viveiros de Castro. C'est ici l'occasion de signaler que le vocable de l'ontologie s'est largement répandu en anthropologie, au point de parfois ne plus vouloir en dire beaucoup plus que ce que la vénérable notion de culture désignait. A notre connaissance, seuls E. Viveiros de Castro, T. Ingold et P. Descola tirent de l'usage de ce terme des conséquences décisives quant au statut conceptuel de l'anthropologie. Pour le reste, voir M. Carrithers, M. Candea, K. Sykes, M. Holbraad, S. Venkatesan, « Ontology Is Just Another Word for Culture : Motion Tabled at the 2008 meeting of the group for debates in anthropological theory, University of Manchester », *Critique of Anthropology,* vol. 30, n°2, 2010. On réservera toutefois un sort particulier à la contribution de M. Holbraad, qui porte en quelque sorte la voix de Viveiros de Castro dans ce débat.

sont par rapport aux nôtres. Plus précisément encore, chaque contexte culturel se présente comme un ensemble, peut-être non totalisable, de discours produits dans des circonstances et à des fins diverses[739]. S'il est vrai que le naturalisme des modernes ne ressort comme un dispositif ontologique singulier qu'à travers ses transformations – parmi lesquelles la version amazonienne a en effet un sens particulier en vertu de sa disposition symétriquement inverse – l'effet de contre-objectivation attendu du comparatisme anthropologique ne peut se dégager que si les conditions d'autodétermination ontologique des uns et des autres sont elles aussi objectivées. Autrement dit, si l'image de nous même que l'on investit dans cette démarche comparative est aussi riche que celle qui est issue du savoir ethnologique.

Derrière l'élan qui pousse Viveiros de Castro vers un « concept anthropologique de concept », ou vers l'exigence de « décoloniser la pensée »[740], il y a en effet un relatif désintérêt pour ce qui, dans la pensée des uns et des autres, ne s'appartient pas ; pour ce qui, tout en jouant un rôle positif dans sa formation et sa circulation, ne fait pas l'objet d'une maîtrise ou d'une mise en scène, qu'elle soit conceptuelle ou rituelle. Car il n'en va pas de même de parler du sacrifice comme d'un rituel générateur d'ontologie, et de restituer la « pensée occidentale » à travers ses objectivations textuelles, et notamment philosophiques[741]. Si le rapport collectif au non-humain est bien un fait social total, qui comme on a tenté de le montrer mobilise le social en chacun de ses points, il ne peut être condensé sans pertes sous la forme d'une théorie, si subtile soit-elle. Que ces relations, telles qu'elles se sont construites dans l'Europe de la modernité, soient en partie élaborées et rendues visibles dans la tradition philosophique, cela est un fait indiscutable, mais qui ne doit pas empêcher d'identifier les modalités particulières selon lesquelles cet enchâssement prend forme, et que l'histoire des idées abandonne en général à l'histoire des sciences et des techniques. Et de la même manière, la philosophie des autres, telle qu'elle se rend visible à travers le mythe ou l'action ritualisée, n'a de sens qu'en relation à l'ensemble des conditions de production et de mise en forme de la pensée, conditions à partir desquelles le point de vue de l'animisme peut véritablement fournir de nouveaux repères à notre philosophie. L'absence, chez Viveiros de Castro, d'une analyse de ces conditions, en commençant par leur dimension matérielle, rend le face à face asymétrique.

---

[739] Dans le cas du chamanisme amazonien, les travaux de P. Deléage sont tout à fait éclairants. Voir *Le chant de l'anaconda*, *op. cit*.

[740] *Métaphysiques cannibales*, *op. cit.*, p. 7 et 60.

[741] Cette remarque pourrait tout aussi bien être faite à P. Descola, mais nous verrons plus loin ce qu'il en est dans *Par delà nature et culture*. Disons simplement que, chez ce dernier, le porte-à-faux inévitable de ces comparaisons est en quelque sorte thématisé à travers une présentation dynamique du naturalisme, c'est-à-dire une présentation qui exploite le potentiel de transformation interne de ce dispositif ontologique.

On a souvent fait le reproche à Viveiros de Castro d'avoir réintroduit un grand partage en anthropologie, certes sous une forme un peu plus subtile que d'ordinaire. Et il est vrai que le perspectivisme amazonien peut être conçu comme une nouvelle version de ce *topos* anthropologique et philosophique[742], puisqu'il se construit comme une opposition binaire entre une figure de l'ici et maintenant et une altérité intellectuelle radicale. Au delà des critiques de principe, qui considèrent comme fondamentalement préjudiciable l'idée de conférer à la modernité européenne un caractère d'exception radicale par rapport à toute autre formation culturelle, il faut identifier deux traits par lesquels la stratégie du grand partage est ici renouvelée, plutôt que simplement empruntée. D'abord, le partage ne passe plus par l'identification d'un point de rupture cristallisé sous la forme d'une institution ou d'une technique donnée – l'Etat, ou l'écriture, pour reprendre les cas paradigmatiques – mais engage une disposition intellectuelle plus générale, d'ailleurs susceptible de s'incarner dans diverses formations institutionnelles[743]. Ensuite, le partage ne met plus en scène une altérité culturelle indéterminée, si ce n'est par le fait de n'être pas « nous », mais une altérité située, historiquement et géographiquement. À cet égard, la démarche de Viveiros de Castro vient se ranger aux côtés de celle adoptée par Marilyn Strathern, qui a élu la Mélanésie comme contre-modèle disponible, ou encore par François Jullien, qui a effectué un travail analogue concernant la Chine[744]. Ces deux raisons invitent à considérer avec prudence les préventions légitimes que l'anthropologie contemporaine nourrit contre la mise en scène d'un face à face culturel trop simpliste, dont la parenté avec le système colonial est trop forte pour qu'elle ne joue le rôle de repoussoir. Dans le cas qui nous occupe, la caractérisation abstraite des « autres » laisse place à l'identification d'un altérité particulière, autre parmi d'autres, si l'on peut dire. Dans ces conditions, l'objection faite à l'anthropologie perspectiviste tend à se déplacer par rapport aux critiques classiques du grand partage : si Viveiros de Castro échappe à la caricature d'un dualisme culturel intenable, les raisons mêmes qui expliquent cela soulèvent une difficulté d'un autre type. En effet, l'acception transformationnelle du comparatisme ethnologique suppose que le perspectivisme amazonien, en inversant certaines propriétés de l'ontologie moderne – certaines propriétés que l'idée de nature cristallise de manière exemplaire – les met de ce fait en lumière : comme Lévi-Strauss le disait des mythes, il faut considérer que les référentiels ontologiques

---

[742] Voir la liste que donne J. Goody des critères possibles pour ce grand partage dans *La raison graphique*, *op. cit*. Il faut remarquer que le diagnostic d'une impasse de ce mode de pensée est très souvent suivi d'une nouvelle tentative pour l'instaurer. C'est ce qui se produit chez Goody, et en quelque sorte également chez Viveiros de Castro.

[743] Au fond, ce point se trouve dans la continuité de la méfiance de Viveiros de Castro, et des amazonistes en général, à l'égard du sociocentrisme.

[744] Viveiros de Castro renvoie lui-même à cette double référence dans *Métaphysiques Cannibales*.

s'interprètent et s'objectivent les uns les autres. Mais ils ne s'interprètent et ne s'objectivent qu'en fonction de leurs « affinités », c'est-à-dire en vertu de ce qu'ils se font les uns autres : le perspectivisme amazonien n'a en ce sens qu'une signification partielle, et donc un potentiel critique partiel. Si d'un point de vue anthropologique cette limitation foncière de l'ampleur de la transformation ne constitue pas un problème en soi, du point de vue philosophique où Viveiros de Castro tente de se placer, cela implique que le regard amazonien n'éclaire l'expérience moderniste qu'en certains de ses points, ce dont il ne semble pas toujours tenir compte. Sa démarche ne doit donc être conçue que comme un fragment dans un processus de transformation plus général du naturalisme, qui, si l'on en croit encore Lévi-Strauss, serait en droit, sinon en fait, indéfini[745].

c) L'espace des possibles ontologiques.

On retiendra donc de notre lecture de la théorie du perspectivisme amazonien une double partialité. En compréhension, d'une part, puisque le relativisme ontologique est en dernier lieu ramené à une opposition entre visions du monde, ou entre théories du monde, abstraction faite des conditions sociales de production et de circulation des savoirs qui en sont pourtant en principe indissociables, et qui permettent de concevoir leurs transformations internes. En extension, d'autre part, puisque la restriction de l'espace des transformations au potentiel singulier de l'Amazonie limite nécessairement la richesse des comparaisons établies. Ce sont ces limitations que l'on voudrait à présent tenter de dépasser en suivant certaines des indications fournies dans *Par delà nature et culture*.

En revanche, les réflexions menées par Viveiros de Castro ont porté un éclairage décisif sur le statut théorique, ou si l'on veut métathéorique, de l'anthropologie contemporaine. Traditionnellement cantonnée à un rôle synthétique, c'est-à-dire permettant la généralisation à partir de données empiriques, la dimension proprement conceptuelle de l'anthropologie apparaît chez Roy Wagner et Viveiros de Castro sous un nouveau jour, comme l'effet d'une recherche de commensurabilité entre les systèmes de pensée généralement en position d' « objet », et ceux qui servaient alors de comparant, ou de terme de référence : l'objet de l'anthropologie est conceptuel au même titre que sa constitution théorique propre, tout simplement parce que cette dernière lui est homogène, ou comme le dit l'anthropologue brésilien, parce qu'elle en est une « version ». Cette démarche

[745] Evidemment, il serait injuste de faire grief à Viveiros de Castro de n'avoir réalisé qu'une objectivation partielle du naturalisme, puisque aucune entreprise théorique ne peut se prévaloir d'un point de vue complet et définitif. En revanche, c'est le fait de négliger ce caractère partiel qui lui est préjudiciable.

symétrique, où le même et l'autre occupent désormais idéalement la même scène, peut tout à fait qualifier la démarche de P. Descola. Cela dit, on ne trouvera nulle part dans *Par delà nature et culture* de réflexions visant explicitement à caractériser cette tournure métathéorique, qui emprunte à la fois à la critique de l'objectivisme et à l'héritage structuraliste, à travers l'emploi de la notion de transformation. Or ces clarifications se sont avérées utiles, dans la mesure où elles permettent de préciser le statut de la comparaison, et donc de l'invitation de la philosophie, comme forme de savoir, à comparaître au tribunal anthropologique. Par ailleurs, lire la contribution spécifique de P. Descola à la lumière de ces enjeux permet de contourner certaines difficultés qui ont pu être soulevées à son sujet. La première est relative à une certaine indécision concernant le statut des cosmologies comparées : l'ouvrage emploie en effet plusieurs expressions, parmi lesquelles le terme « ontologie » ne prend pas résolument le dessus, même si c'est ce dernier qui s'est imposé dans la réception de l'ouvrage. Or, comme on l'a vu, l'élection de ce terme ne relève pas d'un fétichisme sémantique propre aux philosophes, car elle permet avant tout de bien distinguer la prise en charge collective du statut de l'être à travers des processus socialement encadrés, par rapport à l'idée néokantienne de *Weltanschauung*. La seconde concerne la tendance à comprendre le dispositif comparatif d'ensemble comme une typologie, c'est-à-dire comme aboutissant à un tableau de discontinuités. De ce point de vue, c'est la notion de transformation qui permet de restituer un mouvement de pensée continu, dont les quatre formules ontologiques ne sont que les pôles extrêmes, ou les quatre termes idéal-typiques[746].

Concernant le premier point, à savoir la solidarité foncière entre les formes objectivées, ou plus simplement « visibles », des diverses ontologies, et les cadres à l'intérieur desquels elles sont produites et mises en circulation – c'est-à-dire les institutions ou pratiques collectives fonctionnant comme cadres épistémologiques – c'est l'occasion de rendre une fois de plus justice à la fécondité du matérialisme en matière d'anthropologie. En effet, une bonne partie des objections que peut soulever la lecture des travaux de Viveiros de Castro tiennent à l'escamotage des conditions matérielles dans lesquelles prend forme le perspectivisme amazonien. Sans toutefois revenir à un matérialisme réductionniste, il est nécessaire de rappeler que l'art amazonien d'échanger les perspectives, qui trouve des traductions idéales dans le mythe comme dans le chamanisme, correspond également à une forme d'inscription toute matérielle dans l'environnement forestier. C'est ce que la notion d' « écologie symbolique », mise en place dans *La nature domestique*, cherchait à exprimer :

[746] La encore, nous ne prétendons pas dire ce qu'il en est de l'ouvrage en lui-même, mais simplement mettre en avant une façon de le lire qui nous semble la plus porteuse.

ce qui se présente à première vue comme « représentation » du monde possède inévitablement une dimension pragmatique ; c'est l'ordinaire des inférences mises en œuvre lors de la chasse, mais aussi dans les stratégies matrimoniales, ou encore guerrières, qui se trouve en relation de dépendance par rapport à ces dispositions intellectuelles générales. Ce point est particulièrement pertinent au sujet des pratiques de chasse, qui reposent en bonne partie sur la capacité du chasseur à interpréter les signes laissés par les animaux dans la forêt, et donc à endosser son point de vue, sa corporéité[747] : que cet échange des vêtements et des dispositions comportementales trouve dans l'échange des esprits une traduction rituelle témoigne bien du pouvoir schématisant dévolu à ces modalités pratiques susceptible d'affecter les formes les plus générales de l'expérience. Autrement dit, et sans avoir à choisir entre un matérialisme ou un idéalisme de principe pour en rendre compte, le perspectivisme offre une prise sur le monde qui, même si sa signification déborde une simple fonction adaptative – au sens néofonctionnaliste du terme – fonctionne de fait bel et bien comme une forme d'adaptation, une manière de s'y inscrire, ou de manière plus neutre, comme un usage du monde. De manière plus générale, c'est le matérialisme qui tient lieu chez P. Descola de ce que dans d'autres disciplines on appellerait une méthode « externaliste ». Il est vrai que l'on ne trouve pas dans *Par delà nature et culture* de réflexions explicitement dédiées aux contextes pragmatiques dans lesquels tel ou tel énoncé animiste, analogiste, totémiste ou naturaliste apparaît, laissant peut-être inexplorée la dimension proprement sémiologique de ces contextes[748], mais on peut en revanche affirmer qu'en matière de relativisation des formes de connaissance, la perspective matérialiste a bel et bien fait ses preuves en invitant à considérer les conditions pratiques d'élaboration et d'expression des idées, et que cette perspective est un pas fait en direction d'une conception distanciée des « savoirs indigènes » – en tout cas une conception qui se met à l'abri des confusions entre « pensée » en général, et « philosophie » en particulier. Plus simplement, on peut également signaler que le point de vue écologique offre une distance sur les productions intellectuelles indigènes telle qu'une prise en compte de la variété des points de vue internes à une société donnée soit possible.

Ce premier point s'articule naturellement au second. En effet, l'adoption d'une perspective génétique sur les formes de pensée suppose la mobilisation d'une série d'aspects de la vie collective qui restent ignorés par l'anthropologie idéaliste – et au premier rang d'entre elles, l'économie – et autant de dimensions qui permettent d'élargir la gamme

[747] Sur l'art achuar de la chasse, voir *Les lances du crépuscule*, *op. cit.*, chapitre VIII, « Partie de chasse ».
[748] De ce point de vue, les travaux de P. Deléage déjà évoqués peuvent être conçus comme une épistémologie, une sémiologie, ou une pragmatique, des savoirs animistes. Dans une perspective similaire, voir C. Fausto, « Le masque de l'animiste. Chimères et poupées russes en Amérique indigène », *Gradhiva*, n°13, 2011.

des points de comparaison et de transformation[749]. Cet élargissement de la plate forme comparative se déploie également, dans *Par delà nature et culture*, en extension : en choisissant de ne plus s'en tenir au point de vue de l'animisme[750], et en pluralisant la démarche comparative, ce sont les points de référence qui s'enrichissent, et qui garantissent un éclairage mutuel à plusieurs focales des ontologies. Ce souci d'amplification qualitative des termes de comparaison est rendu manifeste par les schémas synthétiques qui clôturent certains chapitres, et qui, en mettant en regard les propriétés élémentaires qui se distribuent selon les systèmes considérés, permettent de saisir leurs caractéristiques différentielles. Exemplaire à ce titre est le tableau résumant le chapitre sur « L'institution des collectifs », et qui attribue les labels d'anthropogénisme, de cosmogénisme, d'anthropocentrisme, et de cosmocentrisme, respectivement à l'animisme, au totémisme, au naturalisme et à l'analogisme[751]. Ces appellations sémantiquement voisines rendent sensible l'effet de production des différences à partir d'éléments en nombre fini. Ainsi, le dualisme naturaliste s'éclaire du point de vue de l'anthropogénisme animiste, puisque l'inversion des termes structurant les relations entre entités intentionnelles et entités non intentionnelles est mise en avant, mais tout aussi bien, le totémisme prend sens dans sa relation à l'analogisme, puisqu'ils réalisent distinctivement un travail similaire d'arrangement des collectifs hybrides dans une totalité cosmologique unifiée. Il est évidemment possible de prolonger ces effets d'éclairages mutuels à loisir, et à partir d'axes problématiques variés, mais le point central est ici que chaque référentiel ontologique constitue, à l'égard des trois autres, un point de vue susceptible de faire apparaître des propriétés que les autres laissent dans l'ombre.

Cela étant dit, on peut s'interroger sur le sens qu'il y a, par exemple, à objectiver les traits totémiques d'une société australienne à partir des traits analogistes d'une société d'Amérique centrale. En effet, le dispositif comparatif mis en place dans *Par delà nature et culture* suggère que le comparant traditionnellement implicite, à savoir la société d'appartenance de l'ethnologue, disparaît, ou du moins perd ce statut de terme de référence évident : objectivés sous la forme d'une ontologie parmi d'autres, en relation de transformation mutuelle et « équitable », pourrait-on dire, avec toutes les autres, nos cadres

---

[749] Le dernier chapitre de *Par delà nature et culture* tente de suivre cette méthode : les transformations de l'animisme vers l'analogisme y sont en effet suivies sur les plans combinés de la technique, de l'économie, de la structure sociale, du rituel et de la religion. C'est à partir de ce « feuilleté » de faits sociaux que la logique même des transformations est envisagée.

[750] De ce point de vue, *Par delà nature et culture* est le dernier pas – du moins à ce jour – d'un long processus de généralisation. D'abord cantonnée à l'opposition entre animisme et naturalisme (« Societies of nature and the nature of society », in A. Kuper (dir.), *Conceptualizing society*, Londres, Routledge, 1992), puis faisant entrer en jeu une première version du totémisme (« Constructing natures : Symbolic ecology and social practice », in P. Descola et G. Palsson (dir.), *Nature and society, anthropological perspectives*, Londres, Routledge, 1996), la réflexion prend ensuite la forme d'une distinction à quatre parties.

[751] *PDNC*, p. 382-383.

intellectuels généraux peuvent tout à fait être supplantés par d'autres au titre de repères comparatifs. En dépit de ce que peuvent avoir de schématique les perspectives croisées qui se nouent entre tel et tel cadre ontologique, la simple possibilité que l'ici et maintenant de la pensée anthropologique n'apparaisse plus avec l'évidence qui caractérise souvent l'impensé comme point de référence constitue une réponse très puissante aux tendances ethnocentriques de l'anthropologie. La tradition rationaliste des sciences sociales françaises, on l'a vu, repose essentiellement sur un dispositif comparatif binaire, qui même si il reste latent, dessine l'objectivation sociologique des sociétés alors dites primitives comme une mise en contraste à partir de la science moderne, et des procédures présetnées comme rationnelles qui la structurent. Le pas de deux de la pensée anthropologique, qui se nourrissait inévitablement de l'indistinction du non moderne, précisément défini comme « non moderne », supposait une alternative étroite entre d'un côté une pensée qui dispose du potentiel objectivant de l'idée de nature, et pour laquelle le social se dégage par contrecoup comme une positivité complémentaire, et de l'autre, une pensée qui reste étrangère à l'*Aufklärung* naturaliste. De ce point de vue, un des apports théoriques déterminants de *Par delà nature et culture* consiste à établir qu'il y a plusieurs manières d'être étranger à l'idée de nature, c'est-à-dire que l' « autre » du rationalisme naturaliste et de la modernité n'est pas ce continent négativement unifié par son altérité, mais un ensemble pluriel de solutions qui entretiennent également entre elles des relations de transformation. C'est ce que l'expression d' « autodétermination ontologique » des collectifs, employée par Viveiros de Castro, permettait de dire efficacement, et avec une connotation historique et politique bienvenue : dans la mesure où chaque groupe social dispose non pas d'un « droit » abstrait à l'autodétermination, mais du pouvoir concret de prendre en charge ce qu'il en est de l'être, il va de soi que les outils catégoriels qu'il ne manipule pas ne caractérisent pas plus, fût-ce de manière inaperçue, les formes d'expérience du monde qui s'y déploient.

En revenant à présent au tableau dont il était question plus haut, on s'aperçoit que, si le point de vue du naturalisme perd en principe son statut de référence objectivante surplombante, il conserve de fait un statut privilégié qui peut simplement s'expliquer par le fait que la communauté des lecteurs d'anthropologie a principalement affaire aux problèmes et aux impasses propres au naturalisme. Chacune des formules ontologiques, dans son expression sociologique, reçoit en effet ce que Descola appelle en des termes latouriens une « traduction moderniste » : concrètement, cette traduction consiste à réinjecter la terminologie du naturel et du social pour expliciter des relations cosmologiques qui lui sont initialement étrangères. Dans le cas du totémisme, on lit par exemple : « La "nature" et la "culture" sont en continuité ("participation"), mais intérieurement segmentées par les

propriétés que des non-humains incarnent (correspondance entre les écarts différentiels) »[752]. Si l'appartenance à un clan totémique se définit hors des coordonnées distinctives du naturel et du social, et bien au contraire sur la base d'une participation commune d'humains et de non-humains à une substantialité transversale, cette « transversalité » ne fait qu'exprimer la difficulté qu'il y a à exprimer à travers nos mots l'association originale des existants que le totémisme rend possible. La traduction est donc, au sens strict, une mise à l'épreuve transformative du naturalisme par le totémisme – plutôt que l'inverse. Autrement dit, parmi les douze mouvements de traduction que le dispositif quadripartite rend possible[753], l'analyse met en avant les trois seules – ou les quatre, selon le statut que l'on réserve à la traduction moderniste du naturalisme – correspondant aux transformations externes de l'ontologie qui nous est la plus familière. Or c'est précisément cette familiarité, qu'elle soit exprimée sous la forme d'un programme de recherches scientifiques typiquement naturaliste, ou sous la forme d'inférences de sens commun, qui rend nécessaire cette focalisation analytique : l'anthropologie réalise à cet égard un travail de mise à distance du « bien connu », c'est-à-dire un travail critique, qui dans sa facture théorique d'ensemble correspond d'assez près à une tâche que la philosophie se donne traditionnellement à elle-même – voire même, qu'elle tendait à se réserver jalousement. C'est ce travail de traduction et de transformation du naturalisme qui constitue à nos yeux la pierre d'attente principale pour ce qui concerne le prolongement philosophique de l'anthropologie de la nature.

* * *

La décision intellectuelle qui caractérise le plus simplement et le plus efficacement l'anthropologie de la nature consiste à affirmer que « les principes de construction de la réalité sociale doivent être cherchés en priorité dans les relations entre les humains et leur environnemental naturel »[754]. C'est cette priorité méthodologique, à laquelle s'accordent toute une série de travaux dont nous avons tenté de rendre compte, qui implique une large

[752] *Ibid*., p. 382.
[753] On en compte douze, sachant que chaque type est susceptible d'être éclairé par les trois autres, et par ailleurs qu'il ne revient pas tout à fait au même d'adopter le point de vue, par exemple, du totémisme sur l'analogisme, et inversement celui de l'analogisme sur le totémisme. Il faut réserver un statut spécifique à la traduction moderniste du naturalisme, c'est-à-dire la formulation de celui-ci dans son propre langage – qui apparaît dans le tableau en ces termes : « La "culture" tire ses spécifications de la différence avec la "nature" » – et à ses hypothétiques équivalents animistes, analogistes, et totémistes : dans ces cas de figure, cela pose la question du rapport qu'un langage entretient avec son propre contexte cosmologique. Nous reviendrons plus loin sur ce point, qui engage le problème des transformations internes d'une ontologie donnée.
[754] P. Descola, « Societies of nature and the nature of society », in A. Kuper (dir.), *Conceptualizing society*, Londres, Routledge, p. 109. Si P. Descola est l'auteur de cette phrase, il n'est pas l'instigateur de cette perspective théorique générale, qu'il partage avec d'autres et qu'il ne fait ici qu'expliciter.

gamme de remaniements théoriques au sein de l'anthropologie, allant du statut des catégories analytiques traditionnelles de la discipline à celui de sa formulation réflexive comme « théorie », en passant par la conception de l'expérience, de la connaissance et de la pratique qu'elle se donne. L'extériorité, c'est-à-dire l'ensemble des choses et des processus non-humains, se voit investie d'une valeur cruciale, puisque c'est à partir des modalités pratiques et intellectuelles de sa prise en charge collective que ce que l'on appelait autrefois « culture » peut être objectivé, non plus sous la forme d'une dynamique proprement humaine, mais en tant que système de relations dont le terme d'ontologie rend compte le plus efficacement. Cette manière de présenter les choses permet de ne pas résumer l'anthropologie de la nature à une relativisation du couple notionnel nature/culture, ou nature/société, relativisation qui court toujours le risque de laisser dans l'ombre le statut conceptuel précis de ces catégories, de ne rien dire à propos de ce qui peut en tenir lieu, ou pire encore, de laisser entendre que l'anthropologie de la nature n'est qu'une anthropologie férue d'animaux et de grands espaces, comme c'est parfois le cas. En passant ensuite à une perspective plus resserrée, il est possible d'identifier les traits particuliers des démarches intellectuelles propres aux versants britannique, brésilien et français, de l'anthropologie de la nature – portés respectivement par T. Ingold, E. Viveiros de Castro, et P. Descola. Si de notre point de vue il n'est pas possible de se prononcer sur le pouvoir explicatif distinctif des unes et des autres – l'interprétation philosophique de l'anthropologie n'étant pas un jugement sur sa valeur de vérité – il est en revanche nécessaire d'en évaluer le potentiel philosophique. À cet égard, l'espace des possibles ontologiques qui se dessine dans *Par delà nature et culture* est une manière de prolonger l'intuition centrale de l'anthropologie de la nature qui est susceptible d'ouvrir un champ théorique et critique résolument novateur, et que la philosophie n'occupe que trop timidement.

Chapitre 6.

La pensée environnementale à la lumière de l'anthropologie

Reconfigurations en philosophie

Introduction.

La dernière étape de notre parcours consiste à mettre en œuvre, à partir des instruments conceptuels élaborés au contact de l'anthropologie, une critique du naturalisme – ou pour le dire de manière plus prudente, une manière d'envisager son effacement progressif. L'idée selon laquelle le mode d'association des hommes, des choses et des vivants qui caractérise notre régime épistémologique et politique aurait épuisé son potentiel intégrateur, ou aurait perdu de quelque manière sa capacité à remplir durablement son rôle, cette idée se répand sous diverses formes dans le paysage de la pensée actuelle, et pas seulement dans ce que l'on reconnaît ordinairement comme la pensée écologique. Ce qui se joue, avec l'accumulation des critiques de la modernité, c'est bien quelque chose comme un mouvement de grande ampleur affectant notre mode d'organisation et de représentation du monde en chacun de ses points, un mouvement qui se vit sur le mode de la crise, et auquel une pensée critique se donne pour objectif de répondre. Or l'anthropologie est susceptible de jeter sur ces considérations tout à fait cruciales une lumière nouvelle, dont la valeur tient à la fois à l'ampleur de sa base empirique et analytique et à l'acception qu'elle suggère de ce que peut être une pensée critique.

En effet, il faut d'abord rappeler que l'enquête anthropologique est de nature à impliquer la réflexion philosophique de manière radicale. Car en articulant les rapports qui se nouent au sein d'un contexte culturel donné entre les structures cognitives, techniques, sociales ou encore économiques qui pilotent l'accès à la nature, elle lui impose en quelque sorte un plan d'analyse dont elle ne peut se détourner, mais qui l'engage toutefois sur des pistes qui n'ont que rarement été les siennes. Dans un autre registre, sur lequel il faudra insister, la notion de transformation telle qu'elle a été élaborée en anthropologie représente un élément clé pour élaborer une pensée critique ajustée à l'objet qu'elle se donne. Conçues comme des ensembles de médiations logiques entre des systèmes dont la cohérence interne n'apparaît justement que du point de vue de ces différences, les transformations structurales sont en effet des mises à l'épreuve historiquement incarnées, que chaque mode de relation à la nature oppose aux autres, simplement en se désignant mutuellement leur contingence et leur nécessité. La discussion que l'on propose des théories philosophiques de l'environnement sera largement orientée par cette idée.

1. La science au cœur des paradoxes de la modernité

a) Comment faire parler la nature ?

On peut concevoir l'anthropologie de la nature comme une entreprise visant à décrire et à comparer les dispositifs par lesquels des groupes humains se construisent dans une relation constante à leur environnement naturel. Au cœur de ces processus prennent place un large ensemble de savoir faire à la fois techniques et intellectuels, ou si l'on préfère symboliques, consistant à faire parler la nature, ou le non-humain. À travers cette expression, on veut rendre visibles les deux faces d'un processus que l'anthropologie nous a appris à identifier : d'abord, le fait que le naturel intervienne nécessairement dans le social comme une dimension positive de sa construction, autrement dit que la nature parle dans le social, et ensuite le fait que, la nature ne parlant pas d'elle-même, si l'on peut dire, ce premier élément suppose une capacité à mettre en œuvre cette voix de la nature, mais aussi l'émergence d'une position sociale tout à fait singulière, investie du droit, peut-être plus que de la capacité, à parler pour elle. Si l'on a parfois pu parler de « co-construction »[755] pour qualifier les processus sociologiques en sortant des impasses du dualisme nature/société, le vocabulaire de la voix, ou de la parole, apporte une nuance supplémentaire puisqu'il indique qu'il ne s'agit pas seulement ici de concevoir les déterminations mutuelles qui les associent, mais également la façon dont cette interdépendance est orientée et de l'autorité particulière en laquelle consiste ce droit à faire parler la nature, autrement dit, de l'enjeu normatif et politique qu'il implique[756]. Par delà l'*a priori* conceptuel de l'objectivité, qui pour Viveiros de Castro caractérise notre propre conceptualisation du monde, et qui tend à masquer la dimension constituante que possède dans toute société – fût-ce de manière négative – la prise en charge collective du non humain, il est possible de mener l'analyse comparative de ces procédés par lesquels le naturel intervient au cœur du social. « Faire parler » la nature, c'est donc donner corps à cette interaction fondamentale en mettant sur pied les outils à travers lesquels elle s'actualise. Le parcours de la dimension proprement anthropologique de cette enquête a montré la variété de ces outils, qui correspondent au fond aux grandes

[755] Voir par exemple J. Murdoch, « Ecologising sociology : Actor-Network theory, co-construction and the problem of human exemptionalism », *Sociology*, 35-1, 2001, p. 111-133.
[756] C'est à I. Stengers que l'on doit cette expression. Voir *L'invention des sciences modernes*, Paris, Flammarion, 1995, p. 86.

institutions identifiées bien plus tôt par la discipline, mais qui sont dès lors regardés différemment : la technique, le travail, le mythe, la religion, pour ne reprendre que les plus cruciales.

Or l'essentiel des interprétations philosophiques et sociologiques de la modernité ont fait jouer à la science un rôle prioritaire, voire exclusif, dans la constitution du système de représentations qui la caractérise. Dans une perspective anthropologique, qui accorde une grande importance à la solidarité entre les diverses dimensions d'une réalité sociale donnée, ce primat accordé à la science peut sembler abusif. En effet, on pourra dans un premier temps être attentif au fait que l'émergence de ce mode de connaissance et des institutions qui le portent est associé à la trajectoire d'autres domaines de l'activité humaine, comme c'est manifestement le cas de l'art[757]. Plus généralement, sur un plan méthodologique, l'autonomisation d'une branche des réalisations collectives peut apparaître comme un frein à une compréhension synthétique des modes d'accès à la nature. Cela étant rappelé, il n'en reste pas moins que l'analyse de la science moderne comme fait social est un fil conducteur fiable pour notre enquête. D'abord parce qu'il y a une différence profonde entre, précisément, sa caractérisation comme fait social, c'est-à-dire comme un processus adossé à des constructions institutionnelles et politiques tout aussi singulières que l'est ce mode de connaissance auxquelles elles sont associées, et l'image qu'en donne l'approche épistémologique à laquelle se rend en général la philosophie[758] ; ensuite, parce que l'émergence de la science demeure *a priori* un trait distinctif de l'occident moderne au regard d'autres expériences historiques[759]. Si la science n'est pas d'emblée, et par sa constitution même une instance prioritaire dans le processus qui consiste à donner voix à la nature, il faut toutefois reconnaître qu'elle y prend part d'une façon qui n'est pas anodine, et qui ne va pas de soi.

Ainsi donc, la modernité européenne a vu l'émergence d'une institution cognitive originale, très difficilement assimilable aux formes de connaissance et de rationalité à l'œuvre en d'autre lieux et en d'autres temps, et qui a rapidement pris en charge, peut-être

---

[757] Depuis Panofsky, on considère souvent que la technique picturale de la perspective a constitué une anticipation et une préparation des innovations scientifiques galiléennes à travers l'idée d'une mathématisation de l'espace sensible. Voir Panofsky, *La perspective comme forme symbolique*, Paris, Minuit, 1975. Indépendamment du cas particulier de la perspective, on peut considérer que l'art, ou plus largement les pratiques de figuration du monde extérieur, jouent un rôle dans la mise en voix de la nature, et cela pas seulement sur un plan esthétique.

[758] La sociologie des sciences insiste souvent sur cette différence en faisant des travaux de Koyré, ou plus encore de Bachelard, un repoussoir systématique. Le motif théorique de ce refus est certainement à chercher chez un penseur comme Feyerabend, qui a contribué à jeter le doute sur la réalité d'un foyer rationnel et méthodologique à la base de l'accumulation des connaissances scientifiques : « *anything goes* », comme le veut le principe de son « anarchisme théorique ». Voir P. Feyerabend, *Against method*, Londres, Verso, 1987.

[759] Cette idée peut elle aussi être nuancée : voir *Le vol de l'histoire*, Paris, Gallimard, 2010, où J. Goody cherche à relativiser le fossé souvent creusé entre l'occident et les autres grandes civilisations en matière scientifique – comme en d'autres.

de façon hégémonique, la tâche de traduire la nature en un fait social. Diversement considéré, le statut de la science moderne a néanmoins très souvent fonctionné comme un point de repère décisif dans l'explicitation sociologique et historique de la modernité, au point que l'on puisse être tenté de voir en elle le point d'ancrage fodnamental de l'ontologie moderniste[760]. Chez Durkheim, pour reprendre un exemple familier, c'est toute l'anthropologie religieuse qui se déploie comme une mise en lumière rétrospective des formes primitives de la connaissance à partir de la situation présente :

> On sait depuis longtemps que les premiers systèmes de représentations que l'homme s'est fait du monde et de lui-même sont d'origine religieuse. Il n'est pas de religion qui ne soit une cosmologie en même temps qu'une spéculation sur le divin. Si la philosophie et les sciences sont nées de la religion, c'est que la religion elle-même a commencé par tenir lieu de science et de philosophie. Mais ce qui a été moins remarqué, c'est qu'elle ne s'est pas bornée à enrichir d'un certain nombre d'idées un esprit humain préalablement formé ; elle a contribué à le former lui-même. Les hommes ne lui ont pas dû seulement, pour une part notable, la matière de leurs connaissances, mais aussi la forme suivant laquelle ces connaissances se sont élaborées.[761]

Il est tout à fait évident que cette caractérisation de la religion est tributaire du rôle moteur que Durkheim fait jouer à la science dans la construction du commun : c'est l'idée de son autonomisation récente sous la forme d'une institution qui exige d'aller chercher ailleurs, dans une autre institution qui fonctionne à son égard comme une matrice, l'origine des principes intellectuels qui l'animent. Et si la science acquiert une fonction dominante dans la délégation du naturel dans le social, c'est que son autonomisation a pu également être pensée comme une neutralisation – comme c'est le cas avec la religion ou le mythe – ou une mise sous tutelle – comme c'est la cas avec la technique et le travail – des autres instances susceptibles de jouer ce rôle. Derrière la question traditionnelle des formes non modernes de rationalité, il y a donc une enquête sur la science comme fait social, c'est-à-dire comme administration conjointe des humains – qui trouvent à travers elle l'indispensable accord des esprits[762] – et des non humains – qui se trouvent à travers elle convoqués dans la construction du social.

Si ces enjeux restent assez implicites chez un auteur comme Durkheim, où ils tissent plutôt une toile de fond intellectuelle, il n'en reste pas moins que la sociologie classique

---

[760] En sociologie, l'œuvre de M. Weber en atteste, et en philosophie, celle de E. Husserl. C'est ensuite Karl Mannheim qui transforme l'idée selon laquelle l'accès à la pensée scientifique caractérise la modernité occidentale en un véritable programme de recherches sociologique. Voir *Idéologie et utopie*, Paris, Editions de la MSH, 2006.

[761] Durkheim, *Formes*, p. 12.

[762] Durkheim écrit plus loin de la société que « pour pouvoir vivre, elle n'a pas seulement besoin d'un conformisme moral ; il y a un minimum de conformisme logique dont elle ne peut davantage se passer. » *Formes*, p. 24.

définit une approche de la science qui marque une rupture très nette avec la conception qu'elle s'est longtemps donnée d'elle-même, bien souvent à travers la philosophie et l'épistémologie. Sans revenir sur le détail de cette longue histoire conceptuelle, on retiendra tout de même que les notions de vérité et de représentation, bien qu'elles aient été élaborées préalablement à l'émergence de la science moderne, ont longtemps servi de support à une théorisation qui, d'un point de vue sociologique, épaissit la perplexité à son sujet plutôt qu'elle ne la dissipe. En effet, le rationalisme philosophique classique, en cherchant dans le déploiement rigoureux des facultés de l'esprit le critère ultime de la démarche scientifique, se voit dans l'obligation de n'accorder de dimension sociale qu'à la science réalisée, aux produits derniers d'une activité qui, dans sa constitution même, échapperait étrangement au monde qu'elle a pourtant vocation à transformer. Pour le dire cette fois dans le langage mis en place dans *Par delà nature et culture*, on peut voir dans ces propositions philosophiques des contributions positives au dualisme moderne, plutôt que des intuitions elles-mêmes objectivantes : en passant sous silence son origine sociale, ou si l'on peut dire en « effaçant ses traces » dans son auto-représentation dominante, la science peut se présenter comme un simple reflet de la nature exprimé dans un langage hétérogène à celui qui véhicule par ailleurs le sens commun, et donc laisser croire à une nature qui parlerait d'elle-même à travers la connaissance[763]. Ainsi le dualisme ontologique ne parvient-il à tenir à l'écart, sur le plan conceptuel, le naturel et le social, que parce qu'il repose en bonne partie sur une institution dont la ruse principale est précisément de faire oublier qu'elle en est une – c'est-à-dire de faire oublier que la science institue son objet comme un fait social[764]. S'il y a bien un écart, ou une distorsion, entre le projet philosophique de la modernité et « ce qu'il en est » des sociétés modernes, le premier affichant un dualisme de principe qui n'aurait jamais été réalisé, cet écart n'est donc pas seulement un piège historiographique, car il est en lui-même constitutif des rapports entre science et société qui se sont noués dans le monde moderne. Au fond, en prenant la science et ses transformations contemporaines pour fil conducteur, et donc en suivant jusqu'à un certain point les indications fournies par les approches sociologiques des sciences, l'anthropologie de la nature s'inscrit dans le prolongement de leur geste théorique consistant à interroger les procédures par lesquelles telle ou telle société fait parler la nature.

---

[763] Cette idée est présente de longue date en philosophie à travers ce que H. Blumenberg analyse comme une métaphore de la vérité. Voir sur ce point *Paradigmes pour une métaphorologie*, Paris, Vrin, 2006.

[764] Un très bon exemple de cette innocence de la science à l'égard de sa propre condition sociale est fourni par les études de genre. D. Haraway a ainsi pu monter dans ses premiers travaux que la construction de la primatologie comme science positive était orientée par un point de vue masculin, qui n'était pas un « obstacle épistémologique », mais au contraire un point de vue qui se confondait avec la position d'objectivation elle-même, dans le sens où il déterminait les « questions » à poser aux primates et à leur vie sociale. Voir D. Haraway, *Des singes, des cyborgs et des femmes*, Paris, Chambon, 2009.

Autant dire, et c'est sur ce point que la confrontation entre l'anthropologie de la nature et la sociologie des sciences va se montrer fructueuse, que l'ontologie naturaliste, et son dualisme prétendu, dépendent moins de « la science » comme telle que du statut sociologique qu'elle revêt, c'est-à-dire des interprétations qui lui sont associées. En tant que dispositif chargé d'actualiser le naturel dans le social, mais qui a paradoxalement intérêt à masquer les procédures par lesquelles elle y parvient, la science joue un rôle central dans la caractérisation de la modernité, et donc, dans la préparation de sa transformation.

b) La science comme fait social.

La question de la symétrie

Un des mérites de la sociologie des sciences a été de prolonger et de radicaliser certaines intuitions centrales de la sociologie durkheimienne[765]. Mais dans cette nouvelle formulation, la simple idée d'un enchâssement des formes de connaissance dans des cadres sociaux se double d'une dimension critique – non pas critique de la science elle-même ou de ses effets, mais de sa propre compréhension. En effet, contrairement à ce qui se passe dans l'analyse de la science comme idéologie[766], la rapport entre science et société n'est pas conçu à partir des intérêts que la constitution de la seconde imposerait à l'exercice de la première, mais c'est en revanche la science dans sa généralité qui, en vertu d'un principe d'immanence[767], est ramenée à un fait social parmi d'autres. On a souvent vu dans cette hypothèse de travail l'expression d'un relativisme sceptique, aux yeux duquel toute spécificité du discours scientifique s'effacerait, pour prendre place dans l'indistinction des formes de discours. En réalité il n'en est rien, et ce jugement n'est que l'effet d'une confusion entre d'un côté un principe méthodologique consistant à ne pas adopter d'emblée le point de

[765] Cette filiation est tout à fait explicite chez D. Bloor, qui est à l'origine du programme de recherches le plus résolu quant à la définition de la science comme fait social. Sur le rapport à Durkheim, voir *Sociologie de la logique*, Paris, Pandore, 1983, et « Durkheim and Mauss revisited : classification and the sociology of knowledge », *Studies in the history and philosophy of science*, 13 : 267-97. Sur le « programme fort en sociologie des sciences », voir : F. Briatte, « Entretien avec David Bloor », traduit par Marc Lenormand, *Tracés. Revue de Sciences humaines*, n° 12, *Faut-il avoir peur du relativisme ?*, mai 2007 [en ligne], mis en ligne le 27 mai 2008. URL : http://traces.revues.org/index227.html.

[766] Voir par exemple J. Habermas, *La technique et la science comme idéologie*, Paris, Gallimard, 1973.

[767] Le principe d'immanence sociologique veut que l'ensemble des réalités sociales soient conçues comme des procédures homogènes, en dépit du surplomb qu'elles s'accordent parfois à elles-mêmes par rapport au cours ordinaire de la vie sociale, surplomb qui peut être constitutif de leur manifestation sociale. Ce principe produit des effets d'éclairage pour la science, mais aussi pour le droit. Pour cet exemple, voir ce que dit A. Boureau, « Droit naturel et abstraction judiciaire. Hypothèses sur la nature du droit médiéval », in *Annales. Histoire, science sociales*, vol. 57, n°6, 2002, p. 1463 : « Les historiens et les sociologues postulent l'immanence de toutes les actions humaines, y compris celles des juristes et des juges. Au plus près des objets du droit, l'anthropologie juridique et l'histoire sociale de la justice intègrent l'action judiciaire au sein des processus sociaux et ne concèdent rien à l'autonomie de la construction normative. »

vue des résultats consolidés de la science, mais celui de la science « telle qu'elle se fait »[768], et de l'autre une thèse dogmatique sur la nature de l'intervention scientifique dans le monde – dogmatisme que la sociologie des sciences a toutefois parfois pu suggérer, comme on va le voir[769].

Ce principe méthodologique a été explicité à travers la notion de symétrie, qui cherche à synthétiser cette analyse de la science en rupture avec sa compréhension traditionnellement « asociale »[770]. Ce principe doit s'entendre en trois sens. D'abord, et c'est la connotation que D. Bloor a le plus directement contribué à établir, la sociologie des sciences doit prendre pour objet de manière équitable les succès et les échecs de l'enquête scientifique. Une bonne partie des illusions épistémologiques tiennent en effet à une confusion entre l'exercice ordinaire de la science et sa partie « visible », à savoir le corpus de théories stabilisées, et largement détachées de leur contexte de formulation. De ce point de vue, les énoncés scientifiques apparaissent comme les produits d'un travail de sélection, où l'erreur, bien loin de n'être qu'une imperfection ou un résidu de l'enquête, participe intrinsèquement de la dynamique heuristique. La seconde acception, plus propre à la contribution de B. Latour cette fois, consiste à analyser notre science de la même manière que les savoirs non modernes. Alors que l'ethnologie est spontanément conduite à considérer les pratiques indigènes de connaissance comme inscrites dans des contextes sociaux plus larges, tout simplement parce qu'un très grand nombre de sociétés ignorent l'autonomie institutionnelle de la science, le confinement de la recherche moderne dans ces lieux que sont les laboratoires suggère que ce qui s'y déroule se soustrait en quelque sorte à la vie sociale « normale ». Faire l'ethnographie d'un laboratoire, comme l'ont fait B. Latour et S. Woolgar, est donc un antidote contre cette tendance, et vise à réinscrire la science dans son contexte de production, d'énonciation et de circulation, c'est-à-dire à la rattacher aux moyens à travers lesquels elle puise sa capacité à parler pour la nature. Enfin, le principe de symétrie connaît une acception plus théorique, mise en œuvre notamment dans *Nous n'avons jamais été modernes*, et qui consiste de manière générale à n'adopter ni le point de vue de la société, ni celui de la nature, mais celui des interactions, ou pour reprendre sa

[768] Pour une présentation et une illustration de ces approches, voir B. Latour et M. Callon, *La science en action*, Paris, La Découverte, 1991.
[769] Sur la variété des positions identifiables au sein des approches sociales de la science, voir S. Franklin, « Science as culture, cultures of science », *Annual review of anthropology*, vol. 24, 1995.
[770] Sur ce principe de symétrie, voir les textes déjà cités de D. Bloor, et de B. Latour, « Comment redistribuer le grand partage », *Revue de synthèse*, vol. 110, 1983, « Les "vues" de l'esprit », *Réseaux*, vol. 5, n°27, p. 79-96, 1987, et les premiers chapitres de *La vie de laboratoire* (coécrit avec S. Woolgar), Paris, La Découverte, 1988. Les pages qui suivent s'inspirent de ces différents textes.

terminologie, des traductions, qui les nouent l'une à l'autre[771]. Cette triple suspension du jugement – à propos de la portée objective de la science, de son autonomie comme institution, et de la prétendue clôture du social – rejoint le postulat de la sociologie classique en ce qu'elle permet de réintégrer la science dans un panorama plus large des institutions du savoir, mais elle le déborde, puisqu'elle n'admet pas ce que l'on pourrait appeler la clause de discontinuité, et qui consistait pour Durkheim à établir une démarcation entre des savoirs prisonniers de leur matrice sociale, et d'autres, qui seraient idéalement livrés à la liberté de la critique rationnelle[772].

Tradition et réflexivité

Cette mise en place théorique est une manière tout à fait stimulante d'interroger la spécificité de la science moderne hors de sa formulation philosophique traditionnelle, et bien loin de trivialiser l'activité scientifique – ou pire, de la menacer dans sa prétention à dire vrai – elle a pour effet de fournir un cadre général au sein duquel sa spécificité même doit être comprise. En effet, l'idée d'une certaine homogénéité de la science par rapport à d'autres démarches intellectuelles non modernes incite à chercher ailleurs que dans les critères traditionnels – celui de la rigueur rationnelle ou de la solidarité aux formes sociales – ce qui distingue la manière typiquement moderne de faire parler la nature – ce qui suppose de ne pas abandonner toute idée de cette différence. De ce point de vue, la sociologie des sciences se place dans l'héritage d'une problématisation que l'on doit en bonne partie à l'ethnologie. Dans un article devenu fameux, l'ethnologue britannique Robin Horton a développé l'analyse comparée des formes de rationalité dans une direction qui, tout en empruntant à Durkheim son intuition fondamentale, met l'accent sur un critère de distinction dont les travaux de Latour sont largement tributaires[773]. Ce très long article se présente en deux parties, dont la première est entièrement consacrée à une présentation sous forme de liste des traits communs aux pensées scientifiques africaine – qui en réalité tient lieu de contrepoint général à la pensée scientifique moderne – et occidentale. Parallèlement à ce

---

[771] Voir, déjà dans *La vie de laboratoire*, p. 22-23 : « « Non seulement il faut traiter dans les mêmes termes les vainqueurs et les vaincus de l'histoire des sciences, mais il faut traiter *également et dans les mêmes termes la nature et la société* ». C'est l'auteur qui souligne.

[772] Pour Durkheim en effet, le développement des connaissances scientifiques est d'emblée un impératif social, puisque les catégories sont le ciment de la vie collective, ou comme il l'écrit de « l'accord entre les intelligences ». « Aussi, poursuit-il, la société ne peut-elle abandonner les catégories au libre arbitre sans s'abandonner elle-même. Pour pouvoir vivre, elle n'a pas seulement besoin d'un conformisme moral ; il y a un minimum de conformisme logique dont elle ne peut davantage se passer ». Cet énoncé montre bien que les conditions d'exercice de la science moderne, qui passe par une critique des savoirs établis, suppose une forme d'imperméabilité entre cette critique et un conformisme des esprits qui doit être maintenu. *Formes*, p. 23-24.

[773] Il s'agit de R. Horton, « African traditional thought and western science », *Africa*, vol. 37, n°1 et 2, 1967, p. 50-71 et 155-188.

que l'école française avait supposé, Horton considère que l'exigence de rigueur logique, ainsi que le modèle de l'explication causale universelle, rassemblent toutes les formes de rationalité[774]. La seconde partie de l'article décline ensuite les points de divergence, et malgré la longue liste qui est là encore donnée, cette différence tient à un principe essentiel, qui est ainsi formulé :

> Dans les cultures traditionnelles, l'idée d'une alternative possible au corps de principes théoriques établis n'apparaît pas clairement ; alors que cette conscience est très développée dans les sociétés orientées par la science.[775]

Si l'idée de chercher un critère de distinction intrinsèque entre les diverses formes de connaissance semble se heurter à une impasse, la sociologie comparée indique que ce critère se laisse saisir d'un point de vue externe[776], c'est-à-dire du point de vue du mode de transmission du savoir. La philosophie retrouve ici une distinction qui lui est très familière entre raison et tradition, l'une disposant de la liberté critique qui manque à l'autre pour sortir d'une temporalité circulaire, structurée par une inlassable répétition du même, et par l'emprise sur le savoir des élites sociales. Dans le contexte de la sociologie des sciences, cette idée prend toutefois une nouvelle ampleur, puisqu'elle permet à la fois de ne pas céder à une compréhension absolutiste de la science moderne comme miroir de la nature, et d'identifier une caractéristique de l'institution scientifique par laquelle elle se démarque de toute autre situation historique ou ethnologique. En effet, le caractère réflexif attribué à la modernité scientifique n'est pas associé à une compétence mentale, dont certains hommes disposeraient par opposition à d'autres, mais à un ensemble de pratiques de connaissance, c'est-à-dire à l'institution elle-même. Héritier sur ce point de Horton, c'est ce potentiel réflexif des institutions scientifiques que Latour s'est attaché à comprendre dans ses premiers travaux. Autrement dit, et c'est là qu'un pas décisif est franchi par rapport à Durkheim, la sociologie des sciences cherche à comprendre comment la science en vient à se distinguer des autres formes de savoir par l'institution, et non pas malgré elle, ce qu'un mauvais constructivisme pourrait laisser entendre.

---

[774] Horton ajoute toutefois à ces critères classiques celui de l'usage heuristique de l'analogie.

[775] *Ibid*., p. 155. « In traditional cultures, there is no developed awareness of alternatives to the established body of theoretical tenets ; whereas in scientifically oriented cultures, such an awareness is highly developed ». L'auteur désigne lui-même Evans-Pritchard comme l'instigateur de cette distinction. Il faut également noter que Horton fixe cette distinction à travers les notions de société ouverte et de société close, qui prennent donc un sens différent de celui qu'elle ont chez Popper.

[776] On hésite à employer ici ce terme, puisque dès lors que le mode de transmission est considéré comme un élément inhérent à la forme d'un savoir, il ne peut être simplement assimilé à un élément de « contexte ».

La stabilisation des énoncés scientifiques

Dans *La vie de laboratoire*, Latour et Woolgar n'endossent pas pour elle-même la distinction entre raison et tradition, mais le caractère réflexif de la démarche scientifique structure l'ensemble de leur enquête, et c'est en cela qu'ils prolongent le travail de Horton. La description qu'ils fournissent des pratiques de laboratoire est orientée par le souci de voir prendre forme ces énoncés très particuliers qui forment ce que l'on entend généralement par « la science », à partir d'un ensemble empiriquement très confus de mesures, de notations, de manipulations diverses. On lit ainsi au début du chapitre 3, intitulé « La fabrication d'un fait. Le cas du TRF(H) » :

> Nous tenterons dans ce chapitre d'analyser comment un fait acquiert une qualité qui finit par le faire échapper aux explications sociologique et historique. En bref, par quels processus parvient-on à éliminer le contexte social et historique dont dépend la construction d'un fait ?[777]

Si la démarche sociologique ressemble parfois à une déconstruction, elle vise en réalité à faire émerger la valeur distinctive des énoncés véritablement scientifiques par contraste avec ce qui, tout en faisant partie de l'activité scientifique, disparaît à la fin du processus pour ne laisser apparaître que des formes stabilisées de connaissance. Ces activités sont interprétées par Latour et Woolgar comme des médiations dont la signification est toujours modalisée, c'est-à-dire qu'elle dépend des conditions présentes de l'observation, de la position du chercheur, de l'incertitude des données collectées, etc. Les énoncés stabilisés ont à cet égard une double réalité : d'une part, ils appartiennent à ce processus de fabrication des faits scientifiques, et donc au contexte qui les voit naître, mais d'autre part, ils sont susceptibles d'être décontextualisés, c'est-à-dire de prendre place parmi d'autres énoncés stabilisés, d'être utilisés par d'autres chercheurs comme points de départ d'autres recherches, et ainsi de vivre la vie d'un véritable fait scientifique normalisé. Au cours de cette transformation, les faits scientifiques ne sont pas brutalement projetés hors de toute sphère sociale, ils deviennent simplement plus étrangers au milieu singulier qui a été celui de leur fabrication, et deviennent capables d'entrer dans d'autres milieux, quoique eux-mêmes tout aussi sociaux.

En dépit de ce que ces descriptions peuvent avoir de trivial, elles permettent de mettre au jour un mode de circulation de l'information qui est indissociable de la science moderne, et que l'on ne trouve dans aucune autre formation intellectuelle connue. En effet, la constitution d'une chaîne de médiations qui va du monde « ordinaire » du laboratoire, un

[777] *La vie de laboratoire*, *op. cit.*, p. 91. Le TRF(H) est une hormone secrétée par le système endocrinien humain, et que le laboratoire ethnographié par Latour et Woolgar a mis au jour.

monde fait d'incertitudes, de malentendus, et donc bien loin des idéalités de la raison que la science est censée incarner, à un monde fait d'énoncés décontextualisés, une chaîne de médiations qui est susceptible d'aller dans les deux sens, est bel et bien quelque chose de propre à notre manière de faire parler la nature. Car comme Horton l'indique, c'est précisément cette voie qui est « bloquée » dans les systèmes cosmologiques régis par l'autorité de la tradition : l'exigence de rationalité s'y déploie dans des cadres sociaux tels que l'épreuve de faits ne peut fournir ses effets heuristiques, et négativement, aucune institution n'existe qui soit capable de structurer cette chaîne de médiations allant de l'observation à la stabilisation d'énoncés scientifiques[778]. Naturellement, la différence essentielle entre Horton et Latour, à ce sujet, réside dans la qualification de cette différence : si le premier n'échappe pas à la rhétorique de la négativité, où les sociétés traditionnelles se définissent en creux par rapport à des attentes fixées de notre propre point de vue, le second met à l'œuvre le principe de symétrie qui est le sien, et suggère qu'il s'agit là au fond de deux dispositifs de mise en œuvre du naturel dans le social qui ne s'éclairent que l'un par rapport à l'autre.

c) Avons nous oui ou non été modernes ?

Pour comprendre ce qu'est la science, cette façon typiquement moderne de faire parler la nature dans le social, il ne suffit donc pas de la considérer comme un travail d'éclairage du monde extérieur, un travail qui serait plus réussi, ou plus parfait, ici qu'ailleurs. Sa dimension réflexive, qui la distingue de la science traditionnelle, tient en effet à sa capacité à établir un lien entre ce dont elle parle et la façon dont elle en parle : ses hypothèses théoriques de départ, mais aussi les matériaux mêmes dont elle se saisit, sont en quelque sorte les corrélats d'un processus de fabrication qui ne laisse rien à l'extérieur de son emprise. Ces propriétés sont au fond des conséquences de la mise en place à la fin du XVI^{e} siècle de la démarche expérimentale : si on admet le plus souvent que cette méthode a

[778] Un autre point commun à Horton et Latour réside dans l'identification des raisons de cette absence. En effet, si Horton associe explicitement le défaut de réflexivité scientifique à l'ignorance de l'écriture, Latour désigne ce rapport de manière plus implicite. Dans *La vie de laboratoire*, et plus encore dans un texte comme « Sol amazonien et circulation de la référence » (in *L'espoir de Pandore*, Paris, La Découverte, 2007, chapitre 2), les techniques dites d'inscription, c'est-à-dire l'écriture, la mesure, et plus largement les méthodes de notation scientifique, fonctionnent comme un opérateur de continuité entre la référence naturelle originaire, les procédures catégorielles de mise en mots de cette référence, et la possibilité d'isoler des corrélations constantes. Ces réflexions, qui dépendent indirectement de la définition donnée par J. Goody de l'écriture comme « technologie mentale », suggèrent l'existence d'un lien entre les formes d'écriture et les modes de relation à la nature. Il n'existe toutefois à ce jour, et à notre connaissance, aucune recherche sur ce rapport, qui semble pourtant à la fois énigmatique et essentiel.

joué un rôle décisif dans le changement de statut de la science, on n'associe pas forcément ce rôle à l'affinité qui existe entre cette méthode, c'est-à-dire cette orientation de l'enquête sur la nature, et les institutions plus larges qui lui sont associées. Car l'expérimentation scientifique n'est pas seulement une manière d'interroger la nature, elle est aussi, et indissociablement, un dispositif qui implique l'apparition de lieux, réels ou discursifs, où les médiations entre nature et société sont réalisées[779]. Si la science est un fait social, ce n'est donc pas seulement, et même pas d'abord, parce qu'elle a des effets dans la société, mais parce qu'elle met en œuvre de façon tout à fait originale l'exigence partagée par toute culture humaine, et qui consiste à faire parler la nature dans le social par des moyens intellectuels.

A partir de cette caractérisation de la science moderne comme fait social, deux interrogations peuvent être soulevées, qui nous ramèneront à notre problème initial. La première consiste à revenir sur le déséquilibre fondamental qui caractérise la modernité, et qui tient à l'écart la réalité des médiations entre nature et société définissant la science telle qu'elle se fait, et le dualisme affiché du projet philosophique qui la soutient. Si l'institution du collectif moderne repose bien, comme l'affirme Latour, sur la prolifération des hybrides, alors quel sens y a-t-il à chercher, comme le fait l'anthropologie de la nature, des structures attributives profondes, qui auraient pour fonction d'assurer une répartition un tant soit peu rigide des choses et des personnes ? Faut-il opposer, comme le fait Latour, une modernité ouverte à tous types d'arrangements à une prémodernité qui persisterait à décider une fois pour toutes du statut des choses ? Dans le prolongement de cette perplexité, on sera conduit à revenir sur le rôle que la tradition sociologique, et avec elle la sociologie des sciences d'inspiration constructiviste, font jouer à la science dans la constitution de la modernité. Est-il vrai qu'elle est l'institution clé à partir de laquelle le naturel est convoqué dans le social ? Faut-il considérer que d'autres dimensions de la pratique sont susceptibles de structurer avec autant, voire plus, de force que ne le fait la science le rapport collectif au naturel ?

Des soupçons sur le grand partage.

Latour a consacré au premier de ces enjeux un ouvrage qui est souvent compris comme la mise à mort définitive du grand récit dualiste de la modernité. *Nous n'avons jamais été modernes* déploie en effet les conséquences théoriques générales de la démarche symétrique sur laquelle reposait la sociologie des sciences : si « la science » est indissociable des procédures de médiation entre nature et société qui lui donnent sa spécificité, alors la formation historique qui lui est associée, et qu'il appelle modernité, ne

[779] Sur l'émergence et la circulation de la démarche expérimentale comme pratique scientifique dominante, voir C. Licoppe, *La formation de la pratique scientifique*, Paris, La Découverte, 1996.

peut être comprise comme étant réellement structurée par une opposition nette entre le monde des rapports sociaux, des « hommes-entre-eux », et celui des régularités naturelles, ou de la « chose-en-soi »[780]. La démonstration de Latour s'appuie essentiellement – en fait exclusivement – sur des recherches menées en histoire des sciences[781], et qui ont pu montrer la caractère paradoxal de ce moment historique où l'on a longtemps voulu voir la stabilisation d'un partage disciplinaire entre science de la nature et science politique. Bien loin d'affermir ce partage, les héros tutélaires de ce scénario que sont Boyle et Hobbes auraient rendu visible malgré eux l'assise sociale des sciences naturelles, et réciproquement l'assise scientifique de la théorie de la souveraineté. C'est ce double langage qui constitue, aux yeux de Latour, la force quasiment insurpassable de la modernité, et qu'il traduit à travers l'opposition entre les processus de « traduction » et de « purification » :

> L'hypothèse de cet essai […] est que le mot « moderne » désigne deux ensembles de pratiques entièrement différentes qui, pour rester efficaces, doivent demeurer distinctes mais qui ont cessé récemment de l'être. Le premier ensemble de pratiques crée, par « traduction », des mélanges entre genres d'êtres entièrement nouveaux, hybrides de nature et de culture. Le second crée, par purification, deux zones ontologiques entièrement distinctes, celle des humains d'une part, celle des non-humains de l'autre.[782]

Le chassé-croisé de ces deux processus n'aboutit à une véritable contradiction que si l'on omet leur solidarité profonde : les instances de traduction ne dispensent leurs effets « révolutionnaires » que dans la mesure où un ensemble contemporain de discours performatifs assurent la dissociation des humains et des non-humains[783]. Latour poursuit ainsi :

> La modernité n'a rien à voir avec l'invention de l'humanisme, avec l'irruption des sciences, ou avec la mécanisation du monde. Elle est la production conjointe de ces trois couples de transcendance et d'immanence, à travers une longue histoire dont je n'ai présenté qu'une étape […]. Le point essentiel de cette Constitution moderne, c'est de rendre invisible, impensable, irreprésentable le travail de médiation qui assemble les hybrides. Ce travail est-il interrompu pour autant ? Non, car le monde moderne s'arrêterait aussitôt de fonctionner puisqu'il vit du brassage comme tous les autres collectifs.[784]

---

[780] Pour cette terminologie, voir le schéma dans *Nous n'avons jamais été modernes*, *op. cit*., p. 40.
[781] Voir S. Shapin et S. Shaffer, *Léviathan et la pompe à air*, Paris, La Découverte, 1993, qui constitue la référence quasiment unique des réflexions menées dans *Nous n'avons jamais été modernes*.
[782] *Nous n'avons jamais été modernes*, p. 20-21.
[783] Boyle et Hobbes, écrit Latour, inventent « *un monde dans lequel la représentation des choses par l'intermédiaire du laboratoire est à jamais dissociée de la représentation des citoyens par l'intermédiaire du contrat social* », *ibid*., p. 43. C'est l'auteur qui souligne.
[784] *Ibid*., p. 52-53.

Les couples de transcendance et d'immanence dont il est question ici désignent les modalités du double langage moderne : selon le point de vue adopté, la nature aussi bien que la société peuvent apparaître comme des entités transcendantes, c'est-à-dire inaccessibles à l'action humaine, ou immanentes, c'est-à-dire soumises à notre emprise[785] ; à cela s'ajoute un paradoxe théologique similaire, qui fait de Dieu une figure toute puissante ou absente selon les besoins. Un aspect essentiel de cette affirmation consiste à présenter le dispositif moderne d'articulation entre le naturel et le social comme un système où toutes les possibilités d'hybridation peuvent être envisagées et réalisées, et donc totalement ouvert, mais dans le même temps à souligner le verrouillage qui caractérise son enrobage discursif. Or rien n'est dit qui explique véritablement pourquoi ce blocage prend la forme d'une opposition dualiste entre nature et société : en dépit de l'argument de « l'invincibilité »[786] que le processus de purification dualiste confèrerait à la Constitution moderne, la stabilisation de cette forme discursive demeure au mieux contingente, au pire inexpliquée. Pourquoi en effet faut-il que l'accord se fasse sur cette base ? Ou si cela ne relève pas d'une véritable nécessité, pourquoi cette forme plutôt qu'une autre ? S'il est entendu que les raisons ne sont pas à chercher du côté d'une idéologie manipulatrice, de l'intérêt de dominants, ou de toute autre solution qui consisterait à concevoir l'intervention de la science dans le social comme inauthentique en soi, on ne sait toutefois pas réellement pourquoi c'est le dualisme qui l'emporte du côté des structures discursives ; c'est-à-dire, pourquoi il faut se reposer sur ce type de répartition des êtres pour laisser proliférer en arrière-plan les hybrides.

Cette perplexité est d'autant plus profonde que Latour présente la capacité moderne à « brasser » le naturel et le social comme un trait par lequel elle ressemble aux autres collectifs, autant dire, un trait par lequel elle participe d'un fonctionnement universel du social[787]. Si le social ne se constitue pas comme un domaine de réalité d'emblée coupé du monde des choses non-humaines – ce que toute notre réflexion admet comme principe essentiel – il faut toutefois rendre compte de ce phénomène historique tout à fait singulier qui consiste à masquer cette solidarité de l'homme et des choses, et qui fait de l'expérience moderne une énigme anthropologique majeure. Si les modernes, tout comme les non

[785] Il est possible de formuler autrement ce paradoxe en disant que la nature peut être conçue sur le modèle de la société – c'est-à-dire comme une entité construite, et que la société peut être conçue sur le modèle de la nature – c'est-à-dire comme une entité naturelle. Evidemment, Latour ne souscrirait pas à cette reformulation de sa pensée, puisqu'il ne croit pas à l'idée qu'il y aurait un contenu propre aux notions de nature et de société susceptible de fonctionner comme modèle.

[786] *Ibid*., p. 57.

[787] Plus encore, peut-être, il s'agirait là d'un trait qualifiant l'*anthropos* comme tel, à qui le dispositif humaniste ne rendrait pas suffisamment justice en resserrant sa définition sur son intériorité. « L'humanisme redistribué », professé par Latour à la fin de l'ouvrage, cherche à retrouver une définition de l'homme qui prendrait acte de sa relation intime aux vivants, aux machines, aux faits : « L'humain est dans la délégation même, dans la passe, dans l'envoi, dans l'échange continu des formes », *ibid*., p. 189.

modernes, ne peuvent pas faire autrement que gouverner humains et non-humains d'un seul tenant, pourquoi ont-ils choisi, contrairement aux autres, de rendre ce couplage invisible ? Comment passe-t-on de la dépendance collective à l'égard du naturel, ou en termes latouriens de la prolifération d'hybrides, à l'objectivation du non-humain sous la catégorie de « nature », qui a bel et bien dispensé ses effets dans la conception que la modernité s'est donnée d'elle-même – et sans lesquels il n'y aurait pas de sens à en mener la critique ? Pour le dire sous une forme qui nous ramène à l'anthropologie comme science comparative, il s'agit se savoir si cela revient au même de refuser le couple nature/société pour décrire un collectif amazonien, et d'opposer ce même refus à propos du collectif moderne lui-même, c'est-à-dire si la critique interne et la critique externe du naturalisme sont homogènes. C'est sur ce point que le propos de Latour devient problématique.

La distribution des êtres

Voici comment, dans un moment réflexif, il présente sa propre position par rapport aux paradoxes de la modernité :

> J'ai maintenant le choix : ou bien je crois à la Constitution moderne ou bien j'étudie à la fois ce qu'elle permet et ce qu'elle interdit, ce qu'elle éclaire et ce qu'elle obscurcit. Ou bien je défends le travail de purification – et je suis moi-même un purificateur et un gardien vigilant de la Constitution –, ou bien j'étudie à la fois le travail de médiation et celui de purification, mais je cesse alors d'être tout à fait moderne.[788]

Il s'agit ici d'une position classiquement adoptée par les sciences sociales, et qui témoigne d'une foi résolue en un pouvoir de révélation de l'objectivation sociologique. Mais il y a lieu de se demander alors si c'est la démarche sociologique qui est anti-moderne – comme le laisse entendre ce passage – ou si c'est nous, nous tous, qui ne l'avons jamais été. Autrement dit, est-il possible de prolonger sans risque de confusion la démarche d'investigation qui consiste à adopter le point de vue des interactions entre science et société, et donc à suspendre pour des raisons méthodologiques la croyance en une vérité du partage nature/société, sous la forme d'une thèse positive sur le caractère illusoire du grand partage moderne ? Il semble que les ambigüités soulevées par la réflexion de Latour dans *Nous n'avons jamais été modernes* dépendent de ce point : le passage d'une critique méthodologique à une critique « dogmatique » du grand partage suppose une transformation de la signification exacte accordée au travail de purification. Il faut donc se demander à quel niveau exactement se joue ce travail.

---

[788] *Ibid*., p. 67-68.

Dans la formulation qu'en donne lui-même Latour, il semble que la répartition du naturel et du social en deux domaines ontologiques hermétiquement clos relève essentiellement d'un processus discursif : le dualisme, parce qu'il est toujours susceptible d'être formulé sous des formes contradictoires (que Latour exprime à travers les notions de transcendance et d'immanence), relève d'une stratégie, d'un artifice de langage. C'est pour cette raison que Latour va en chercher l'expression dans la philosophie, ou plus largement dans un discours politique et intellectuel finalement assez indéterminé, mais qui n'a pas d'autre consistance que celle d'une mise en mots. Dans ces conditions, on comprend bien que le moteur décisif permettant la coexistence de dispositifs apparemment contradictoires est l'opposition intuitive entre discours et réalité. Ou pour le dire autrement, Latour orchestre lui aussi une forme de purification, qui consiste à rejeter les processus d'arrangement ontologique du côté du symbolique[789], pour accorder toute la dimension de réalité au contre mouvement de brassage – une purification qu'en bons latouriens on pourra toujours considérer comme suspecte, ou fragile.

Or c'est ce découpage opéré au cœur de l'expérience historique de la modernité qui permet de passer d'un parti pris méthodologique moniste, qui oriente son attention vers les médiations plutôt que vers les termes, à une thèse positive sur les mensonges de la modernité, et donc au choix consistant à refuser de jouer un jeu qui, au fond, peut-être saisi et critiqué comme un jeu discursif. C'est pour cette raison aussi que Latour peut présenter le refus de la modernité et du dualisme comme un choix théorique, et rien de plus que cela[790]. Or c'est là que le doute s'installe : n'y a-t-il pas, à l'origine de nos tendances dualistes, de structures plus contraignantes que celles produites par un discours de catégorisation, si puissant et dominateur qu'il soit, des structures qui en outre seraient mieux à même d'expliquer ce choix ontologique pour l'instant assez mystérieux ? La nature du refus opposé par Latour au dualisme est au fond à la mesure de l'importance qu'il accorde aux processus par lesquels il s'installe : ce refus concerne une représentation réflexive de la modernité, qui, pour avoir fonctionné comme l'opérateur de sa stabilisation historique, n'en était pas moins foncièrement déconnectée d'une certaine « réalité » ; et face à ce décalage, toute l'entreprise postérieure de Latour consiste à penser les conditions politiques dans lesquelles une véritable prise en charge des médiations, des traductions, serait possible. Dans *Politiques de*

[789] De ce point de vue, il y aurait matière à s'interroger sur la proximité entre la justification dualiste de la modernité telle que Latour la présente, et le rôle que confère Lévi-Strauss au discours mythique : d'un côté comme de l'autre, en effet, il s'agirait de jouer avec des catégories de pensée disponibles pour en épuiser les combinaisons possibles.

[790] D'ailleurs, ce refus se présente de manière assez souple, puisque Latour accorde à la « Constitution moderne » certaines qualités dont on ne saurait aujourd'hui encore se passer, sans que l'on sache exactement, une fois de plus, comment se fait ce choix. Voir *ibid*., p. 191.

la nature, où ce projet trouve son expression la plus aboutie, c'est donc logiquement sous la forme d'une philosophie politique des sciences et des techniques que le dépassement du naturalisme est mis en œuvre. « Faire entrer les sciences en démocratie », comme le promet le sous-titre de l'ouvrage, consiste à faire sortir de leur clandestinité les processus de délégation, pour en quelque sorte accorder l'esprit de la modernité à ses expressions sociologiques profondes – et cela, quitte à renvoyer les partisans traditionnels de la nature du côté des purificateurs[791]. Le mouvement théorique classique, qui consiste à mettre à jour un « impensé », ou un « implicite », des dispositifs actuels de gouvernement, se poursuit ainsi par un projet politique qui en est le prolongement direct : la modernité à venir, pour n'être plus dualiste, doit apprendre à rendre explicite, ou à « rendre public »[792], ce qui la travaillait dans l'ombre depuis son origine.

Latour présente lui-même l'enjeu écologique comme une « crise constitutionnelle »[793]. Cela signifie dans son langage que ce qui est en question est l'arrangement premier des êtres, des personnes et des choses dans un monde commun. On retrouve donc en apparence une inspiration anthropologique, dans la mesure où l'effacement du naturalisme doit se traduire par une réforme cosmologique : après avoir examiné les conditions politiques et intellectuelles de la modernité et du partage sur lequel elle reposait, vient le moment de rassembler humains et non-humains dans une totalité nouvelle, et sous l'autorité de principes d'association eux aussi nouveaux. Mais *Politiques de la nature* trahit l'essentiel de son ancrage anthropologique en ne rendant jamais compte des processus sociaux que cette nouvelle constitution est censée refléter, ou ce à quoi elle doit être fidèle, si comme il est suggéré elle doit être plus juste, ou même plus vraie, que la précédente. Le récit qui nous est donné, car il s'agit bien d'un récit, d'une fiction[794], de l'émergence de la nouvelle constitution reste en effet muet sur l'impulsion sociologique qui est à son origine, sur la façon dont les grandes institutions en charge de faire parler la nature sont mobilisées par ce mouvement,

---

[791] C'est sur ce point que ce joue la critique latourienne de l'écologie politique. Voir *Politiques de la nature*, Paris, La Découverte, 1999, p. 34-35 : « *Sous couvert de protéger la nature, les mouvements écologiques ont aussi conservé la conception de la nature qui rend impraticable leur combat politique*. Parce que "la nature" est justement faite, comme nous allons le voir tout au long, pour éviscérer la politique, on ne peut prétendre la conserver tout en la versant dans le débat public. Nous avons donc bien le droit, dans le cas curieux de l'écologie politique, de parler d'un divorce grandissant entre sa pratique foisonnante et la théorie qu'elle en a. » C'est l'auteur qui souligne.

[792] On fait ici allusion à l'exposition, et à l'ouvrage de B. Latour et P. Weibel, *Making things public, Atmospheres of democracy*, MIT Press, 2005, qui se veut une mise en images de ces principes théoriques.

[793] *Politiques de la nature*, *op. cit.*, p. 92.

[794] Voir *ibid*., p. 241-245, le ton adopté par l'auteur au moment de conclure sur la « nuit du 4 août » postmoderne et l'apparition d'une nouvelle « maison commune ». Il faut également noter que *Politiques de la nature* est dans sa facture même un ouvrage singulier : il ne présente en effet jamais ses arguments sous la forme d'une démonstration, il ne s'appuie sur quasiment aucune référence scientifique (au sens large du terme), et reste tout à fait elliptique quant à ses fins concrètes. C'est à la fois ce qui le rend stimulant, dans sa dimension d'expérience intellectuelle, et quasiment impossible à critiquer.

qui dans ces conditions semble sans historicité. Car si l'on peut éprouver, sur un strict plan théorique, la nécessité de faire entrer les non-humains au cœur des processus de décision politique, et ainsi de traduire politiquement leur présence parmi nous, cette nécessité doit correspondre à un dynamisme collectif qui expérimente à travers les pratiques et représentations qui le constituent l'épuisement de la constitution moderne. Faute de nouer ces rapports de manière substantielle, on ne peut que rester sceptique quant à l'effectivité sociale et historique de l'esquisse proposée.

Mais ces difficultés ne sont pas sans rapport à l'orientation initiale des réflexions de l'auteur. La science et la technique, auxquelles est reconnue la fonction centrale de faire parler la nature dans le social, sont en effet investies d'une valeur politique de premier ordre, dans la mesure où elles assurent la part essentielle des processus de représentation qui structurent l'existence commune. Artificiellement limitée par la tradition à la représentation politique du citoyen par son assemblée, la reconnaissance de ces processus doit faire l'objet d'une recomposition radicale, au terme de laquelle la place des non-humains parmi les humains serait prise en compte comme elle le mérite, c'est-à-dire représentée dans des institutions capables de refléter la composition effective du collectif[795]. Mais s'en tenir au rôle tenu par la science dans ces processus donne à l'interprétation d'ensemble une orientation singulière : il suffirait ainsi, pour donner à la constitution postmoderne son assise nouvelle de renouer le dialogue entre les savants et leurs publics, et cela sous la forme d'une participation accrue de ces derniers aux décisions des premiers. Si cette revendication semble légitime, pour autant qu'elle répond à une réalité sociale qui avait été bien établie dans un premier temps, elle laisse dans l'ombre toute une série d'autres dimensions sur lesquelles s'éprouve, de manière tout à fait concrète, l'épuisement du potentiel intégrateur du naturalisme, et qui sont susceptible de fournir une impulsion réelle à l'apparaition d'une nouvelle constituion. La tournure théorique d'ensemble qui caractérise *Politiques de la nature* est donc une conséquence directe du diagnostic fourni par *Nous n'avons jamais été modernes* : puisque le dualisme n'est qu'un mauvais récit lié à l'auto-interprétation de la science, c'est un autre récit qu'il nous faut – c'est-à-dire une autre manière d'établir les rapports entre les hommes, les choses, et les moyens humains par lesquels une médiation se noue entre eux.

[795] Sur ce point, voir *ibid*., chapitre 4, « Le compétences du collectif ».

Comment se construit la « maison commune »[796] *?*

De ce point de vue encore, un rappel de l'arrière-plan anthropologique, ou comparatif, de la pensée latourienne permet d'en identifier les tensions internes. En effet, une bonne partie de l'inspiration conceptuelle de ces travaux provient d'un souci critique à l'égard de l'ethnocentrisme qui consiste à caractériser l'expérience de la modernité comme un phénomène historique radicalement singulier. L'idéal d'une démocratie technique[797] est à cet égard une nouvelle forme de revalorisation du « primitif », puisque en donnant une voix politiquement structurée aux non-humains dans la Cité, on ne ferait rien d'autre que renouer avec ces sociétés qui ont eu la sagesse de ne jamais découpler l'administration des humains et des non-humains. Mais dans le même temps, la manière dont se formule cette remise sur pied de la modernité témoigne d'une forme de fascination envers la science et de son prolongement technique, c'est-à-dire envers ce qui a traditionnellement été conçu comme ce qui est le plus singulier aux modernes, par opposition aux non modernes. C'est sur la science que repose, en dernière analyse, la spécificité des modernes, et donc sur elle aussi que repose le projet de transformation du naturalisme. De ce point de vue, Latour adhère toujours, quoique implicitement, à la conscience que la modernité a d'elle-même : ajuster la critique du dualisme à son expression philosophique classique, c'est nécessairement se fier à ce discours, ou du moins, c'est croire au fait que la science est bien l'institution hégémonique par laquelle la nature intervient dans le social[798], et donc que le destin de la politique moderne se joue dans la modification de son statut. C'est là une objection d'allure formelle, mais qui engage un point essentiel : il ne s'agit pas simplement de noter que la critique philosophique se heurte à des impasses lorsqu'elle emprunte à ce qu'elle critique la formulation même de son problème – auquel cas la critique est une inversion, plutôt qu'une déconstruction radicale, de sa cible – mais plutôt de souligner le fait que le type d'objectivation sociologique pratiqué par Latour laisse dans l'ombre une décision théorique majeure sur laquelle elle repose pourtant, et qu'elle partage avec ce qu'elle prend pour cible. Cette décision consiste à réserver aux scientifiques la tâche cruciale de parler pour la nature, ou de faire parler la nature.

---

[796] Cette expression apparaît à la fin de *Nous n'avons jamais été modernes*, p. 198 ; elle est devenue par la suite un terme de ralliement pour un ensemble plus large de travaux qui élargissent la pensée politique à l'arrangement des personnes et des choses dans un espace commun de dialogue.

[797] Sur cette expression, voir M. Callon, T. Barthe, et P. Lascoumes, *Agir dans un monde incertain, Essai sur le démocratie technique*, Paris, Seuil, 2001.

[798] L'héritage durkheimien, voir comtien, de Latour va donc plus loin que ce que l'on suggérait plus haut, puisque l'un comme l'autre, suivant le fil conducteur de la science comme trait fondamental de la modernité, tombent dans des difficultés similaires.

Les conséquences de cette décision sont de deux types, dans le propos de Latour. Dans un premier temps, il y a le constat selon lequel les techniques de gouvernement mises en place par la modernité ne sont, dans l'ensemble, pas ajustées au monde qu'elle est pourtant en train de bâtir. De manière tout à fait concrète, le compromis dualiste semble aujourd'hui avoir épuisé son potentiel intégrateur, et se montre incapable de réagir devant les phénomènes de plus en plus nombreux où le naturel démontre son pouvoir de nuisance, ou du moins d'intervention, en politique. Une décision environnementale, sanitaire, un choix technique comme l'implantation d'une ligne de chemin de fer ou d'une autoroute, ou encore des choix énergétiques, tous ces éléments omniprésents dans la vie politique moderne mobilisent le collectif sur un mode qui ne correspond jamais adéquatement à la représentation de volontés humaines dans un parlement vide de « choses ». C'est à partir de là que Latour peut définir sa philosophie politique comme un travail prenant pour objet les arrangements plus ou moins stables entre humains et non-humains, et non pas seulement les formes du gouvernement représentatif, au sens classique du terme[799].

Mais le revers, beaucoup plus difficile à admettre, de ce constat, veut que la sortie du naturalisme qui se profile devant nous ressemble à un système où l'ensemble des relations entre humains et entre humains et non-humains seraient idéalement prises en charge de manière équitable dans un espace public commun, et cela en vertu du principe de symétrie. Pré-modernes et postmodernes auraient cela de similaire qu'ils laissent circuler avec plus de libéralité que ces modernes décidément bien étranges les flux inévitables qui animent une « maison commune » habitée par diverses entités, et qui doit ainsi être gouvernée en prenant acte de cette hétérogénéité. Si l'on confronte cette double image, qui rassemble chez Latour une figure de l'antériorité et une possibilité à actualiser, à ce que l'anthropologie nous a déjà appris en matière d'arrangements cosmologiques entre choses et personnes, on sera alors surpris par la supposition sur laquelle elle repose. En effet, Latour capitalise sur la possibilité anthropologique d'un système où la solidarité foncière du naturel et du social serait prise en charge sous la forme d'un universalisme relationnel : humains et non-humains participent ainsi d'une sphère publique enfin ontologiquement neutre, autrement dit, d'un espace où aucun dispositif n'intervient pour répartir de façon ferme les relations entre choses et personnes, où aucun lien stable n'existe entre la qualification des choses et l'usage qui en est permis ou non, où aucune forme d'attachement durable ne structure la production des

[799] Voir dans le prolongement de cette perspective A. Escobar, « After nature : steps to an antiessentialist political ecology », *Current anthropology*, vol. 40, n°1, 1999. L'auteur y dessine les grandes lignes d'une écologie politique trouvant son inspiration du côté de la tradition antiessentialiste des sciences sociales, qu'il considère comme seule capable de prendre en charge la condition hybride des communautés modernes. Dans un contexte marqué à ses yeux par l'artificialisation avancée de nos conditions d'existence, cette approche est selon lui particulièrement indiquée pour contourner les pièges des catégories préconçues.

identités. Or, un des grands mérites de l'anthropologie de la nature a été de montrer que, en l'absence d'une répartition dualiste du naturel et du social, les choses ne se dispersent pas non plus en une collection chaotique de petites différences : prendre en charge collectivement la nature, c'est nécessairement passer par des formes structurées de relations, où les frontières du permis et du proscrit, de la norme et de l'exception, du soi et de l'autre, sont établies. C'est là l'enjeu central de la relativisation proprement anthropologique du couple nature/société, qui ne se contente pas d'en montrer la contingence, mais qui, en décrivant une ou plusieurs de ses transformations, parvient à montrer que ce qui prime d'un contexte à l'autre, c'est précisément la nécessité de ce type de dispositif : le choix n'est pas entre le dualisme moderne et la prolifération des petites différences, mais entre divers procédés de répartition des choses également capables de produire du commun, et sans lesquels, justement, rien de proprement « commun » n'est possible. Pourquoi, à l'intérieur d'un espace comparatif où l'ensemble des termes interconnectés sont en principe considérés comme homogènes, la modernité jouirait-elle du privilège de n'obéir à aucune règle de répartition des êtres ?

Voici comment P. Descola a récemment formulé ces difficultés :

> De fait, il manque encore à l'anthropologie symétrique une théorie générale de la stabilisation des collectifs d'humains et de non-humains dans des formes singulières de pratiques. Mais sans doute faudrait-il pour constituer une telle théorie aller à l'encontre de certains principes de la sociologie des associations (ou de l'acteur-réseau) qui fondent l'anthropologie symétrique et d'accorder plus de crédit aux dispositifs institués qui organisent la manière dont sont produits ici où là les hybrides qui rendent possible ou impossible telle ou telle configuration d'humains et de non-humains. Il faudrait admettre que toute répartition exige une collection de tamis dont l'espacement des mailles soit adapté au matériel que l'on souhaite trier, que comparer, en bref, c'est capturer la diversité des structures au moyen desquelles les humains eux-mêmes opèrent le tri et la recomposition du réel.[800]

Ce que Latour ne voit pas, et même ce qu'il rend invisible, c'est la différence de niveau analytique et empirique entre le registre des médiations qui se construisent entre les différents êtres qui font société, et celui des « dispositifs institués » à partir desquels un ordre ou une hiérarchie émerge parmi ces médiations[801]. Et c'est cette distinction qu'une approche

---

[800] Descola, *L'écologie des autres. L'anthropologie et la question de la nature*, Versailles, Editions Quae, 2011, p. 71. La notion d' « acteur-réseau » fait ici référence au cadre théorique général sous lequel Latour a étiqueté sa propre démarche, au moment de son déploiement où elle ne se focalise plus de manière privilégiée sur les relations entre humains et non-humains. Voir *Changer de société – Refaire de la sociologie*, Paris, La Découverte, 2006.

[801] Si l'on souhaite épouser de plus près l'outillage conceptuel fourni par P. Descola, on pourra voir une similarité entre certaines déclarations latouriennes et une ontologie de type analogiste. Ainsi, quand il parle de l'intervention des moralistes dans la construction du collectif à naître, il écrit : « Une fois aux prises avec ces entités hétérogènes à ranger par ordre d'importance, ils vont ajouter une compétence décisive qui est justement de la

anthropologique vise à maintenir de façon très nette, contre une tendance pour laquelle la liquidation du naturalisme irait de pair avec une dissolution définitive de ce type d'ordre – dissolution en elle-même rendue possible par sa qualification préalable comme simple « discours ». Mais tout en admettant le principe général sur lequel repose cette confrontation, il faut noter que l'objection présentée par l'anthropologue fonctionne à deux niveaux, selon la conception que l'on se donne du mode de construction de cette « maison commune ». On peut en effet mettre l'accent sur les formes instituées de ces dispositifs de triage, comme nous y invite le passage cité, et rappeler l'existence de réalités sociales stabilisées étroitement solidaires de catégorisations nettes – qu'elles soient dualistes ou qu'elle prennent d'autres formes. Mais on peut aussi se souvenir que ces catégorisations prennent forme avec l'expérience elle-même, pour se déployer ensuite sous la forme de dispositions acquises[802]. Autrement dit, le défaut de la sociologie des sciences réside-t-il dans sa théorie des institutions ou dans sa (non) théorie de l'action ? Et quelle nécessité y a-t-il à identifier ce défaut pour concevoir avec précision l'insatisfaction présente à propos de l'articulation entre humains et non-humains ?

d) Le potentiel transformatif du naturalisme.

Des exceptions dans le dualisme ?

Comme nous l'avons déjà avancé dans l'introduction générale, il y a beaucoup à gagner à présenter le système de pensée naturaliste comme une réalité complexe, voire contradictoire – en tout les cas comme quelque chose qui peine justement à faire « système ». Bien loin de reposer sur des catégorisations et des formes d'attachement rigoureusement alignées sur une exclusion réciproque du naturel et du social, notre histoire culturelle fournit de très nombreux exemples qui prolongent en quelque sorte l'équivoque

ranger toutes – aussi contradictoires soient-elles – en une seule hiérarchie homogène, un peu comme une équipe constituant un puzzle […]. », *Politiques de la nature*, p. 214-215. En un sens, on comprend bien que l'analogisme soit le mieux à même de prendre en charge l'articulation des multiples médiations produites par la science et la technique, et donc de porter le projet d'un universalisme pluraliste. Mais naturellement, Latour, et personne d'autre d'ailleurs, ne serait prêt à accorder à la figure de l'analogie le pouvoir intégrateur qu'elle a dans les collectifs analogistes traditionnels, où elle prend le plus souvent une tournure autoritaire.

[802] C'est ce que P. Descola rappelle dans les lignes qui suivent : « Mais ces formes ne sont ni aléatoires ni contingentes, elles ne naissent pas au gré des négociations pour s'éteindre à la périphérie des réseaux, elles dessinent une combinatoire au sein de laquelle l'humanité a du puiser de tout temps afin de donner ordre et sens aux relations qu'elle tisse avec le monde et avec elle-même. Tenter d'éliminer la dualité du sujet et du monde dans la description de la vie collective ne doit pas conduire à négliger la recherche des structures de cadrage à même de rendre compte de la cohérence et de la régularité des comportements des membres d'une communauté, du style distinctif de leurs actions publiques et privées comme des expressions codifiées qu'ils en donnent. », *L'écologie des autres*, p. 71-72.

initiale liée à l'idée de nature, et qui permettent de prendre acte du fait que, si le naturalisme consiste bien en une répartition des personnes et des chose capable d'orienter les comportements ordinaires, cette répartition n'a de sens que dans la mesure où elle construit activement un rempart contre d'autres tendances, qui parviennent parfois à se rendre visibles, quoique sur un mode mineur. Le rappel de quelques cas emblématiques fournira des repères à cette perspective.

Dans une étude sur les croyances associées aux pratiques de chasse européennes, et cela sur une très large échelle de temps, B. Hell a par exemple pu montrer que le sang, ou du moins sa retranscription imaginaire et mythologique, joue le rôle d'opérateur de continuité entre le chasseur et sa proie : la fièvre qui se saisit du chasseur au moment de la traque de l'animal, et que nombre de récits font apparaître, est liée au bouillonnement du « sang noir », une substance corporelle responsable de l'ensauvagement nécessaire à la mise à mort du gibier, lui-même figure non-humaine du sauvage[803]. Au fond, B. Hell interprète la chasse dans la perspective du sacrifice telle qu'elle est mise en place par Lévi-Strauss : l'importance accordée au « sang noir » tient en effet à sa capacité de rendre lisible un ensemble de médiations articulant humains et animaux, et à constituer ce fait social singulier qu'est la chasse en témoignage d'une « pensée sauvage » (aux deux sens du terme, cette fois) survivante. On a donc, avec la chasse, un système de pratiques et de représentations associées les unes aux autres où le monde naturel ne parvient pas à s'objectiver complètement, pris dans un réseau d'identifications avec les activités qui le parcourent. L'historien K. Thomas, dans son travail sur la perception de la nature dans l'Angleterre de la modernité naissante, parvient à un tableau tout à fait analogue[804]. Parallèlement à l'installation d'une vision anthropocentrique du monde et à l'affirmation résolue de l'exception humaine[805], les sources historiques indiquent l'émergence de modes de traitement de la nature marqués par une certaine réciprocité. L'attitude à l'égard des animaux domestiques, l'apparition d'une idée de souffrance animale, mais aussi l'importance que prend progressivement la dimension esthétique du rapport au monde naturel, tous ces éléments laissent penser que la société britannique a laissé coexister des dispositions pratiques,

---

[803] Voir B. Hell, *Le sang noir, Chasse et mythe du Sauvage en Europe*, Paris, Flammarion, 1994, et notamment le chapitre 2 : « La circulation du sang noir ». L'auteur hésite au cours de l'ouvrage entre une explication historique, où cette fonction symbolique du sang remonte à des origines chamaniques sibériennes, et une explication pour laquelle il y aurait là un « invariant symbolique » (p. 350), présent dans toutes les formations culturelles connues. Quelle que soit l'option choisie, que l'on voie dans ce mythe une survivance prémoderne ou une possibilité formelle permanente, il n'en reste pas moins que la chasse semble être un domaine des pratiques européennes marqué par un principe de continuité entre humains et non-humains.

[804] K. Thomas, *Man and the natural world, Changing attitudes in England (1500-1800)*, Harmondsworth, Penguin, 1984.

[805] Sur la mise en place (et la critique philosophique) de ce problème, voir J.-M. Schaeffer, *La fin de l'exception humaine*, Paris, Gallimard, 2007.

morales, mais aussi des formes d'action collectives apparemment contradictoires. Sans chercher à identifier les tensions que ces modalités du traitement et de la représentation de la nature peuvent soulever, l'auteur indique ainsi tout un répertoire de savoir faire et de conceptions qui, sans prendre la forme de normes positives et fixées censées orienter l'action, ont toutefois dispensé des effets visibles et durables : nul besoin de postuler une Angleterre massivement animaliste ou écologiste, puisque ce qui fait l'intérêt de ces pratiques et de ces représentations est qu'elles sont justement capables de se nicher au sein d'un monde en voie de modernisation. Plus près de nous, l'histoire environnementale a su montrer une intrication plus étroite encore entre les modernes et leurs natures : à travers une étude sur la signification politique de la notion de « climat » dans la France des XVIII^{e} et XIX^{e} siècles, J.-B. Fressoz et F. Locher peuvent montrer que la modernisation a d'emblée pris la forme d'un processus réflexif[806]. Le déploiement de l'industrie s'est selon eux dès ses origines accompagné d'une conscience de soi, d'après laquelle la modification des conditions de vie des hommes s'accompagne toujours d'une prise en charge de la nature environnante[807]. La nature apparaît donc au cœur de la révolution industrielle comme un enjeu politique non seulement implicite, mais aussi explicite, et cela au moment même où son appropriation et son exploitation prenait des dimensions radicalement nouvelles.

Il serait inutile d'accumuler les exemples sans disposer d'un cadre d'analyse susceptible de leur donner quelconque signification. En effet, même s'il semble hasardeux de voir le naturalisme comme une ontologie en elle-même plus labile que les autres – cette apparence tient plus probablement au fait qu'elle nous est plus familière que tout autre – il

---

[806] Sur cette expression, voir U. Beck, *La société du risque*, Paris, Aubier, 2001. Pour le sociologue, la première phase de la modernité se caractérise par une foi en un développement indéfini des vertus du progrès, à laquelle les catastrophes industrielles, et au premier rang d'entre elles les catastrophes nucléaires, viennent mettre fin. À cette phase succède donc une seconde, où la perspective du risque est intégrée comme un paramètre à prendre en compte dans la mise en œuvre des moyens techniques et industriels, ce qui correspond à ses yeux à une prise de conscience réflexive de la condition même de la modernité.

[807] Voici comment ils concluent un récent article : « Tout au long des XVIII^{e} et XIX^{e} siècles, la catégorie de "climat" a constitué la matrice de la réflexivité environnementale, elle a servi à penser ensemble des êtres, des objets et des processus sans les soumettre au couperet du "grand partage" entre Nature et Société, dans une perspective attentive à leur devenir commun. Ceci doit nous conduire à réviser la vision de la modernité qui sous-tend les discours contemporains sur le changement global et ses conséquences civilisationnelles. Il faut considérer le fait que la déforestation a été continûment pensée comme la rupture d'un lien organique entre l'arbre et la société humaine ; il faut prendre en compte les traités médicaux qui, aux XVIII^{e} et XIX^{e} siècles, font coexister dans leurs étiologies des faits sociaux et des environnements ; il faut souligner la permanence de la pensée organiciste qui fait de la terre un être vivant jusqu'au cœur du XIX^{e} siècle. Voilà qui témoigne de l'entremêlement, dans les cosmologies de la modernité, des environnements et des sociétés civiles, en une indistinction persistante des ordres politiques et naturels. Il faut en somme prendre en compte ce fait étrange et dérangeant que la destruction moderne des environnements ne s'est pas faite comme si la nature ne comptait pas, mais au contraire dans un monde où ont longtemps régné des théories climatiques qui faisaient des choses environnantes les productrices mêmes de l'humain. Des modernes inconscients de la portée de leurs actes, aveuglés par leur foi dans le progrès et leur vision clivée du monde ? Notre post-modernité a aussi ses mythologies. » Jean-Baptiste Fressoz & Fabien Locher, « Le climat fragile de la modernité. Petite histoire climatique de la réflexivité environnementale », La Vie des idées, 20 avril 2010. URL : http://www.laviedesidees.fr/Le-climat-fragile-de-la-modernite.htm.

faut toutefois rendre compte de cette instabilité. Or les exemples choisis montrent bien que cette instabilité se manifeste à tous les niveaux d'intégration que l'analyse anthropologique – au sens large ici – est capable d'identifier. Au plus près des schèmes attributifs qui structurent l'expérience immédiate, les dispositions morales consistant à attribuer aux vivants non-humains une capacité à souffrir, voire une pensée inchoative, témoignent d'une perméabilité de l'anthropocentrisme occidental. Cette continuité s'exprime également sous une forme cristallisée, pilotant à distance des pratiques ritualisées, comme c'est le cas avec le mythe de la chasse et du sauvage. De manière plus frappante encore, il est possible de concevoir que des formes de gouvernement transversales au naturel et au social ont contribué à la mise en œuvre du projet moderniste. Autrement dit, que l'on se place au niveau des modes d'identification ou au niveau des institutions objectivées, implicites ou explicites, le grand partage tend à se dissiper derrière des exceptions de moins en moins exceptionnelles. Mais dans le même temps, et c'est sur ce point que l'on saisit la valeur du comparatisme anthropologique concernant ces questions, toutes ces dispositions, pratiques, formes symboliques et institutions n'apparaissent comme des cas d'étude saillants que dans la mesure où, de manière plus ou moins explicite, ils signalent une tension par rapport à un autre ordre d'intégration des choses et des personnes, peut-être plus résistant, et susceptible d'être encore interprété comme une règle dominante. Ce caractère tensionnel peut être diversement conçu ; ainsi, pour reprendre nos trois exemples, il est possible d'y voir soit une persistance chamanique prémoderne (comme c'est le cas chez B. Hell), soit un compromis instable (comme c'est le cas chez K. Thomas), soit une raison de renvoyer le grand partage aux oubliettes de la mythologie (comme c'est le cas chez Latour, et après lui chez J.-B. Fressoz et F. Locher).

L'espace des controverses

La solution adoptée dans le chapitre dédié au naturalisme de *Par delà nature et culture* a cela de singulier, par rapport à ces trois hypothèses, qu'elle permet de situer conceptuellement son animation interne, le « bougé » qui semble le caractériser comme formation historique, dans un cadre plus large, mieux à même de nous faire comprendre exactement en quoi il y a incertitude, ou tension[808]. Cette voie analytique tient à deux choses : d'une part, comme on vient de le rappeler, la méthode comparative permet de considérer à bonne distance les formes d'attachement en usage parmi nous, et de leur confronter d'autres modalités de l'expérience et de la socialité humaine à partir desquelles

[808] *PDNC*, chapitre 8, « Les certitudes du naturalisme », qui documente paradoxalement plutôt ses incertitudes actuelles.

nos contradictions peuvent apparaître comme des possibilités internes à un mode de répartition des choses conservant ainsi quelque réalité ; en conséquence, une interprétation anthropologique du dualisme moderne peut exploiter ces contradictions comme marqueurs de sa capacité de transformation interne. Le texte dont il est question s'engage en effet sur le terrain éminemment pratiqué et risqué du diagnostic de la modernité, et dans sa formulation générale, la voie choisie semble dans ses grands traits emprunter une voie convenue : celle qui consiste à mettre l'objectivation scientifique et politique de la nature au cœur du processus intellectuel qui la caractérise. Pourtant, le structuralisme pratique de P. Descola n'associe pas automatiquement les signes d'épuisement du potentiel classificateur de l'opposition nature/société à une dissolution linéaire et fatale de toute forme d'arrangement ontologique, comme cela se produit chez Latour. Bien au contraire, ce sont ces déplacements conceptuels qui témoignent en quelque sorte malgré eux d'une vitalité paradoxale du naturalisme, et cela indépendamment du fait que, sur le plan des représentations publiques, on croie ou non au dualisme[809]. Les exemples déclinés dans *Par delà nature et culture* constituent à cet égard une rapide exploration de quelques controverses scientifiques où semble se jouer la liquidation définitive du potentiel explicatif des oppositions dualistes.

La première chose à noter à propos de cette présentation est son allure formelle. En effet, les controverses évoquées déclinent selon deux plans distincts un basculement théorique typique, qui découle de la structure même du naturalisme. Le premier consiste à étendre les qualités prototypiques de l'humanité au delà des frontières de l'*anthropos*, et cela sous la forme d'un programme de recherches scientifiques ou d'une requête morale. Le premier cas correspond aux travaux menés en éthologie, et plus particulièrement par l'éthologie de terrain[810], et qui tendent à accorder à certaines espèces de primates un comportement culturel[811]. Le second correspond à l'extension de la considérabilité morale aux êtres de nature, telle qu'elle est notamment revendiquée par l'éthique environnementale[812]. De manière symétrique, à présent, il est également possible d'étendre les qualités prototypiques de la nature jusqu'à l'humanité elle-même, et donc de déployer

[809] Pour reprendre la formule de P. Veyne, on pourrait dire en ce sens que les modernes eux non plus ne croient pas (ou plus) nécessairement à leurs mythes. Mais cela n'empêche en rien que ces mythes dispensent leurs effets, dans la mesure où ils ne constituent pas des explications définitives sur la nature des choses, mais plutôt des manières d'interroger le monde. Voir P. Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante*, Pairs, Seuil, 1983.

[810] Sur l'éthologie de terrain, voir S. Strum et L. Fedigan (éd.), *Primate encounters*, Chicago, University of Chicago Press, 2000. L'avantage souvent accordé à l'éthologie de terrain par rapport à l'éthologie classique tient au fait que la première serait moins prisonnière des protocoles expérimentaux, c'est-à-dire des artefacts de laboratoire, où les questions posées aux animaux limitent en quelque sorte la créativité des réponses susceptibles d'être données. Sur ce point, voir V. Despret, *Penser comme un rat*, Versailles, Quae, 2009.

[811] Sur la notion de culture animale, voir D. Lestel, *Les origines animales de la culture*, Paris, Flammarion, 2001.

[812] Voir par exemple, A. Naess, *Ecologie, communauté et style de vie*, Paris, Editions MF, 2008.

parallèlement un programme scientifique et moral « matérialiste », au sens que ce terme a pris récemment. Ces possibilités correspondent alors respectivement, dans le champ des savoirs contemporains, à la naturalisation de l'esprit telle que la pratiquent les sciences cognitives, et du déploiement d'une morale adaptationniste souvent issue de la psychologie évolutionnaire[813]. Il nous est évidemment impossible de rendre justice à ces quatre orientations scientifiques et morales en elles-mêmes ; il nous importe en revanche de noter que chacune d'entre elles se présente comme une problématisation de l'exception humaine[814]. Ces programmes scientifiques et ces requêtes morales n'interviennent pas dans le monde social qui les accueille comme des phénomènes ordinaires : à tous points de vue, ils sont en rupture avec des habitudes profondément ancrées, qui même si elles ne fonctionnent pas comme des repoussoirs, contribuent positivement à qualifier leur nature même d'exigences rationnelles – que ce soit sous une forme morale ou scientifique – comme des phénomènes marginaux, ou pour le dire dans le vocabulaire de la sociologie, comme des foyers de controverse.

Du point de vue distancié qui est celui de l'anthropologie, ce métadiscours associé à la marche de la pensée indique de manière tout à fait explicite que, si les réponses apportées ici et là prouvent que nature et société ne sont littéralement pas distincts, l'horizon à partir duquel l'interrogation, elle, est construite, adopte bel et bien ces catégories pour éléments structurants. Les deux universalismes actuels ne se formulent donc qu'à travers le répertoire du naturel et du culturel, mais qui ne continuent à jouer ce rôle structurant que sur le mode de l'absence : le programme de naturalisation de l'esprit et de la morale travaille implicitement contre l'idée d'une autonomie de la culture, qui comme telle est donc censée disparaître du langage conceptuel, et c'est dans cette mesure même qu'il en est tributaire. Même si le terme n'apparaît pas dans *Par delà nature et culture*, la détermination du

---

[813] Il faut ici noter que cette possibilité « logique » est la seule que P. Descola n'envisage pas, et qui vient pourtant compléter son tableau. Remarquons également que bien souvent, cette morale se présente elle-même comme un programme scientifique à part entière, sans que son contenu moral normatif ne soit assumé. Voir J. Barkow, J. Tooby et L. Cosmides (éd.), *The adapted mind : Evolutionary psychology and the génération of culture*, Oxford, Oxford University Press, 1992. Pour une perspective critique sur ce paradoxe, voir S. McKinnon, *La génétique néolibérale : Les mythes de la psychologie évolutionniste*, Paris, L'Eclat, 2010.

[814] Voici sous forme schématique ce que cela peut donner :

	Extension du naturel	*Extension du culturel*
Programme scientifique	Sciences cognitives	Cultures animales
Requête morale	Morale adaptationniste	Droits de la nature

Il faut ici préciser que ces options ne s'impliquent pas les unes les autres : on peut adopter un programme scientifique de naturalisation de l'esprit sans imposer une morale adaptationniste ; il est également possible d'attribuer à certains non-humains un comportement culturel sans y voir un critère de valorisation éthique – même si dans les deux cas le pas est souvent franchi. Par contre, toutes ces options représentent une violation de la version « ordinaire » des attributions qualitatives, même si cette dernière tend à devenir de plus en plus fantomatique dans le paysage des sciences actuelles.

naturalisme qui nous est livrée consiste, d'une manière qui tranche avec l'explicitation des trois autres contextes ontologiques identifiés, en une cartographie des controverses qu'il rend possible : conformément aux principes théoriques de la « sociologie des controverses »[815], la distribution des désaccords et des modes de justification dans un espace commun où se joue la possibilité même de leur rencontre dessine négativement les limites d'un accord préalable, quoique implicite. On comprend autrement, à présent, la dimension de réflexivité accordée par l'anthropologie et la sociologie aux formes de connaissance propres à la modernité, et dont il était question plus haut : la possibilité technique, politique, et intellectuelle de questionner les principes sur lesquels repose l'exercice de la rationalité libère bien un espace social dédié à ces discussions – et que l'on ne trouve pas hors du contexte naturaliste ; mais bien loin d'autoriser un affranchissement total à l'égard des formes reconnues, régulières, des critères de rationalité, cette possibilité est associée à ce que l'on peut continuer à nommer une « tradition », c'est-à-dire à une gamme de repères conceptuels fidèlement transmis de génération en génération[816].

Or les caractéristiques principales de cette tradition sont précisément celles qui apparaissent à partir de ces controverses, comme les limites à l'intérieur desquelles elles se déploient. S'il ne va pas de soi de construire une notion naturalisée de la conscience humaine, s'il ne va pas non plus de soi d'attribuer aux non-humains une dignité morale, c'est parce que cela bouscule les qualités ordinairement reconnues à l'humain et au non-humain. Autrement dit, les modalités mêmes par lesquelles le naturalisme change de forme sont solidaires de ce qu'il est – ou de ce qu'il a été – comme schème attributif et comme « régime de connaissance »[817] : sortir du naturalisme, dans ces conditions, c'est encore manifester d'une manière indirecte ses propriétés ontologiques fondamentales[818]. Ce résultat intermédiaire de la démarche anthropologique concernant la sortie du naturalisme tient tout entier à l'interprétation du structuralisme sur laquelle elle repose. En effet, de la même manière que les formes de continuité et de discontinuité entre les choses apparaissent d'un point de vue comparatif de manière distinctive, non pas comme des qualités substantielles

[815] Pour une présentation générale, voir D. Raynaud, *Sociologie des controverses scientifiques*, Paris, PUF, 2003.
[816] Ce jeu conceptuel et social avec les termes classificatoires fondamentaux du naturalisme peut être décrit dans le langage des controverses, comme on vient de le faire. Une autre voie, plus difficile à emprunter, mais sans doute tout aussi fructueuse, consisterait à l'exprimer sur le mode du structuralisme lévi-straussien : nature et culture apparaitraient alors comme les termes oppositifs d'un référentiel mythologique à l'intérieur duquel la pensée actuelle se déploie, et à travers lesquels elle doit passer pour pouvoir se formuler.
[817] L'expression apparaît dans le chapitre de *Par delà nature et culture* justement consacré à l'analyse des différents contextes ontologiques comme modalités d'exercice de la raison. Voir p. 386 : « Si l'on admet que la distribution des propriétés des existants varie selon les modes d'identification dont on a dressé le tableau, alors il faut aussi admettre que varient dans une même mesure les régimes de connaissance, les positions épistémiques qui les rendent possibles et la manière d'aborder un problème qui en résulte. »
[818] Une des conséquences de cette proposition est que cette sortie ne peut être radicalement « informe », comme c'est le cas chez Latour, ou imiter un autre dispositif épistémologique constitué – comme c'est le cas chez Viveiros de Castro. Nous reviendrons plus loin sur ces questions.

de telle ou telle culture, mais comme des traits contrastifs dont le sens est construit dans la relation, les transformations internes émergeant au sein d'un mode de connaissance et d'action donné obéissent elles aussi à une structure oppositive. Dans ce cadre, la notion sociologique de controverse prend une dimension nouvelle, puisqu'elle correspond à ces transformations structurales particulières apparaissant dans un contexte cognitif et institutionnel réflexif[819].

Une conclusion intermédiaire peut être tirée de ces discussions sur la façon dont la modernité donne voix à la nature, et elle concerne le rôle attribué à la science dans ce processus, ainsi que l'interprétation qu'en donnent la sociologie et l'anthropologie. L'idée selon laquelle l'institution scientifique fournit un fil conducteur fiable pour établir un diagnostic de la modernité a des conséquences parfois contradictoires. En un sens, il est tout à fait clair que l'on doit à ces programmes d'enquête une compréhension du phénomène scientifique jusqu'alors inaccessible à la philosophie : loin d'être concevable à partir de ses seules propriétés épistémologiques internes, il se révèle indissociable des institutions singulières où prend forme l'objectivation du monde naturel. Les malentendus qui ont émergé dans le sillage de ces travaux, et qui ont parfois pris la forme de ce que l'on a appelé une « guerre des sciences », tiennent seulement à la difficulté qu'il y a à tenir ensemble plusieurs figures de l'activité scientifique, que précisément ces travaux rendent solidaires les unes des autres. Ainsi, Latour montre très bien que, en disant « ce qu'il en est » de la nature, la science amène à l'existence toute une gamme d'entités jusque là invisibles – si ce n'est inexistantes – qui deviennent du même coup des participants de plein droit dans un collectif hétérogène. La science est donc politique en ce qu'elle mobilise la nature dans le social sur un mode singulier, et qu'elle affecte directement la composition de cet espace social : contrairement à ce que les malentendus de la guerre des sciences suggéraient, c'est dans la mesure même où elle possède cette dimension réaliste qu'elle est politique. Et c'est ce paradoxe apparent de l'institution scientifique qui en fait un aspect tout à fait révélateur du fonctionnement spécifique de la modernité en matière de prise en charge du naturel, dans la mesure où c'est ce qui semble « manquer » aux collectifs ayant connu différentes trajectoires historiques. Mais dans le même temps, faire de la science le centre de gravité de la modernité a cette conséquence étrange que tous les arrangements hybrides semblent devenir possibles, et cela indépendamment des formes traditionnelles de répartition ontologique avec lesquelles elle a pourtant durablement coexisté : avec la science et son prolongement technique

[819] Dans un ouvrage récent, F. Keck a lui aussi proposé de concevoir les controverses politiques et scientifiques comme témoins de processus de transformations structurales. Voir *Un monde grippé*, Paris, Flammarion, 2010.

viendraient à l'existence toute une série d'entités hybrides nouvelles dont il faudrait s'accomoder, imposant en quelque sorte par elles-mêmes des protocoles de gouvernement transversal étrangers à toute répartition et à toute frontière ontologique ferme. Ce décalage n'est pourtant qu'une image déformée, liée à la décision – en elle-même jamais explicitée – de faire de la science le point d'ancrage exclusif du naturel dans le social. Un regard anthropologique nous apprend en effet par contraste qu'un ensemble d'attentes morales, de registres de la pratique, mais aussi de dispositifs institués – comme par exemple le droit de la personne et de la propriété, comme on va le voir – possèdent une stabilité culturelle et une prise sur l'expérience suffisantes pour fonctionner comme de puissants répartiteurs ontologiques – fonction que la science a effectivement abandonné en renonçant à déterminer ce que sont les choses. Quoi qu'il en soit de la fermeté avec laquelle nous croyons (encore) à la dignité morale exclusive de l'être humain, ou à l'idée selon laquelle un espace naturel peut être livré à une exploitation industrielle sans frein, les controverses qui animent la science moderne n'affectent qu'indirectement ces croyances, dont la dimension proprement ontologique est prise en charge à d'autres niveaux de l'expérience. Si la science est propre à la modernité, elle ne semble donc pas assumer de façon hégémonique la tâche qui consiste à faire parler le naturel dans le social, c'est-à-dire à les attacher l'un à l'autre.

La différence essentielle entre la sociologie des sciences et l'anthropologie de la nature consiste donc dans cette capacité qu'a la seconde de décrire selon toutes leurs dimensions les chaînes de médiation articulant humains et non-humains – parmi lesquelles la science possède il est vrai un rôle clé, mais non exclusif[820]. On se trouve donc face à deux figures inversées de l'anti-modernité : alors que Latour et la sociologie des sciences valorisent la prolifération des médiations sociotechniques et des hybrides censée mettre fin à la structure ontologique de la modernité, l'anthropologie de la nature nous donne de nous mêmes l'image exotique d'une société animée par des règles de répartition des personnes et des choses, des règles profondément inscrites dans les esprits et les institutions, et cela bien qu'un regard réflexif puisse être développé à leur propos. Alors que Latour ne semble voir se profiler dans l'horizon du naturalisme qu'un ensemble de possibilités nouvelles, l'anthropologie met également l'accent sur les impossibilités, c'est-à-dire les règles, que le système de départ implique nécessairement. Cette distinction au niveau du diagnostic peut se prolonger au niveau de la critique, dans la mesure où elle impose une autre

[820] De manière tout à fait paradoxale, pour un programme de recherches qui se présente comme une mise à distance du discours scientifique sur la science, la sociologie latourienne partage encore avec le projet moderniste qu'elle critique une de ses croyances les plus fermes, et qui consiste à affirmer que ce n'est qu'à travers la science, et la technique conçue comme son simple corrélat, que la nature nous parle.

compréhension du processus historique et anthropologique par lequel le naturalisme est susceptible de se transformer.

2. Les transformations du naturalisme

Les analyses qui précèdent permettent avant tout de faire ressortir ce que peut être une compréhension de l'effacement du naturalisme à la lumière de l'anthropologie, et cela par contraste avec la solution latourienne, qui reste aujourd'hui la proposition théorique qui en est la plus proche dans sa formulation générale. Les objections auxquelles nous sommes parvenus imposent en effet un certain nombre d'exigences conceptuelles, qui apparaissent également dans le sillage de l'arrière-plan historique préalablement dessiné. Il s'agit d'abord d'interroger les relations d'implication mutuelle qui se nouent entre des groupes sociaux et leur environnement naturel, c'est-à-dire cette forme de solidarité cosmologique que la tradition sociologique et ethnologique a identifié sans la prendre explicitement pour objet ; il s'agit ensuite d'accorder toute son importance à la logique transformationnelle, qui donne au comparatisme ethnologique son acception théorique la plus prometteuse pour un regard philosophique en déterminant les conditions d'une altération de notre pensée et de nos pratiques ; et enfin d'admettre pour plan d'analyse les régularités pratiques qui structurent cet engagement du social vers la nature, donc de ne pas arrêter l'étude des médiations à une forme sociale réputée prioritaire dans la réalisation de cette tâche, qu'il s'agisse de la science, ou comme cela était le cas auparavant, de la religion. C'est à ces conditions que la référence à l'anthropologie peut prétendre fournir des indications conceptuelles fiables pour une pensée environnementale.

a) L'environnement comme problème anthropologique

Risque et crise

Le terrain sur lequel on se place à présent est, il faut le souligner d'emblée, éminemment problématique. Mettre en regard le trouble actuel à propos de notre prise en charge collective du naturel avec des formes d'expérience différentes dans le temps et dans l'espace suppose en effet d'assumer au moins *a minima* les échos lointains d'un primitivisme dont, par ailleurs, il pourrait sembler légitime de se défaire définitivement. Car il s'agit bien d'une manière ou d'une autre de chercher l'inspiration ailleurs, ou du moins de se mettre à l'écoute de ce qui peut faire ressortir la contingence de notre propre expérience historique de la nature. Mais y a-t-il pour autant un retour de l'image du « bon sauvage » lorsqu'il est question des relations entre anthropologie et écologie ?

Le premier point, pour entrer dans ces questions, consiste à maintenir l'idée d'une différence entre les diverses formations sociales étudiées par l'ethnologie et l'histoire à l'égard du traitement de la nature, et d'une différence qui, en outre, dit quelque chose de la situation qui est la nôtre. C'est par exemple ce qu'exprime M. Douglas en ces termes :

> Les représentations indigènes de l'environnement forment un miroir tendu devant nos yeux. En se considérant nous-mêmes à l'aune des sociétés indigènes, nous pouvons nous faire une idée de l'image qu'auraient de nous des anthropologues venus de Mars.[821]

Ce regard éloigné de l'anthropologie est bien ce dont il faut s'inspirer, mais tout l'enjeu ici est de ne pas pour autant laisser réapparaitre le problème dont on avait initialement cherché à se défaire : on ne peut admettre comme étant préconstruite – et donc comme ce qu'il y a à comparer – la question du « rapport à la nature », dans la mesure où c'est précisément l'équation entre modernité et dualisme qui doit faire l'objet d'une distance critique. Si, dans sa forme générale, ce « rapport » est bien un thème prioritaire pour la raison anthropologique, les modalités de sa constitution étant susceptible de ne pas prendre la forme d'une confrontation entre deux termes distincts, on ne peut mettre en œuvre une comparaison biaisée par l'influence du comparant. Mais de ce point de vue aussi nous sommes poursuivis par l'ombre du primitivisme, puisque la liquidation théorique de la distinction entre nature et société, conçue trop naïvement, peut évoquer à son tour une formulation révolue de notre problème. En effet, on pourrait être tenté de demander si ce mouvement théorique et historique ne consisterait pas tout simplement à retrouver et faire nôtre l'engagement moral supposé des « primitifs » à l'égard de la nature, que les pères de l'anthropologie avaient conçu sous les notions de fétichisme et d'animisme : après tout, et même si le caractère historiquement originaire d'un tel dispositif serait à mettre de côté, il n'y aurait pas d'exigence environnementale plus forte et mieux appuyée que celle d'un société liant son propre destin à celui de son milieu naturel à travers une identification morale totale[822]. On assisterait alors à un curieux retournement historique, où l'image théorique

---

[821] M. Douglas, « Environments at risk », in *Implicit meanings, Essays in anthropology*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1975, p. 230. « Tribal views of the environment hold up a mirror to ourselves. Putting ourselves in line with tribal societies, we can try to imagine the figure we would cut in the eyes of an anthropologist from Mars . »

[822] On trouve une magnifique expression de cet « environnementalisme primitif » sous la plume de M. Oelschlaeger, qui résume ainsi les « Conjectures sur l'idée paléolithique de la nature sauvage » : « Les chasseurs-cueilleurs paléolithiques considéraient la nature comme un environnement domestique ; ils la considéraient comme féminine ; comme un être vivant ; ils considéraient les animaux, les plantes et la terre comme sacrés ; supposaient que le divin pouvait prendre diverses formes naturelles et que la métaphore est la voie d'accès privilégiée au divin ; pensaient le temps comme cyclique, comme un éternel présent mythologique ; supposaient que le rituel est essentiel pour maintenir le cycle naturel de la vie et de la mort ». *The idea of wilderness, From prehistory to the age of ecology*, New Haven, Yale Univ. Press, 1991, p. 12. Oelschlaeger est sans doute l'auteur contemporain qui assume le plus franchement le primitivisme environnemental, et en

négative d'une altérité deviendrait subitement le modèle à imiter[823], et cela en contradiction totale avec les réserves déjà formulées à l'encontre de ces constructions intellectuelles. Mais en dépit de tout ce qu'il y a d'intenable dans cette position, l'intuition confuse selon laquelle la question environnementale est liée à cet ordre de problèmes demeure, quoique l'on sache désormais que l'on ne peut se contenter d'emprunter directement des réponses aux sociétés étrangères, ni de relancer les questions posées avant nous[824].

Pour clarifier cette question cruciale du primitivisme en anthropologie et en philosophie, on pourra encore partir des réflexions de M. Douglas :

> Nous sommes loin d'être la seule civilisation à réaliser que notre environnement est menacé. La plupart des environnements indigènes en sont également à ce point. Mais ces dangers ne sont pas les mêmes. […] Toujours et partout, c'est la folie humaine, la haine et l'envie qui provoquent ces menaces. Mais contrairement aux sociétés traditionnelles, nous sommes capables d'en prendre conscience. Parce que nous pouvons considérer nos propres conceptions avec une distance phénoménologique, et parce que nous pouvons comparer nos croyances avec les leurs, nous avons acquis cette dimension supplémentaire de responsabilité. La connaissance de soi est un lourd fardeau.[825]

A ses yeux, modernes et prémodernes sont également concernés par l'environnement naturel, ce dont témoignent l'ensemble des pratiques et des croyances visant à le surveiller, ou à développer un attachement passant essentiellement par la mise en œuvre de normes pilotant son incorporation et son traitement[826]. Mais si aucun société n'est véritablement indifférente à son environnement naturel, cette préoccupation collective s'exprime à travers des dispositions intellectuelles différentes : à cet égard, l'expérience

---

l'espèce, l'idée d'une continuité entre pensée paléolithique et pensée écologique moderne. Etrangement, il ne rend pas du tout compte de sa dette à l'égard des fondateurs de l'anthropologie anglo-saxonne, qui sont pourtant à l'origine de ces conceptions.

[823] Naturellement, cette image des exigences intellectuelles de l'environnementalisme a alimenté leur critique : si la moralisation de l'environnement est une demande primitive, alors pourquoi la défendre ? C'est notamment l'attitude de L. Ferry, qui considère l'écologie politique comme un dangereux retour à une forme d'irrationalité prémoderne, et qui ajuste donc sa critique à une fausse idée de l'écologie. Voir *Le nouvel ordre écologique*, Paris, Grasset, 1992.

[824] Dans un article déjà ancien, R. Ellen identifie bien les faux semblants d'un primitivisme environnemental naïf. En effet, on trouvera toujours de bons usages de la nature dans l'Europe moderne, et réciproquement des cas de déprédations écologiques chez les sociétés dites indigènes. C'est dire que ces sociétés ne fournissent pas en elles-mêmes un modèle à imiter, mais plus modestement la preuve de différences marquées concernant l'usage de la nature. Voir « What Black Elk left unsaid : on the illusory images of green primitivism », *Anthropology today*, vol. 2, n°6, 1986, p. 8-12. Sur l'histoire américaine de ce mythe, voir Shepard Krech, *The ecological indian, Myth and history*, New York, Norton & Company, 1999. Pour une autre formulation de la critique anti primitiviste, voir E. Desveaux, « Les Indiens sont-ils par nature respectueux de la nature ? », *Anthropos*, vol. 90, n°4 /6, 1995

[825] *Op. cit*., p. 230-231. « We are far from being the first civilisation to realise that our environment is at risk. Most tribal environments are held to be in danger in much the same ways as ours. The dangers are naturally not identical. […] Always and everywhere it is human folly, hate and greed which puts the environments at risk. Unlike tribal society, we have the chance of self-awareness. Because we can set our own view in a general phenomenological perspective, just because we can compare our beliefs with theirs, we have an extra dimension of responsibility. Self-knowledge is a great burden ». La traduction est de notre main.

[826] Sur ces questions, voir son ouvrage classique *De la souillure*, Paris, La Découverte, 2005.

moderne se caractérise par le développement d'une conscience explicite des dangers liés à la condition naturelle de l'homme – conscience dont on sait qu'elle est liée au progrès scientifique[827] ainsi qu'à la confrontation à la diversité culturelle. Cette manière d'interroger les médiations entre humains et non-humains a donné lieu à des développements importants[828], mais elle est théoriquement associée à une conception des relations collectives au milieu qui conserve quelque chose d'idéaliste – au sens philosophique du terme. En effet, elle suppose que les sociétés font face à une nature indéterminée, une nature « en général », qui imposerait par sa seule présence un ensemble de réponses socialement définies. Or si la conscience moderne du risque, ou plus exactement postmoderne à en croire U. Beck, peut bien être conçue comme une « dimension supplémentaire de responsabilité » qui nous spécifie historiquement, l'accent porté sur ce phénomène tend à euphémiser l'autre volet de la spécificité moderne, qui est d'avoir réellement modifié les conditions environnementales dans lesquelles elle se déploie, et cela bien souvent dans le sens de l'appauvrissement – ce dont la perspective du risque n'est qu'une conséquence parmi d'autres[829]. Au fond, l'idée du risque est une traduction politique de la réflexivité propre aux institutions intellectuelles des sociétés modernes que l'anthropologie et la sociologie des sciences avaient identifié. Et comme telle, elle témoigne bien d'une réaction symbolique à la capacité acquise par notre mode de relation à la nature d'affecter ses propres condition de reproduction, notamment matérielles. Mais l'idée du risque n'est rien de plus que cela, c'est-à-dire l'assimilation par la modernité de son propre caractère destructeur, et la tentative quasiment mythologique de construire un récit conciliateur au sujet de cette condition désormais apparemment incontournable. Les théories du risque, comme diagnostics sociologiques et philosophiques de la modernité, sont donc une expression paradoxale mais bel et bien « indigène » de cette modernité, puisqu'elles sont enfermées dans ses coordonnées intellectuelles.

---

[827] En ce sens, sa position est très proche de celle de Horton, puisque c'est l'acquisition d'un regard réflexif sur notre mode d'inscription dans la nature qui permet de redoubler le risque objectif par une conscience du risque – qui elle seule est à proprement parler un fait social.

[828] L'idée de la perception du risque comme dimension réflexive de la modernité a été développée par U. Beck dans *La société du risque*, Paris, Flammarion, 2004. Bien que la référence à M. Douglas n'y soit pas explicite, ces travaux partagent une commune orientation.

[829] Parler d'une tendance à l'appauvrissement des relations entre nature et société ne renvoie pas nécessairement à un pessimisme anthropologique fondamental. L'idée selon laquelle l'homme serait constitutivement un facteur de perturbations écologiques remonte sans doute à G. P. Marsch, qui écrit en 1864 : « Man is everywhere a disturbing agent. Wherever he plants his foot, the harmonies of nature are turned to dischords […] Of all organic beings, man alone is to be regarded as essentially a destructive power, and […] wields energies to resist which, nature […] is wholly impotent ». G. P. Marsch, *Man and Nature*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1965, cité par J. Bellamy Foster, *The vulnerable planet*, New York, Monthly Review Press, 1999, p. 73.

En ce sens, la confrontation aux modes d'inscription des sociétés non modernes dans la nature a tout intérêt à retenir comme critère distinctif et heuristique la notion de crise, mieux à même de dire ce lien encore confus entre la réalité historique et matérielle des bouleversements écologiques en cours et la modification de la conscience collective de soi et du monde qui semble s'en dégager. Derrière le risque, qui constitue effectivement l'horizon de nos attentes, derrière la catastrophe, qui en est la matérialisation la plus immédiate et inévitable tout en restant soumise au hasard, demeure la réalité objective et subjective de la crise : objective en tant qu'elle frappe la capacité des écosystèmes à se reproduire de manière indéfinie (plutôt que leur équilibre intrinsèque, qui est un idéal écologique trompeur[830]), c'est-à-dire l'ancrage matériel de la dépendance collective à l'égard de la nature, mais aussi subjective en tant qu'elle frappe un mode de relation collectif à l'environnement qui se conçoit de plus en plus comme insatisfaisant, ou incapable d'intégrer durablement une large gamme d'hommes, de vivants et de choses dans un monde commun. Alors que l'idée de risque concerne la conscience de soi de la modernité, celle de crise établit une continuité entre la réalité des modes d'aministration de la nature et cette conscience de soi, et c'est ce qui lui confère une plus grande consistance sociale et historique.

Le statut de la critique

Si à présent on choisit ce fil conducteur, pour lequel la crise écologique est elle-même définie comme un fait social nouveau, deux positions théoriques sont possibles. La première, et la plus immédiate, consiste à attendre de l'anthropologie qu'elle décrive les répercussions sociologiques des modifications environnementales, et cela en mettant en avant le trait distinctif de son approche, à savoir la variation culturelle des réponses à ces modifications. On rassemble en général ces travaux sous l'étiquette de l'anthropologie environnementale, démarche pour laquelle la question écologique intervient au fond comme une dimension nouvelle de la vie culturelle[831]. Si ces études cherchent en général à intégrer le discours anthropologique lui-même comme un facteur positif intervenant dans la constitution des réponses collectives aux changements écologiques, la position d'ensemble demeure

[830] Les écologues tendent aujourd'hui à mettre à distance le modèle de l'équilibre écologique hérité de la pensée d'Odum, pour insister sur le caractère dynamique des processus naturels, qui vont pour ainsi dire de déséquilibre en déséquilibre. Dans ces conditions, c'est par exemple à l'idée de résilience que l'on va accorder une importance centrale, et dans son sillage, aux activités humaines susceptibles de favoriser ces processus, plutôt qu'à leur simple retrait pour laisser exister une pure nature en elle-même harmonieuse. Voir Odum, *Fundamentals of ecology*, Philadelphia, Saunders, 1959, pour l'écologie de l'équilibre, et P. Blandin, *De la protection de la nature au pilotage de la biodiversité*, Versailles, Quae, 2009, pour sa discussion.
[831] Voir Kay Milton (éd.), *Environmentalism : The view from anthropology*, Londres, Routledge, 1994.

purement descriptive : l'inadéquation naissante entre des groupes sociaux et leur environnement est avant tout un fait social, ou culturel, redevable d'une explicitation similaire à d'autres faits sociaux, qu'ils prennent ou non la forme d'une crise[832]. Ajoutons qu'un des traits singuliers de ce type d'études est que la distinction entre d'un côté l'approche écologique des sociétés humaines – telle que la pratique l'écologie culturelle – et l'approche culturelle des questions environnementales n'est pas toujours opérée clairement, ce qui laisse planer le doute sur la stabilité de leur cadre théorique général[833].

Outre cette relative incertitude, l'insatisfaction soulevée par ces travaux peut s'expliquer par le fossé radical qui sépare la position descriptive des éventuelles recommandations politiques qui s'ensuivent éventuellement. En dépit des intentions affichées, l'intervention d'un jugement se fait nécessairement de l'extérieur, comme un appendice normatif ajouté à une enquête dont la scientificité s'arrête en réalité à la description d'une situation. À cette méthode, il est possible d'opposer celle des transformations structurales, qui orientent le comparatisme ethnologique dans la direction de ce que l'on pourrait appeler une critique immanente : ce sont les complexes socio-environnementaux qui, à travers la totalité de leurs propriétés matérielles, symboliques, et pratiques se critiquent mutuellement, comme éléments homogènes au sein d'un même ensemble où se définissent les coordonnées de leurs différences. Le changement écologique est donc expérimenté de différentes façons selon les dispositions intellectuelles et pratiques en usage, et c'est cette différence sur fond d'identité – identité fournie par la perception de la crise, l'exigence d'une réponse, et certains aspects formels de ce dialogue – qui rend possible une approche transformative non seulement des « cultures », mais plus spécialement de la façon dont les collectifs traversent les enjeux écologiques. Autrement dit, il ne s'agit pas de simplement ici noter les différences, mais il faut les suivre, c'est-à-dire comprendre comment et par quelles voies elles diffèrent. Cette approche se décline naturellement en deux volets, l'un que l'on peut dire « interne », et l'autre « externe » : si le second met l'accent sur la variété idéalement synchronique des dispositifs sociaux de réponse à la crise pour les confronter les uns par rapport aux autres, le premier adopte une perspective diachronique, pour étudier l'évolution d'un même système donné à partir de ses

[832] Pour un exemple de ce type de travaux, voir Kay Milton, *Environmentalism and cultural theory, Exploring the role of anthropology in environmental discourse*, Londres, Routledge, 1996.

[833] Pour un exemple de cette incertitude, voir Michael Dove et Carol Carpenter (éd.), *Environmental anthropology : a historical reader*, Londres, Blackwell, 2007. On peut voir dans ces incertitudes un témoignage de la situation complexe qui est celle de la discipline anthropologique à propos de l'écologie, et plus largement à l'égard du cadre conceptuel du naturalisme : parmi les multiples paradigmes qui orientent l'enquête sur ces questions, les plus matérialistes cohabitent avec le culturalisme le plus résolu, comme s'il suffisait d'établir que la crise existe « dans la nature » comme « dans la société », sans qu'un lien étroit entre ces deux dimensions ne soit construit.

potentialités internes de transformation[834]. On a donc d'un côté une comparaison interculturelle des trajectoires selon lesquelles le changement écologique est vécu ; et de l'autre un examen des ressources apparaissant dans un contexte donné (en l'occurrence le nôtre) pour répondre à ces mêmes enjeux.

Au fond, cette démarche consiste à concevoir la crise environnementale comme une modalité devenue universelle du rapport collectif à la nature : au même titre que les invariants anthropologiques traditionnellement reconnus en la matière, l'existence objective et subjective de la crise affecte les modalités de l'accès à la nature environnante, et cela sur le plan des faits comme sur celui des valeurs. L'incapacité semble-t-il générale à prendre en charge de manière satisfaisante la dépendance matérielle et symbolique du social à l'égard de la nature participe ainsi de plein droit du phénomène transversal qu'est le rapport social à l'extériorité. C'est pour cette raison que l'on est en droit d'en rechercher les différentes versions, et donc d'associer à la traditionnelle critique philosophique des « représentations » de la nature un élément théorique emprunté à l'anthropologie : loin de s'en tenir à un jugement normatif quant à la valeur écologique intrinsèque de tel ou tel dispositif culturel, c'est leur coexistence historique qui sert de support empirique à leur confrontation comparative. C'est donc en tant qu'elle observe des transformations, plutôt qu'en cherchant à les provoquer, que l'anthropologie devient une science critique, au sens d'une critique immanente, pour laquelle il n'y a plus de fossé entre le travail de description et l'imposition de normes.

Nous serons amenés à expliciter le sens de cette critique immanente, mais il est possible de le préciser d'emblée à travers les réflexions développées par M. Walzer à ce sujet dans *Critique et sens commun*. Il y propose en effet la typologie suivante des démarches critiques : celle qu'il appelle la « découverte », qui est exemplifiée par la figure du prophète législateur, et qui procède par révélation d'un ordre moral en rupture radicale avec l'actualité, l' « invention », qui procède par une déduction rationnelle des principes de justice convenant à l'homme et à la société, et l' « interprétation ». Ce dernier type se distingue des deux précédents par le fait qu'il procède de la sphère morale même dont il cherche à se séparer, et qu'il exploite sa consistance donnée pour la subvertir de l'intérieur. L'idée centrale est alors ici que « le monde moral fait pour nous autorité car il nous fournit tout ce

[834] Autrement dit, on essaie ici d'appliquer la méthode des transformations structurales mise en place par Lévi-Strauss pour analyser les classifications, puis les mythes américains, à l'étude des enjeux écologiques. De la même manière que les mythes se comparent entre eux au sein de groupes de transformations selon des règles systématiques et à partir d'invariants structuraux apparaissant à même ces relations, les interactions entre nature et société obéissent à des règles que la crise vient à la fois bouleverser et rendre visibles.

qu'il faut pour mener une vie morale, y compris la capacité de réflexion et de critique »[835] : la morale est toujours ouverte, car elle est porteuse de virtualités qui restent accessibles. De la même manière, les modes de relation à la nature indiquent toujours, par leur structure même, les voies de leur altération : ce qui leur fait face tout en leur étant homogène, ce sont d'autres façons de prendre en charge l'extériorité naturelle, qui éprouvent les mêmes contraintes, et qui se sont réalisées ailleurs, ou en d'autres temps. La critique structurale a donc ce trait commun avec la critique interprétative qu'elle est immanente à ce qu'elle critique, qu'elle en procède. Ce thème, à son tour, renvoie au statut du « primitif », ou du non moderne, dans ces enjeux : ne pouvant être de simples modèles, ces références indirectes doivent dispenser leur potentiel critique sur un autre mode.

La question du primitivisme

Le rapport de la pensée environnementale avec le supposé primitivisme de la référence ethnologique peut donc être en partie assumé, à condition d'être éclairé. En la matière, il est possible de distinguer deux attitudes théoriques distinctes, ou peut-être plus largement deux manières de mettre en récit la dimension morale de la confrontation entre les cultures[836]. La tradition philosophique et littéraire est de longue date familière avec ces questions, et la lignée des penseurs de l'altérité que composent, en France et pour les plus fameux, Montaigne, Rousseau et Diderot, peut tout à fait être conçue comme une ressource fondamentale pour la pensée transformationnelle. Ceux que l'on présente souvent comme des précurseurs de l'anthropologie le sont donc dans la mesure un peu paradoxale où, précisément en l'absence d'un paradigme théorique objectivant le social comme réalité *sui generis*, ce ne sont pas les sociétés exotiques en elles-mêmes qui focalisaient leur attention, mais leur position excentrée, par rapport à laquelle leur propre expérience historique a pu être éclairée. Le jeu du même et de l'autre, de l'ici et de l'ailleurs, prend sens sous une forme relationnelle, si ce n'est transformationnelle, et on comprend dès lors pourquoi Lévi-Strauss a retenu cet aspect des choses dans l'hommage qu'il rend à Rousseau[837]. À ces conceptions s'opposerait une vision de l'altérité au sein de laquelle elle serait investie d'une valeur en soi,

---

[835] M. Walzer, *Critique et sens commun*, Paris, La Découverte, 1990, p. 32-33. Walzer fait du « connected critic » la figure de cette voie interprétative.

[836] Sur ces questions, voir F. Hartog, *Anciens, modernes, sauvages*, Paris, Galaade éditions, 2005.

[837] Si Lévi-Strauss présente Rousseau comme un devancier de l'anthropologie, c'est essentiellement parce qu'il aurait pressenti la valeur heuristique des comparaisons : « S'il est vrai que la nature a expulsé l'homme et que la société persiste à l'opprimer, l'homme peut au moins inverser à son avantage les pôles du dilemme, *et rechercher la société de la nature pour y méditer sur la nature de la société* », « Jean-Jacques Rousseau fondateur des sciences de l'homme », in *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973. Cette idée d'un plus petit dénominateur commun entre les sociétés, que serait leur « nature », est donc le produit d'une mise en relation où s'éclairent mutuellement l'ici et l'ailleurs.

dissociée du contexte à partir duquel s'élabore la prise de contact avec elle. En réalité, aucune des contributions philosophiques classiques n'incarne véritablement cette tendance, qui correspond sans doute plus à un imaginaire collectif du « bon sauvage » écologiste. Ainsi donc, les fictions philosophiques que le XVIII^{e} siècle a élevé au rang de genre à part entière de la vie intellectuelle, peuvent donc tout à fait être assumées comme des références vivantes pour une philosophie de l'anthropologie, et non rejetées comme de simples mythes mensongers.

Mais il faut immédiatement ajouter que, dans sa version « environnementale », le miroir tendu par les prémodernes aux modernes soulève des difficultés d'un autre ordre, liées aux conditions particulières de la comparaison interculturelle au sujet des relations à l'environnement. Dans le *Supplément au voyage de Bougainville* de Diderot[838], pour prendre un exemple ponctuel, le témoignage du chef tahitien Orou doit être lu comme une mise à distance de l'argument naturaliste traditionnellement mobilisé par l'autorité religieuse au sujet de l'organisation sociale et des mœurs, et donc comme une incarnation de la critique philosophique sous la forme d'un « personnage » géographiquement et historiquement situé. Dans ce cas, la voix de l'altérité fait fond sur une connaissance fiable de ce qu'il y a précisément à critiquer, une connaissance constituée à travers une tradition de philosophie politique à laquelle on peut accorder le crédit d'avoir constitué une certaine forme d'objectivation de ce que sont les conditions politiques de la modernité naissante : le fonctionnement institutionnel et intellectuel de la religion comme acteur politique ayant été préalablement identifié, le point de vue du « sauvage » peut s'articuler à partir de cette référence implicite qui donne toute sa valeur à l'altérité qu'il incarne. Au sujet des relations collectives à l'environnement naturel, en revanche, le mouvement critique analogue est rendu beaucoup plus délicat. Le fait qu'il n'existe pas d'institutions spécifiquement dédiées au pilotage des milieux naturels, et pas non plus de controverses publiques majeures dans lesquelles la philosophie aurait pu s'engager, tout cela a rendu très difficile l'émergence et la stabilisation d'un répertoire conceptuel et critique que la philosophie aurait pu porter – sans compter que la conscience d'une crise n'était pas encore apparue pour nourrir ces débats. Ces obstacles historiques ont pour effet secondaire de rendre d'une certaine manière beaucoup plus difficile l'identification claire de modes de traitement de la nature susceptibles d'être mis à distance, et donc de ce que les autres, ou les prémodernes, ont à nous dire à ce sujet. Ainsi, la question du rapport collectif à la nature, et plus encore l'interrogation sur son bien fondé ou sa légitimité, ont fait une apparition tardive sur la scène des enjeux philosophiques, et s'il serait faux de dire que la conscience de l'enjeu politique que

[838] Diderot, *Supplément au voyage de Bougainville*, Paris, Flammarion, 2003.

représente la nature est récente[839], elle est toutefois longtemps restée en retrait des questions conceptuellement construites. Autrement dit, s'il est très difficile et très délicat de « faire parler » les prémodernes au sujet de l'environnement en un sens qui nous mobilise, c'est tout simplement parce que nous mêmes avons tardé à constituer une connaissance fiable de nos propres pratiques et conceptions environnementales, une connaissance susceptible d'être mis à l'épreuve.

Ce malentendu philosophique et culturel est tout à fait manifeste dans certains cas de revendications à connotation « primitiviste », qui font des sociétés non modernes des exemples à imiter sans que la nature exacte du problème posé ici et maintenant ne soit clarifiée, et donc avec elle la nature de la réponse attendue[840]. Par contraste, on comprend alors quel est le potentiel heuristique de l'anthropologie dans ce cadre : dans la mesure où elle produit les conditions d'une connaissance rigoureuse des modes de traitement de l'environnement naturel selon les contextes sociologiques, il est raisonnable d'attendre de sa part des éléments pour une critique immanente des ce type de processus. Lévi-Strauss s'est très brièvement essayé à un tel exercice dans un texte de 1961, où il explique en partie la « résistance au développement » de certaines sociétés indigènes par leur « respect de la nature »[841]. Tout en reconnaissant un caractère universel à la discontinuité entre les deux règnes que sont la nature et la culture, Lévi-Strauss ajoute :

> Cependant, chez les peuples dits "primitifs", la notion de nature offre toujours un caractère ambigu : la nature est pré-culture et elle est aussi sous-culture ; mais elle est surtout le terrain sur lequel l'homme peut espérer entrer en contact avec les ancêtres, les esprits et les dieux. Il y a donc dans la notion de nature une composante "surnaturelle", et cette "surnature" est aussi incontestablement au dessus de la culture, que la nature elle-même est en dessous.[842]

Cette moralisation de l'espace non-humain constitue à ses yeux, et cela de manière tout à fait classique, une explication des phénomènes de refus opposés par ces sociétés à la

---

[839] L'histoire environnementale nous rappelle en effet que la conscience d'un destin commun aux hommes et aux milieux peut être identifiée dans des textes très anciens, et notamment dans ceux de l'antiquité. Sur ce point, voir par exemple l'ouvrage classique de C. Glacken, *Traces on the rhodian shore*, Berkeley, University of California Press, 1990, et plus récemment J. Radkau, *Nature and power : a global history of the environment*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008. Ces travaux tendent à montrer qu'il y a un décalage entre l'enjeu objectif de la nature, qui se traduit par exemple dans des textes législatifs ou des réglementations, et l'enjeu réflexif, qui ne se développe pas avant le XIX^{e} siècle.

[840] Sur le cas du traitement de l'animal et de la question du « respect », voir J. Berger, « Pourquoi regarder les animaux ? », in H.-S. Afeissa et J.-B. Jeangène Vilmer (éd.), *Philosophie animale*, Paris, Vrin, 2010, notamment p. 30. L'auteur y considère le respect envers les animaux comme une tendance universelle et native de l'imagination humaine, dont les formes religieuses, rituelles, etc. seraient de simples expressions. Dans ce cas, il est clair que la référence au « primitif » intervient de manière incontrôlée, comme le rappel d'une universalité généreuse, mais douteuse

[841] Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, p. 371 et 373.

[842] *Ibid*., p. 374.

modernité, notamment à l'égard de l'instrumentalisation de la nature et plus particulièrement du système de la propriété individuelle. Mais le raisonnement de Lévi-Strauss échappe à une vision réductrice de la sagesse environnementale des « primitifs » lorsqu'il affirme que les relations entre sociétés indigènes peuvent elles aussi être comprises à la lumière de ces effets d'évitement[843]. Autant dire que les attitudes indigènes à l'égard de la nature ne se révèlent pas seulement au miroir de la modernité, mais que toute société fonctionne comme un espace où se détermine *a priori* une série de possibilités et d'impossibilité pratiques, dont les propriétés sont susceptibles d'être révélées par toute situation de contact culturel. Le prétendu désenchantement de la nature dont les modernes seraient responsables n'est donc pas une singularité socio-environnementale radicale, mais, une fois de plus, un régime de possibilités et d'impossibilités parmi d'autres que le comparatisme ethnologique doit traiter comme tel.

Cette manière de poser la question des transformations des usages de la nature trouve un écho dans un texte où P. Descola demande, en guise d'interrogation liminaire, « Pourquoi les Indiens d'Amazonie n'ont-ils pas domestiqué le pécari ? »[844]. À travers une discussion avec l'anthropologie fonctionnaliste, il met en avant l'impossibilité d'expliquer ce choix technique par une causalité simple, c'est-à-dire par une impossibilité d'ordre zootechnique – le tapir ne se prêterait pas à la domestication – ou économique – sa domestication n'offrirait aucun bénéfice énergétique. Ce choix apparaît en réalité comme un prolongement du mode de relation associant humains et non-humains, et plus précisément chasseurs et proies, dans l'écologie symbolique amazonienne : comme *La nature domestique* l'avait préalablement montré, la relation affinale qui s'établit entre eux identifie la « relation technique » qu'est la chasse à une relation sociale, et fonctionne comme une barrière à l'encontre de toute pratique de parcage ou de reproduction maîtrisée des animaux. Contre l'idée, latente en écologie culturelle, d'un finalisme technique au regard duquel tout refus apparaîtrait comme un retard, l'analyse montre bien la solidarité entre le régime d'appropriation matérielle de l'environnement et la forme des associations symboliques qui structure sa connaissance : les sociétés doivent s'adapter à leur environnement, c'est un fait, mais cette adaptation ne se réalise que selon des modalités au sein desquelles les facteurs éco-symboliques sont déterminants.

---

[843] Voici l'exemple qu'il prend : « Poussant encore plus loin ce raisonnement, on a connu des populations de collecteurs de graines sauvages (les Menomini de la région des Grands Lacs) parfaitement au courant des techniques agricoles de leurs voisins (en l'occurrence les Iroquois), et se refusant à les appliquer à leur aliment de base (le riz sauvage), pourtant très propre à être cultivé, pour la raison qu'il leur était interdit de "blesser leur mère la terre" ». *Ibid.,* p. 375.

[844] « Pourquoi les Indiens d'Amazonie n'ont-ils pas domestiqué le pécari ? Généalogie des objets et anthropologie de l'objectivation », in B. Latour et P. Lemonnier (dir.), *De la préhistoire aux missiles balistiques, L'intelligence sociale des techniques*, Paris, La Découverte, 1994.

Ces deux exemples éclairent bien le problème dont il est ici question. La prétendue sagesse écologique des sauvages n'est en effet qu'une illusion de parallaxe qui apparaît quand les questions qui leur sont adressées et les réponses que l'on en attend ne sont pas rigoureusement ajustées les unes aux autres : si l'on veut voir par exemple dans l'éthique de la chasse amazonienne une leçon directement exploitable pour, par exemple, imposer des restrictions universelles aux prélèvements de ressources naturelles, on sépare alors une pratique de la totalité culturelle à laquelle elle appartient pour la transposer dans une autre, créant ainsi ce qui a tout l'air d'une chimère sociologique – et on sait bien que les chimères ne vivent que dans notre imagination. Cette erreur est au fond du même type que celle identifiée par Lévi-Strauss au sujet de l'interprétation des mythes, et qui consiste à ne retenir comme éléments de comparaison que leurs ressemblances « sensibles », comme par exemple la présence d'un même personnage ici et là. La comparaison n'a de sens que dans le cadre d'une totalité prédéfinie, et c'est pour cette raison que, d'un point de vue cette fois tout à fait empirique, les résistances souvent opposées par les sociétés indigènes aux éléments techniques et intellectuels occidentaux sont rigoureusement homogènes à la résistance que nous mêmes ne pouvons qu'opposer à des pratiques telles que la chasse amazonienne. Le contact interculturel obéit ainsi à un minimum de règles régissant à la fois la nature des emprunts et ce qui leur fait obstacle. Et si les sociétés non modernes ont quelque chose à nous dire au sujet de notre usage de l'environnement, ce n'est pas parce qu'elles donneraient l'exemple de comportements mieux à même de garantir les équilibres écologiques et dont il faudrait s'inspirer, mais parce qu'elles constituent des réalités sociales totales dont les choix se sont orientés différemment des nôtres, et qui pour cette raison les désignent comme des contingences historiques. De manière complémentaire, les évolutions que connaît actuellement notre rapport à l'environnement naturel peuvent être conçues à partir de dispositifs pratiques et intellectuels historiquement constitués et fonctionnant comme des structures contraignantes, où un ensemble de transformations possibles et impossibles se dessinent. Dans la mesure où elle est un fait social, c'est de ces structures que dépend la réponse à la crise environnementale.

Nous voudrions donc à présent analyser la question écologique à la lumière de ces transformations internes et externes, qui à la fois rendent visible la nature du problème, et déterminent les conditions de sa compréhension philosophique.

b) Transformations internes.

Ethique de la nature et éthique de la responsabilité

La plupart des efforts théoriques consacrés à la question environnementale, pour ne pas dire tous, adoptent pour point de départ le diagnostic historique et philosophique de la modernité selon lequel nous serions devenus incapables de considérer efficacement l'extériorité naturelle comme un enjeu social et politique consistant et prioritaire. On retrouve donc ici une structure tout à fait conventionnelle de l'intervention philosophique, qui consiste à identifier les propriétés du présent historique comme les effets d'un arrière-plan conceptuel, et donc à expliciter le second pour mener la critique du premier. Or d'un point de vue distancié, pour lequel la constitution d'une philosophie de l'environnement ne va pas de soi, mais dans sa formulation même exprime déjà quelque chose du problème soulevé, il faut souligner que cette intervention philosophique se caractérise paradoxalement par une relative confiance à l'égard des ressources intellectuelles susceptibles de formuler le problème, qui lui sont en ce sens « indigènes ». Tout en plaçant sa propre histoire, et avec elle l'ensemble du dispositif intellectuel et pratique de la modernité, sur le banc des accusés, la philosophie conserve en effet une bonne partie des éléments théoriques qui ont précisément fait cette histoire. Par delà le problème que pose l'identification de l'histoire de la philosophie à l'histoire culturelle de la modernité dans son ensemble, on notera donc d'abord que la forme même de l'énonciation philosophique est maintenue par cette tradition de pensée : en l'occurrence, il s'agit le plus souvent de constituer rationnellement et *a priori* un ensemble de normes éthiques censées orienter l'action dans le sens d'un juste traitement de la nature, au sens d'un traitement qui « convienne » à ses propriétés constitutives. Dans le sillage des morales déontiques classiques, la plupart des positions identifiées sous l'appellation d' « éthique environnementale » établissent une coupure plus ou moins explicite entre l'empirique et le transcendantal, c'est-à-dire entre ce qui se fait, et ce qui doit se faire[845]. Tout autant que cette posture générale, c'est le jeu conceptuel de la philosophie morale que l'éthique environnementale conserve : les notions clés sont les mêmes que celles de la morale classique, et celle de « valeur » fait l'objet d'une attention toute particulière. L'idée de nature elle-même n'est le plus souvent pas abandonnée comme étant fatalement solidaire du supposé dualisme, mais se trouve au contraire réactivée dans une

[845] Tardivement importée en France, la tradition d'éthique environnementale a pourtant fait l'objet de très bonnes présentations. Voir C. Larrère, *Les philosophies de l'environnement*, Paris, PUF, 1997, et plus récemment la compilation de textes rassemblés par H.-S. Afeissa (éd.), *Ethique de l'environnement, Nature, valeur, respect*, Paris, Vrin, 2007. Tous les textes réunis dans ce volume ne correspondent toutefois pas au partage évoqué ici.

acception normative. De ce point de vue, on peut se demander si l'éthique environnementale, faute de sauver la nature, n'est pas avant tout une manière de sauver la philosophie, ou même de refonder la philosophie après une crise dont elle a pu être désignée comme co-responsable. La notion d' « écosophie », apparue sous la plume d'A. Naess[846], semble confirmer ces soupçons : revenant à l'acception grecque du terme de « philosophie » comme délibération publique portant sur ce qui est commun aux hommes, A. Naess peut affirmer que la crise écologique affecte jusqu'aux conditions d'existence de ce discours, et cela en requalifiant de fond en comble l'enjeu d'une prise en charge rationnelle de notre destinée commune[847]. Mais sans aller jusqu'à voir dans l'éthique environnementale une forme de « fausse conscience », dépendante sans le voir de ce qu'elle critique, il faut toutefois relever ce qu'a de curieux cette communauté de destin entre philosophie et environnement : le poison et le remède sont au fond de même nature, ce qui signifie en tous les cas que de ce point de vue, c'est à partir de nos propres ressources conceptuelles que la question écologique et la réponse à y apporter doivent être formulées.

Naturellement, la forme de la réponse est tout entière tributaire de la façon dont la question est posée. Et dans bien des cas, c'est la figure de l'inversion qui structure le discours de la philosophie environnementale, et qui en quelque sorte assure la continuité entre la question, ou ce qui est en procès, et la réponse. Dans sa formulation générale, l'inversion conceptuelle cardinale de la philosophie écologique concerne l'anthropocentrisme, c'est-à-dire l'idée selon laquelle l'homme serait le centre de gravité exclusif du système de représentations et de valorisation occidental[848]. Pour ne pas réduire l'ensemble des idées défendues dans le cadre très large de la philosophie environnementale à une voix unique, on distinguera au moins deux grandes traditions théoriques, qui mènent la critique de l'exception humaine de façon assez différente, tout en se rejoignant par ailleurs, comme le verra.

Une première version peut être comprise comme une éthique de la nature, et s'interroge prioritairement sur les conditions philosophiques d'une théorie non anthropogénique de la valeur, ou pour reprendre son propre vocabulaire sur la notion de « valeur intrinsèque » de la nature. Ces réflexions proviennent principalement des Etats-

---

[846] A. Naess, *Ecologie, communauté et style de vie*, Paris, MF, 2008.

[847] La crise environnementale ne serait de ce point de vue pas un simple « thème » pour la philosophie, mais l'espace à partir duquel toute interrogation philosophique se pose aujourd'hui.

[848] La première caractérisation nette du problème anthropocentrique est souvent attribuée à Lynn White Jr., « The historical roots of our ecological crisis », *Science*, vol. 155, n°3767, p. 1203-1207, 1967. Lynn White est un historien des religions, et c'est dans ce texte qu'il attribue au Christianisme l'essentiel de la responsabilité intellectuelle de cet anthropocentrisme occidental. Ajoutons que le fait d'avoir retenu cette référence comme élément clé de la critique environnementaliste tient sans doute plus au fait que le texte ait été publié dans une institution scientifique telle que le journal *Science* qu'à son originalité intrinsèque.

Unis, et bien qu'une relation étroite les associe à l'histoire de cette région du monde[849], il serait vain d'y voir simplement le reflet rationalisé de ce contexte particulier. La notion de « valeur intrinsèque » est élaborée contre les conceptions utilitaires de la notion de valeur, c'est-à-dire contre toute démarche consistant à la rapporter à quelconque forme d'intérêt humain, et par delà la stricte question de l'intérêt, à la mise en équation de la « valeur » avec des processus humains de « valorisation ». Cette théorie admet plusieurs espèces, puisque la définition de ce qui est doté de valeur intrinsèque épouse en quelque sorte les formes et les incertitudes d'une « philosophie de la nature », au sens que cette expression pouvait avoir au XVIII^{e} siècle : selon que l'on accentue la connotation biologique ou écologique de l'idée de nature, on s'orientera ainsi vers ce que l'on appelle un biocentrisme ou un écocentrisme[850]. Un des récits fondateurs de cette perspective théorique est celui que l'on doit au biologiste Edwin Pister, et que rapporte J. B. Callicott : après avoir passé une partie de sa vie à défendre le droit à l'existence d'un poisson insignifiant – le *cyprinodon diabolis* – menacé d'extinction par les pratiques d'irrigation nécessaires à l'agriculture industrielle, le biologiste, las de devoir répondre à la question : « Mais ce poisson, à quoi est-il bon ? », finissait par répondre : « Et vous, à quoi êtes vous bon ? »[851]. Cette parabole rend bien compte du caractère impératif accordé à la protection des espèces et des milieux naturels dans cette perspective, et de l'abandon en principe total du point de vue humain dans la constitution de cet impératif. C'est ce décentrement que l'écologie dite « profonde », par opposition à l'écologie superficielle[852], convertit en un principe d'obligation politique. Un des traits marquants de cette tradition intellectuelle est le principe de dissociation qui domine son interprétation de la critique de l'anthropocentrisme : non seulement l'homme perd son statut de centre de gravité cosmologique et axiologique, mais le préalable théorique décisif qui caractérise cette démarche consiste plus encore à créer les conditions d'une coupure entre l'univers des pratiques et des fins humaines et celui des normes éthiques, supposées être immanentes au fonctionnement du vivant ou des écosystèmes, et que l'activité humaine aurait le destin étrange de ne pouvoir prendre en considération à partir de ses propres

[849] Pour une histoire culturelle de l'environnementalisme américain, voir R. Nash, *Wilderness and the american mind*, New Haven, Yale University Press, 1967, et notamment le chapitre 4, « *American* wilderness ».

[850] Le recueil *Ethique de l'environnement* mentionné plus haut rassemble utilement une illustration majeure de chacune de ces deux positions. Pour le biocentrisme, voir Holmes Rolston III, « La valeur de la nature et la nature de la valeur », p. 153-186, où l'auteur va chercher dans la définition de la vie comme pôle de valorisation naturel une critique de l'anthropogénisme cartésien, et pour la position écocentrique, voir J. Baird Callicott, « La valeur intrinsèque dans la nature : une analyse métaéthique », p. 187-225, où l'auteur réactive la thématique kantienne de la valeur comme « fin en soi », appliquée non aux vivants, mais de manière holiste, aux milieux et aux écosystèmes.

[851] L'anecdote est reprise dans l'article de Callicott cité ci avant.

[852] Voir, une fois de plus dans le recueil *Ethique de l'environnement*, l'article classique d'A. Naess, « Le mouvement d'écologie superficielle et le mouvement d'écologie profonde de longue portée. Une présentation », p. 51-91. Notons que l'on conserve souvent la dénomination anglaise, « *deep ecology* ».

critères. Ce principe de dissociation jette le trouble quant à la vocation que se donne l'écologie profonde, puisque l'humanité, tout en semblant être rejetée de la communauté des êtres en fonction desquels déterminer des fins justes, apparaît bien en même temps comme ce pour quoi cette justice est conçue. Ou pour le dire autrement, la recherche d'un accord entre les fins humaines et les fins de la nature laisse planer une indécision quant à la nature de leur convenance et ce qui la rend désirable : comment une unité naturelle a pu être rompue, et qu'est-ce qui aujourd'hui nous rappelle à elle ? Contrairement à ce que certaines critiques de l'écologie ont pu suggérer[853], ces pensées ne sont donc pas antihumanistes au sens où elle iraient à contre courant des biens attendus par la communauté des hommes, mais il est vrai qu'elles reposent sur un paradoxe au sujet du statut du couple nature/humanité. En effet, il est évident que ces conceptions arpentent un espace théorique entièrement dominé par l'opposition du naturel et du social, qu'elles tentent d'inverser symétriquement tout en ne parvenant pas à admettre complètement la naturalisation de l'homme que cette inversion rend à la fois nécessaire et impossible, en maintenant sa position structurale d'anti-nature[854]. Les éthiques de la nature sont donc naturalistes non seulement au sens où elles font la promotion de la nature comme valeur, mais aussi au sens anthropologique du terme, puisqu'elles se déploient comme un jeu conceptuel dont les termes, les possibilités et les impossibilités sont fixés par l'héritage moderne. Et la conséquence empirique de ces difficultés est une attitude diversement assumée de défiance à l'égard des traditions concrètes d'appropriation et de transformation de la nature, dont l'éthique environnementale n'interroge que très rarement la valeur comparative, et cela tout en étant contrainte par la force des choses à admettre que, faute de concevoir raisonnablement un « non usage » de la nature, un usage moins néfaste qu'à l'ordinaire est toujours préférable à un mauvais – mais cela sans toujours disposer des moyens théoriques pour justifier cette préférence provisoire.

À côté de ces philosophies de la nature et de sa valeur se développe ce que l'on pourrait appeler une philosophie de la responsabilité. Par contraste avec la première tradition, essentiellement américaine, cette voie européenne de la philosophie environnementale n'associe pas la critique de l'anthropocentrisme à un rejet de toute perspective anthropogénique. L'ouvrage majeur autour duquel s'est structurée cette entreprise intellectuelle, *Le principe responsabilité*, publié en 1979 par Hans Jonas, marque en effet une profonde différence entre le rejet de l'homme comme point de référence obligé du système de valorisation, et l'homme comme finalité nécessaire de ce système : s'il n'est

[853] Sur ce point, la référence reste L. Ferry, *Le nouvel ordre écologique*, Paris, Grasset, 1992.
[854] Il ne suffit donc pas de dire, à la manière de Latour, que ces philosophies sont du côté des « purificateurs », mais il faut encore identifier en quel sens elles le sont.

plus au centre du monde par constitution, il l'est du moins par vocation. Dans ces conditions, une partie des impasses de l'éthique environnementale « américaine » sont contournées, puisque le moment de dissociation qui la caractérise n'apparaît pas : les valeurs à défendre se trouvent au niveau de l'interaction entre nature et société, interaction que les grandes catastrophes de la modernité industrielle n'ont fait que rendre plus visible, et qui s'affirme désormais comme espace éthique primordial. Le point focal des éthiques de la responsabilité est donc moins la nature comme extériorité non-humaine investie d'une valeur intrinsèque que l'avenir, entendu comme horizon commun aux sociétés humaines et à leurs milieux, pour autant que la reproduction des unes et des autres dans une temporalité indéfinie constitue l'impératif central de tout projet politique[855]. Dans cette philosophie des fins, cependant, la nature perd son caractère de réalité substantielle, qui nous obligerait pour ainsi dire par ses vertus propres et parce qu'il y aurait une affinité elle aussi « naturelle » entre l'homme et l'environnement. Elle devient en revanche le théâtre incontournable d'un procès de civilisation dont la valeur ne se mesure qu'à l'aune de sa propre capacité de perpétuation, qui ne dépend de la nature que comme d'un facteur extrinsèque[856].

Les éthiques environnementales d'un point de vue anthropologique

La lecture croisée de Hans Jonas et des philosophies de la valeur intrinsèque laisse alors une étrange impression : pour le premier, la responsabilité à l'égard de la nature n'apparaît que comme une pénible obligation, une limitation de l'agir humain qui se découvre un point de blocage en quelque sorte transcendant[857], alors qu'un des aspects les plus profonds de l'éthique environnementale consiste à rechercher une certaine forme de plénitude de l'homme dans le contact à la nature, et pas malgré elle. Ce désaccord est peut-être au fond de nature anthropologique : il révèlerait une différence socialement et historiquement construite entre les modalités de perception et d'usage de la nature qui président chez l'homme de la civilisation technique et de la ville d'un côté, et de l'autre, chez

---

[855] H. Jonas, *Le principe responsabilité*, trad. J. Greisch, Paris, Cerf, 1990, rééd. Flammarion, 1995. Hans Jonas se fait l'héritier des conceptions utopistes du politique, qui se caractérisent par la mise en valeur de la perspective temporelle. De ce point de vue, la communauté humaine doit assumer comme charge morale primordiale la possibilité de sa propre reproduction, et donc d'une certaine manière un devoir à l'égard de sa filiation.

[856] Il faut ici souligner que *Le principe responsabilité* propose une écologie paradoxalement vierge de tout savoir naturaliste, et plus simplement, qui ne « fréquente » pas la nature : elle n'est pour Jonas qu'une toile de fond qui impose un ensemble de contraintes éthiques qu'il est possible de déduire de sa seule existence, mais en aucun cas de sa connaissance circonstanciée.

[857] *Ibid*., p. 264 : « "La nature" ne pouvait pas prendre un risque plus grand que de laisser naître l'homme. […] Dans l'homme, la nature s'est perturbée elle-même, et c'est seulement dans sa faculté morale (que nous pouvons encore lui imputer comme le reste) qu'elle a laissé ouverte une issue incertaine à l'assurance ébranlée de l'autorégulation. Le fait que sa cause soit dorénavant suspendue à cela […] a quelque d'effrayant. » Effrayante surtout, serions-nous tentés d'ajouter, est l'idée que seule une morale du devoir serait capable de rétablir un lien durable entre l'homme et la nature.

l'homme des grands espaces, plus familier des forêts et des rivières. Le second verrait dans la nature ce qui lui convient essentiellement, un bien en soi qui ne ferait que prolonger sa propre constitution organique, son identité humaine et son désir d'accomplissement, quand le premier verrait dans cette même nature une source de contraintes à respecter, faute de l'aimer et de s'y reconnaître vraiment[858].

Mais si cette hypothèse est difficile à prouver, il n'en reste pas moins que dans leur confrontation même, ces deux grandes voies indiquent déjà certains enjeux de la pensée environnementale. En effet, ce qui les sépare et les associe à la fois, ce sont ces paradoxes qui émergent de la tentative consistant à fonder une nouvelle forme de solidarité socio-environnementale. À partir d'un diagnostic partagé, les solutions envisagées éprouvent chacune à leur manière ce que dans le langage des transformations on peut appeler des possibilités et des impossibilités structurales. Que l'homme retrouve une place à part entière dans un système de valeurs décentrées, où il se voit pourtant retirer son rôle d'évaluateur primordial, ou qu'il soit investi d'une charge de responsabilité à l'égard d'une extériorité qui lui demeure foncièrement hétérogène, on peut dire que les possibilités de transformation du dispositif naturaliste se montrent plutôt étroites. Mais d'une certaine manière, l'idée même selon laquelle la « marge de manœuvre » en matière environnementale est faible révèle quelque chose de juste, d'un point de vue anthropologique : les modes de relations à la nature mobilisant des structures pratiques, intellectuelles et éthiques profondément ancrées, liées au temps long et aux aspects les plus contraignants de la réalité sociale elle-même, il est difficile d'envisager une altération rapide et radicale de cette réalité. Mais au delà de cette relative prudence, il faut également souligner que les philosophies environnementales ne se donnent pas la tâche facile. En effet, elles adoptent toujours une trajectoire argumentative qui, considérée à distance, semble assez contre intuitive : en s'attaquant directement aux ressources morales de la modernité, mais en leur empruntant pourtant, comme on l'a vu, leur mode d'énonciation et leur répertoire catégoriel, elles réalisent une critique moderne de la modernité, ou si l'on veut une critique indigène, dont on peine toujours à mesurer la portée exacte. Car si d'un côté la rupture exigée semble radicale, pour autant qu'elle prend la forme d'une inversion – et notamment d'une inversion de l'anthropocentrisme – il faut reconnaître d'un autre côté que les ressources morales dont on attend cette inversion sont celles-là même qu'il s'agit de critiquer. En d'autres termes, qu'il s'agisse de fonder une éthique de la

[858] Plus vraisemblablement, ces deux tendances coexistent dans nos sociétés. En témoigne l'hésitation permanente du discours environnemental entre une formulation négative, insistant sur la dimension de contrainte et de limitation (formulation portée par les notions de précaution et de responsabilité), et une formulation plus positive (portée par les appels au respect, voire à l'amour de la nature pour elle-même, qui suggère une forme d'émancipation par la nature).

nature ou une éthique de la responsabilité, on adopte pour point de départ ce qui semble être le plus étranger à ce que l'on recherche – son contraire, au sens littéral – tout en supposant malgré tout que ce point de départ est fiable. Ce geste théorique correspond bien à ce que, dans le sillage de *Par delà nature et culture*, on peut comprendre comme un ensemble de mises à l'épreuve du naturalisme, qui en seraient donc moins des critiques, au sens fort du terme, que des « versions », c'est-à-dire des manières toujours singulières et précaires d'en éprouver les frontières intérieures. Dans ces conditions, la recherche d'une association étroite entre êtres humains et êtres de nature serait fatalement ralentie par l'arrière-plan théorique de cette recherche, qui définit toujours cette solidarité à partir d'un passage de frontière, comme si l'exigence d'en finir avec la dissociation du naturel et du social ne faisait qu'imposer plus dramatiquement encore sa réalité.

Ce que l'on veut faire ressortir ici, c'est que les difficultés théoriques des philosophies environnementales tiennent en bonne partie à l'indétermination qu'elles manifestent, et même qu'elles alimentent, à propos de l'altération, ou de la transformation, du naturalisme qu'elles proposent réellement – et de ce point de vue notre propos concerne plus leur mode d'énonciation et d'intervention que leur contenu philosophique singulier. Faut-il lire dans ces théories l'appel à une pensée qui serait toute autre, comme si la rupture avec l'anthropocentrisme occidental signait l'adieu nécessaire à une cosmologie et aux pratiques qui lui sont associées, ou faut-il insister sur l'effet de continuité sous jacent à cette rupture, les moyens de la rupture étant foncièrement « nôtres », au sens où ils restent dépendants du problème tel qu'il est posé ici et maintenant ? Il faut en effet rappeler que la mise en scène de ce jeu du même et de l'autre par les philosophies environnementales fait bien souvent l'impasse sur toute une série d'éléments historiques et culturels susceptibles de relativiser le caractère dramatique de ce choix. Comme on a commencé à le voir plus haut, l'histoire occidentale, y compris dans sa phase moderne, regorge de formes plus ou moins stabilisées de continuités socio-environnementales, ou sans recourir nécessairement au jeu du continu et du discontinu, de modes de relation à la nature qui présentent un visage irréductible à l'objectivation et à l'appropriation abusive. Et en dépit du caractère de contre-exemple voire d'exception qu'elles peuvent revêtir à l'égard de ce qu'a de massif le grand partage, il est tout à fait possible d'y voir un répertoire indigène de pratiques, de conceptions et de valorisations non dualistes au sein duquel une pensée moniste pourrait puiser à loisir. Nous aussi, modernes, avons une histoire faite d'identifications, d'attachements, de pratiques, mais aussi d'intuitions morales et peut-être même d'institutions formant un registre de traits culturels d'emblée disposés à fonctionner comme ressources pour une pensée de la solidarité entre nature et société. Peut-être ce qui nous fait face est-il donc moins « autre »

qu'il ne semblait d'abord, et les conditions d'une altération du naturalisme sont peut-être moins difficiles qu'il n'y paraît. Pourquoi en effet fonder la théorie environnementale sur cela même qui a contribué à établir une frontière, alors que d'autres éléments, certes moins visibles, étaient présents ? Sans doute gagne-t-on à présenter cette théorie et les transformations qu'elle appelle moins comme un recours nécessaire à des valeurs différentes que comme l'actualisation d'un potentiel critique immanent.

On rejoint ici le problème précédemment évoqué. La réponse à la crise écologique passe bien souvent par un appel plus ou moins conscient à une forme d'altérité, qu'elle soit historique (penser comme avant, ou anticiper un après éventuel), culturelle (penser comme ailleurs), ou en l'occurrence philosophique (simplement penser autrement). Mais les conditions exactes de cette altération de la pensée n'étant pas toujours clairement conçues, et en philosophie moins qu'ailleurs[859], sa réalisation est sujette à bien des difficultés. Ainsi, toutes légitimes que soient les précautions à prendre en cette matière, la ressource que représente la diversité sociale et ontologique a au moins cela d'essentiel qu'elle prodigue ses effets à travers une matrice théorique stable, qu'est le comparatisme ethnologique.

Une culture de la nature au sein de la modernité : la pensée d'A. Leopold

Le devenir du naturalisme peut donc être abordé non seulement sous la forme d'une coupure radicale avec ses tendances dominantes, mais également, et certainement de manière plus prometteuse, sous la forme d'une actualisation de son potentiel transformatif immanent, c'est-à-dire de ce qui en lui indique déjà la voie d'une altération naissante. Or l'histoire des pensées vertes contient des contributions allant dans ce sens, et c'est notamment le cas d'un ouvrage pourtant bien souvent considéré comme fondateur de l'éthique environnementale moderne, l'*Almanach d'un Comté des Sables*, d'A. Leopold[860]. De cet ouvrage, on a souvent retenu le fait qu'il préfigure la thème de l'extension de la considérabilité morale aux êtres de nature, autrement dit, qu'il fournit la première version de ce que les théoriciens ultérieurs nommeront « valeur intrinsèque »[861]. Cette lecture est tout à

[859] Pour un exemple frappant de cett tendance, voir J. B. Callicott, *Pensées de la terre*, Marseille, Wildproject Éditions, 2011. Dans cet ouvrage, l'auteur va chercher son inspiration dans des traditions de pensée non occidentales pour nourrir une éthique de l'environnement. En dépit de ce que le projet a de louable, l'absence de tout dispositif comparatif menace à chaque instant de faire tomber l'analyse dans un primitivisme du « respect », voire du « sacré ».

[860] A. Leopold, *Almanach d'un Comté des Sables*, trad. A. Gibson, Paris, Flammarion, 2000. L'ouvrage est structuré en trois parties, les deux premières possédant un statut essentiellement narratif, ou illustratif, la troisième seulement prenant la forme d'un véritable essai.

[861] Sur cette lecture, voir par exemple certains travaux réunis dans J. B. Callicott (éd.), *Companion to A Sand County Almanac : Interpretive and Critical Essays*. Madison, University of Wisconsin Press, 1987.

fait légitime, dans la mesure où Leopold présente lui-même l'exigence morale de l'écologie sous la forme d'une « extension » :

> Toutes les éthiques élaborées jusqu'ici reposent sur un seul présupposé : que l'individu est membre d'une communauté de parties interdépendantes. Son instinct le pousse à concourir pour prendre place dans cette communauté, mais son éthique le pousse aussi à coopérer [...]. L'éthique de la terre élargit simplement les frontières de la communauté de manière à y inclure le sol l'eau, les plantes et les animaux ou, collectivement, la terre. [...] En bref, une éthique de la terre fait passer l'*homo sapiens* du rôle de conquérant de la communauté-terre à celui de membre et citoyen parmi d'autres de cette communauté. Elle implique le respect des autres membres, et aussi le respect de la communauté en tant que telle.[862]

L'énoncé central le dit clairement : l'éthique destinée à régir l'interdépendance des êtres rassemblés au sein de la communauté humaine n'a pour défaut que d'être limitée à registre ontologique trop restreint. Elle n'est pas discutée dans sa teneur intrinsèque, mais est considérée comme un cadre normatif en quelque sorte indépendant de son domaine d'application, et qui sur un plan spéculatif semble donc pouvoir être étendu sans contradictions. Cette manière de présenter les choses possède les faiblesses de ses forces : si le geste théorique a cela d'audacieux qu'il exige une véritable égalité de statuts au sein d'une communauté de nouvelle extension, qu'il appelle « communauté biotique » dans les lignes qui suivent, il semble fatalement passer sous silence le fait que l'éthique anthropocentrée a justement fonctionné comme un dispositif de mise à l'écart des êtres de nature, et donc que l'interroger du point de vue de sa simple « extension » serait ainsi problématique. Pourtant, et c'est là ce qui fait la valeur de la pensée de Leopold, cet aspect du dispositif éthique occidental ne lui échappe pas complètement[863] : ce qu'il nomme la « séquence éthique » prend en compte le fait que notre système de valeurs est en porte-à-faux par rapport à la réalité des échanges écologiques qui le supportent, et que cette asymétrie, dont la notion de propriété privée est à ses yeux le signe le plus manifeste, soulève la question du rapport entre la sphère des valeurs et celle de l'écologie, au sens

---

[862] *Almanach d'un Comté des Sables*, p. 258-259.

[863] *Ibid*., p. 256 : « D'un point de vue philosophique, une éthique distingue entre des formes sociales et asociales de comportement. Il s'agit de deux définitions différentes d'une même chose. Cette chose a son origine dans la tendance des individus ou des groupes interdépendants à mettre au point des modes de coopération. L'écologiste les appelle symbioses. La politique et l'économie sont des symbioses avancées où la compétition primitive du chacun pour soi a été remplacée, en partie, par des mécanismes de coopération pourvus d'un contenu éthique. [...] Les premières éthiques se préoccupaient des relations entre individus : le décalogue mosaïque en est un exemple. Plus tard, il fut question de la relation entre l'individu et la société. La règle d'or est une tentative pour intégrer l'individu à la société ; la démocratie, pour intégrer l'organisation sociale à l'individu. Il n'existe pas à ce jour d'éthique chargée de définir la relation de l'homme à la terre, ni aux animaux et aux plantes qui vivent dessus. La terre, comme les petites esclaves d'Ulysse, est encore considérée comme une propriété. La relation à la terre est encore une relation strictement économique, comportant des droits mais pas de devoirs. »

scientifique du terme[864]. Si l'éthique environnementale peut prendre la forme d'une « extension », c'est peut-être donc moins à ses yeux en vertu d'une demande spéculative que parce qu'une communauté des êtres humains et non-humains existe déjà avec autant de réalité, si ce n'est plus, mais sur un autre plan, que la communauté restrictive des seuls humains retenue par notre système éthique. De ce point de vue, la solidarité du naturel et du social se présente comme un état de fait qui ne demande qu'à être reconnu et traduit sous la forme d'un ensemble de règles, de la même manière, au fond, que la constitution de valeurs coopératives contre la compétition naturelle des hommes entre eux a elle aussi pu prendre forme.

C'est ici la notion de communauté qui doit être entendue au sens fort. S'il est possible de parler comme il le fait d'une « communauté biotique », et d'envisager les formes d'association qui lui seraient ajustées, c'est d'abord parce que les échanges entre nature et société possèdent ce caractère constitutif que les sciences sociales ont justement eu tant de difficultés à reconnaître. Or, en dépit d'une éthique jouant un rôle sélectif dans la prise en charge des êtres mobilisés par cet échange universel, Leopold montre que nous manifestons en quelque sorte malgré nous une forme de solidarité écologique : le dispositif de triage ontologique que constitue l'éthique classique anthropocentrée a des ratés, et ce sont ces imperfections que Leopold interprète comme des occasions immanentes de transformation, ou plus simplement des manières d'envisager un autre avenir. Le thème moral du respect, de la dignité, de la valeur, se trouve donc affermi par un soubassement beaucoup plus substantiel, que confère à l'éthique de la terre la réalité historique et pratique de notre communauté avec la nature, c'est-à-dire la dépendance matérielle envers la nature dans lequelle s'ancre une dépendance morale encore à naître. Cette interprétation de la notion de communauté, qui cherche à établir un trait d'union entre sa compréhension scientifique et sa compréhension morale, est ce qui chez Leopold entretient une étroite relation avec l'anthropologie de la nature. En effet, celui-ci identifie lui aussi le caractère paradoxal du collectif moderne, qui consiste à limiter le domaine des identifications légitimes à l'entre-soi humain, tout en reposant, comme toute réalité sociale, sur un système d'échanges constitutifs avec son milieu. Le dualisme est donc curieusement une manière parmi d'autres de traduire sur le plan des concepts, des valeurs et des pratiques, la réalité première de l'inscription de l'homme dans la nature : la gestion de notre communauté avec

[864] *Ibid*., p. 259 : « Le fait que l'homme ne soit qu'un membre parmi d'autres d'une équipe biotique, c'est ce que montre une interprétation écologique de l'histoire. Beaucoup d'événements, expliqués jusqu'ici uniquement en termes d'entreprise humaine, étaient en fait le résultat d'interactions biotiques entre les hommes et la terre. Les caractéristiques de celle-ci étaient au moins aussi déterminantes pour l'histoire que les caractéristiques des humains qui y vivaient ».

l'environnement naturel passe par un dispositif de répartition des êtres qui, bien loin de ne faire que l'actualiser, construit cette distance à partir d'une réalité qui, elle, se présente d'un seul tenant. Cette manière de concevoir la tension entre unité et dissociation explique que Leopold, contrairement à la plupart de ses successeurs, s'intéresse moins au renversement des perspectives normatives héritées de la morale classique qu'à la réactivation de ces formes embryonnaires de réciprocité, ou d'échange, dont notre usage de la nature témoigne malgré parfois à qui sait y être attentif.

Une bonne partie des pages de l'*Almanach d'un Comté des Sables* sont consacrées, comme l'exprime l'auteur lui-même, au récit des « délices et des dilemmes » d'un homme qui ne peut pas se passer des êtres sauvages[865]. Or ce récit frappe avant tout par la façon dont il tire profit de la connaissance naturaliste de son auteur : bien loin de ne proposer qu'une simple description des phénomènes écologiques dont il est le témoin, la narration est traversée par un grand nombre de métaphores anthropomorphiques, et plus encore « sociomorphiques », si l'on peut dire[866]. La nature s'y révèle comme un ensemble de petits drames sociaux, dont ne sont pas exclus les hommes : Leopold dépeint également l'habileté ou la maladresse[867] des stratégies d'inscription dans la nature de ses différents occupants, qui sont ainsi rapprochés dans son langage des arbres et des animaux qui, au fond, sont animés par un même souci. À travers ces lignes, Leopold met donc en avant l'étendue des ressources pratiques et intellectuelles par lesquelles les hommes prouvent que le grand partage ne parvient jamais à orienter la totalité de leurs actes, comme si la vérité sous jacente de la communauté biotique finissait nécessairement par ressurgir. Il va d'ailleurs jusqu'à donner une esquisse des formes que prend cette culture de la nature dans l'Amérique de son temps, sous le titre « La faune dans la culture américaine ». Il retient alors parmi les « coutumes et expériences qui renouvellent le contact avec la vie sauvage » la

---

[865] Ce sont les premiers mots de l'ouvrage : « Il y a des gens qui peuvent se passer des êtres sauvages et d'autres qui ne le peuvent pas. Ces essais sont les délices et les dilemmes de quelqu'un qui ne le peut pas. », *ibid*., p. 13.

[866] Pour un exemple de ces métaphores sociologiques, voir *ibid*., p. 116 : « Les trois espèces de pin originaires du Wisconsin (blanc, rouge et gris) diffèrent radicalement par leurs conceptions quant à l'âge idéal du mariage », et page suivante : « Les pins, comme les gens, sont sourcilleux sur le choix de leurs associés et ont le plus grand mal à dissimuler leurs préférences et leurs antipathies. »

[867] Cette maladresse ressurgit à la fin, *ibid*., p. 211 : « Si l'on excepte l'amour et la guerre, peu d'activité sont entreprises avec un tel abandon, ou par une telle variété d'individus, ou avec un mélange aussi paradoxal d'appétit et d'altruisme que ces passe-temps qu'on regroupe sous le terme de retour à la nature. De l'avis général, c'est une bonne chose. Mais en quoi réside le bienfait, et que peut-on faire pour encourager sa poursuite ? Sur ces questions, on trouve les conseils les plus contradictoires, et seuls les esprits les moins critiques sont exempts de doutes. Le retour à la nature est devenu un concept, en même temps qu'un problème, à l'époque de Roosevelt père, quand les voies ferrées qui avaient mis les campagnes au ban de la ville commencèrent à transporter les citadins en masse dans l'autre sens, vers la campagne. Au bout d'un moment, on commençait à voir que plus l'exode croissait, plus la ration individuelle de solitude, de paix, de faune, de flore et de beauté diminuait, et plus il fallait aller loin pour les atteindre. L'automobile a étendu cet inconvénient autrefois modeste et localisé jusqu'aux dernières limites des routes carrossables – rendant rares, même dans l'arrière pays, quelque chose qu'on trouvait auparavant en abondance à deux pas de chez soi. »

tendance des jeunes enfants à renouer avec les premiers temps de l'occupation et de la transformation de la nature, « la valeur associée à toute expérience qui nous rappelle notre dépendance vis-à-vis de la chaine alimentaire sol-plante-animal-homme », et « ces formes de retenue éthique qu'on désigne collectivement par le terme d' "esprit sportif" », c'est-à-dire la limitation volontaire à la chasse de l'usage des armes au profit de l'habileté[868]. Ce ne sont là que des exemples, et des exemples dont on peut estimer qu'ils sont bien propres à la culture américaine et à son admiration pour le temps des premiers colons, mais ils ont cela d'essentiel qu'ils ne sont ni de simples techniques « de fait », ni de simples valeurs abstraites : ce sont, au sens que l'anthropologie de la nature a donné à ce terme, des modes de relation, c'est-à-dire des schèmes pratiques susceptibles d'orienter la formation des valeurs. Autrement dit, dans le récit comme dans la partie théorique de l'ouvrage se met en place une pensée écologique qui prend pour point de départ toute une gamme de savoir faire, de savoir être et de savoir penser, qui sont en quelque sorte « déjà là », et qui donnent un appui empirique décisif au travail de refondation éthique sans lequel cette refondation n'est qu'un mouvement réflexif et abstrait du naturalisme sur lui-même.

La relation qu'identifie Leopold entre l'éthique de la communauté humaine et l'éthique de la communauté biotique n'est pas une inversion, mais plutôt une actualisation, ou un enrichissement à partir de capacités immanentes à notre propre système de valeurs :

> La montagne qu'il faut déplacer pour libérer le processus vers une éthique, c'est tout simplement ceci : cessez de penser au bon usage de la terre comme à un problème exclusivement économique. Examinez chaque question en termes de ce qui est éthiquement et esthétiquement juste autant qu'en termes de ce qui est économiquement avantageux. Une chose est juste lorsqu'elle tend à préserver l'intégrité, la stabilité et la beauté de la communauté biotique. Elle est injuste lorsqu'elle tend à l'inverse.[869]

Ce passage final de l'*Almanach*, très souvent cité dans la littérature écologique, plaide certainement bien plus pour une éthique de l'enrichissement des relations entre l'homme et son environnement que pour l'attribution à l'extériorité naturelle d'une valeur abstraitement dissociée des usages et des valorisations humaines dont elle peut être le support. L'acception qu'il donne de l'idée de justice va dans ce sens : un rapport juste à la nature est celui qui exploite la plus grande variété de modalités pratiques et intellectuelles possibles, c'est-à-dire celles susceptible d'actualiser avec le plus d'intensité la multiplicité des plans sur lesquels se joue la dépendance collective à l'environnement. Si la pensée écologique se présente comme une critique de la culture, cette critique n'est donc pas à

[868] *Ibid*., p. 226-227.
[869] *Ibid*., p. 283.

entendre au sens d'une limitation des prétentions qui lui seraient propres par rapport à une nature qui reprendrait ses droits contre elle, mais au sens où c'est bien du côté de la culture qu'il faut aller chercher les principes d'un bon usage de la nature.

Le bénéfice fondamental d'une telle approche est qu'elle revêt un caractère de vraisemblance anthropologique et historique que ne possèdent pas les autres scénarii éthiques proposés, qui préfèrent le plus souvent aux fondements matériels des pratiques et des valeurs des fondements rationnels *a priori* qui précisément ne fondent rien de substantiel. À cette notion de vraisemblance est associée l'idée qu'une réalité sociale ne peut pas s'atteindre elle-même comme un objet neutre, tout entier disposé à une action formatrice externe simplement voulue – et dont on aurait de la peine à saisir d'où elle provient et à quoi elle s'applique. Dans ces conditions, l'enquête sur les dispositions indigènes mineures affectant les schèmes d'action dominants, c'est-à-dire sur des dispositions déjà présentes ici même sous une forme plus ou moins latente, prend son sens et son intérêt dans la mesure où elle permet de mesurer l'écart concret qui nous sépare de ce que notre conscience critique nous désigne comme un rapport plus juste, ou simplement meilleur, à notre environnement. Le type de travail normatif que l'on est en droit d'attendre de la pensée environnementale, et que propose Leopold, est donc tout à fait singulier, puisque l'ampleur et la profondeur des enjeux collectifs qu'elle manipule l'empêchent en quelque sorte de se mouvoir librement dans un espace soumis à sa critique et son emprise : l'état des modes de relation à la nature n'est pas qu'un simple arrière-plan pour elle, mais cela même qui détermine sa capacité critique. La pensée écologique, en ce sens, accompagne et actualise des processus de transformation historique possédant leurs contraintes et leur rythme propres, et dont la simple connaissance est déjà d'un intérêt capital : les normes d'action et de pensée à venir sont donc immanentes à la conscience actuelle d'une inadéquation, et pas élaborées à distance ou au-delà de cette conscience même.

Ce principe de vraisemblance anthropologique est en un sens pris en charge par le courant pragmatiste de l'éthique environnementale, qui relègue au second plan la recherche d'une position arrêtée quant à la valeur de la nature, au profit d'une orientation de l'attention vers la pluralité des ressources morales et pratiques existantes, qui ne peuvent être que limitées par une décision métaphysique et normative de principe[870]. Ce pluralisme éthique

[870] Voir par exemple le texte de B. Norton, « Les valeurs dans la nature, une approche pluraliste », lui aussi traduit dans le volume *Ethique de l'environnement*, *op. cit*. « La place centrale qui est parfois réservée dans les discussions qui ont cours en éthique environnementale à la distinction entre la valeur intrinsèque et la valeur instrumentale pose plus de problèmes qu'elle ne permet d'en résoudre. […] Car si nous observons la manière dont les valeurs sont rencontrées dans notre vie de tous les jours, il n'est pas vrai que nous les distribuions en fonction de ces catégories dualistes artificielles. Prenons pour exemple les multiples manières dont il peut m'arriver de valoriser une zone humide naturelle, résiliente et productive : je peux la valoriser pour sa beauté,

trouve une autre formulation, plus substantielle, chez Catherine et Raphaël Larrère, qui eux aussi mettent en avant la pluralité des savoir faire tournés vers la nature. Dans le prolongement d'A. Leopold, une fois encore, ils conçoivent la possibilité d'une convergence entre le déploiement des activités humaines et la conformation intrinsèque de la nature, qui chacune en leur genre incarnent une diversité susceptible de fournir une norme objective définissant la valeur d'un mode de traitement de l'environnement[871]. Leur démarche part autant d'une critique philosophique du dogmatisme métaphysique que d'une connaissance naturaliste et plus précisément agronomique, qui intervient comme un appui empirique tout à fait à même de rappeler, à la manière de ce que fait l'anthropologie de la nature, la solidarité entre les usages pratiques et les formes de socialisation intellectuelle de l'environnement. Dans cette optique, ce qu'il y a à conserver, voire à sauver, échappe résolument au partage du naturel et du social, puisque le fil conducteur de la pensée est précisément fourni par ce qui les noue l'un à l'autre, ce à partir de quoi chacun trouve le mode d'être qui lui convient le mieux. C'est seulement à ces conditions que la pensée écologique peut sortir de la prison conceptuelle que l'histoire a bâti et dans laquelle elle s'est souvent laissé enfermer[872]. Dans

---

pour la contribution qu'elle apporte au maintien de la diversité biologique, pour sa capacité à retenir les impuretés des eaux de surface, etc. Faut-il passer au tamis de la valeur instrumentale et de la valeur intrinsèque l'ensemble de ces modalités de valorisation ? Pourquoi devrions nous le faire ? […] Il va de soi que nous valorisons la nature de multiples manières et que nous exprimons ces valeurs en des langues idiomatiques multiples, en reprenant à notre compte des théories différentes. […] L'important est de bien voir que toutes ces valeurs sont des valeurs humaines en attente d'un intégration harmonieuse. […] Dans la mesure où il existe une pluralité de types de valeur environnementale, et dans la mesure où il est avéré que les valeurs influencent la manière dont nous comprenons et traitons les problèmes environnementaux susceptibles de se présenter, la diversité des opinons et des intérêts d'une communauté donnée rend à peu près inéluctable recours à toute une gamme de valeurs dans le but de justifier le choix en faveur de telle ou telle politique publique en matière d'environnement. Si les partenaires des discussions d'évaluation des politiques publiques ne sont pas capables de s'entendre sur la nature du problème examiné – c'est-à-dire sur les valeurs qui sont amoindries ou mises en danger du fait de telle ou telle situation – alors il est hautement improbable qu'une mesure de la valeur parvienne à s'imposer comme étant la plus satisfaisante aux yeux de tous […] ». Dans une perspective similaire, voir l'ouvrage récent d'E. Hache, *Ce à quoi nous tenons, Propositions pour une écologie pragmatique*, Paris, La Découverte, 2011, qui livre un répertoire très suggestif des formes de vie émergeantes susceptibles d'affecter de l'intérieur les schèmes pratiques dominants de la modernité politique, sociale, et économique.

[871] C. et R. Larrère, *Du bon usage de la nature*, Paris, Flammarion, 2009. « Puisqu'il y a des raisons de penser que la diversité convient à la nature et puisque nous aimons la diversité, anthropocentrisme et écocentrisme peuvent converger. On peut donc poser la diversité biologique en norme positive. Elle peut servir de critère pour évaluer l'impact des interventions humaines sur les systèmes écologiques. Critère objectif, puisqu'il fournit des indications sur le fonctionnement du système considéré. Critère normatif, puisque la biodiversité, quel que soit le niveau d'organisation appréhendé, garantirait les capacités d'adaptation du système, et que nous lui accordons une valeur intrinsèque. » ; puis : « Mais nous savons aussi que les activités humaines ne sont pas nécessairement nuisibles à la biodiversité. En témoignent les innombrables variétés de races, créées, sélectionnées par l'empirisme attentif des sociétés rurales dites "traditionnelles". En témoigne aussi le bocage, construction humaine par excellence, qui associe différents agrosystèmes à un réseau de haies vives : sous nos climats tempérés, ce bocage est biologiquement plus riche que la plupart des milieux "naturels". La richesse des bosquets résiduels dans les grandes plaines céréalières est due à la diversité des modes d'exploitation de leur bois. Qu'elles soient le fait de protecteurs de la nature ou de chasseurs, les expériences de réhabilitation de milieux montrent que l'on peut enrichir la faune et la flore d'une région. Enfin, nous avons que sous d'autres climats, l'activité des populations autochtones est favorable à la diversité spécifique des forêts sauvages », p. 287-288.

[872] C'est de cela que témoigne encore *Du bon usage de la nature* : « Il ne s'agit donc plus de "geler" une nature "sauvage", maintenue dans son état primitif, à l'abri des interventions humaines. Au contraire, il faut préserver la

le sillage d'A. Leopold, ou du moins d'une certaine lecture de celui-ci, il est donc possible d'envisager le naturalisme moderne comme une « culture de la nature », au sens où il inclurait au moins à titre de virtualités des formes de traitement de l'environnement qui, tout en n'étant pas rigoureusement ajustées à un dualisme simpliste, n'en sont pas pour autant des fictions métaphysiques et morales sociologiquement et historiquement improbables. C'est sans doute sous cette forme que la pensée environnementale se trouve la plus étroitement associée au mode de pensée anthropologique : d'abord parce qu'elle prend le parti des relations mutuellement constitutives entre humains et non-humains, parce qu'elle prend ensuite au sérieux l'extériorité du naturel sans chercher à la combler ou à la nier sous la forme d'une identification totale de la nature à l'homme, et enfin parce que la consistance structurelle de ces relations est considérée avec les possibilités et impossibilités foncières qu'elle implique.

Ce mode de pensée se caractérise également par une relation beaucoup plus pacifiée à l'histoire de l'environnement, ou plus largement à une perspective écologique sur l'histoire des sociétés. Un profond malentendu persiste en effet à caractériser les relations entre philosophie, anthropologie et histoire en matière environnementale, comme si la perception commune d'un enjeu, voire d'une urgence, ne pouvait se traduire par une collaboration scientifique pacifiée. La première se voit reprocher une ambition normative précipitée et tributaire de catégories conceptuelles à la fois trop amples et mal ajustées à une réalité rétive aux schématisations, la seconde serait clivée entre une montée en généralité elle aussi fautive et une prétendue impuissance critique, quand la troisième serait fatalement limitée à un descriptivisme pointilleux[873]. Or la lecture d'A. Leopold tend à relativiser ces clivages en portant à l'attention de chacun des points de vue en présence l'affinité qui se noue entre la trajectoire historique d'une société donnée, les schèmes d'action et de représentation qui y apparaissent, se stabilisent et se transforment, ainsi que les valeurs associées à ces processus et leurs modalités propres d'évolution. Dans ces conditions, l'identification d'un enjeu normatif ne tient plus à la capacité prétendue qu'aurait

"capacité évolutive" des processus écologiques. Cela implique de maintenir des pratiques. Cela implique d'harmoniser la préservation de réserves naturelles avec les zones de mise en valeur, dans une gestion variée du territoire. Cela suppose une gestion complexe d'espace diversifiés. Dans une telle conception, l'homme n'est plus extérieur à la nature, il en fait partie, il est membre actif d'une nature, à laquelle il peut faire du bien, s'il se conduit de manière avisée, s'il en fait "bon usage" », p. 290.

[873] Naturellement, le malentendu n'est pas complet, et certaines contributions jouent le rôle de médiations. C'est par exemple le cas de D. Worster entre philosophie et histoire (voir notamment *The wealth of nature : Environmental history and the ecological imagination*, New York, Oxford University Press, 1993), ou de T. Ingold, entre philosophie et anthropologie – quoique dans ce cas l'articulation soit en elle-même problématique. Quant à l'articulation entre histoire et anthropologie, même si elle est aujourd'hui coutumière, le désaccord fondamental concernant la possibilité d'ancrer l'enquête sur l'idée d'une nature humaine demeure, comme en témoigne Alice Ingold dans la présentation qu'elle donne d'un récent numéro des *Annales* : « Ecrire la nature. De l'histoire sociale à la question environnementale ? », *Annales, Histoire, Sciences sociales*, vol. 66, n°1, Janvier-Mars 2011, notamment p. 20.

la philosophie à se saisir d'un ordre autonome de valeurs, mais renvoie à la nécessité d'inscrire la perspective éthique dans le milieu qui est le sien, à savoir l'ensemble des attachements pratiques et intellectuels, qu'ils soient majeurs ou mineurs, que l'histoire a sédimenté sous la forme de modes d'engagement dans le monde. Or ce sont précisément ces relations symboliques et matérielles collectives que P. Descola propose d'articuler sous la notion d'ontologie, fournissant ainsi à une réflexion sur les normes l'épaisseur empirique qui lui manquait si souvent auparavant.

La légitimité des usages : réciprocité et diversité.

À partir de ces indications, il est maintenant possible d'esquisser la signification théorique générale de cette critique immanente que l'on a associée au potentiel de transformation interne du naturalisme, c'est-à-dire de caractériser plus avant ce que peut être son propre effacement historique.

Une bonne partie des enjeux associés aux controverses écologiques, ou qui concernent plus largement nos formes d'appropriation de la nature, peuvent être formulés comme une perplexité morale autour de ce que l'on peut et ne peut pas faire de la nature, autrement dit sur la légitimité des usages qui en sont faits. Si, comme le fil conducteur fourni par l'anthropologie nous y invite, on situe le problème de la valeur à l'intersection des sociétés et de leurs environnements, et non pas à l'intérieur de l'un ou l'autre de ces termes, alors cela revient à admettre que leur co-dépendance se prolonge (de fait et de droit) sous la forme d'un enrichissement réciproque. Cette manière de voir les choses permet d'aborder certaines considérations éthiques de façon latérale par rapport à leur formulation dominante. Et à cet égard, la perplexité morale concernant le statut de l'animal, et peut-être plus précisément encore la question de la mise à mort des animaux, représente un exemple de choix. D'une part parce que implique de limiter en extension le domaine empirique considéré, et d'autre part, parce qu'il s'agit d'un enjeu qui mobilise le sens commun de façon plus immédiate que d'autres, plus techniques.

Un certain nombre d'indices laissent penser que notre condition de consommateurs d'alimentation carnée est de plus en plus souvent vécue comme une source de culpabilité, ou du moins que le *statu quo* longtemps préservé, et qui repoussait aux marges de la société la charge morale des morts ainsi consenties, tende à s'effacer. Parallèlement, et même si les animaux restent le plus souvent invisibles à nos yeux, un grand nombre de pratiques sont considérées comme des manquements au minimum de considération due à ces êtres, comme c'est par exemple le cas de certaines pratiques d'élevage, ou bien sûr de l'expérimentation animale. De la diffusion courante du végétarisme aux effets sociaux des

grandes crises sanitaires récentes, comme celle de la « vache folle », les témoignages ne manquent pas de ce malaise dans notre rapport à l'élevage animal. Si cette situation n'appelle pas en elle-même de jugement particulier, elle s'accompagne toutefois d'un grand nombre de réactions philosophiques et morales dont l'intérêt est, une fois de plus, de témoigner des obstacles qui s'opposent le plus souvent à la formulation d'exigences morales abstraites. La philosophie animale n'est évidemment pas en soi une innovation intellectuelle récente : l'animal tient une place importante dans l'histoire de la philosophie, et même si son rôle consiste le plus souvent à mettre en relief, ou mieux, à construire, les propriétés distinctives de l'humanité[874], il ne se réduit que rarement à la « condition horlogère » que le mécanisme cartésien était censé avoir fixé une fois pour toutes. Cependant, les penseurs de la condition animale ressentent généralement le besoin d'insister sur le voisinage entre l'homme et l'animal pour faire valoir leur droit au statut d'êtres dignes de considération morale, et réciproquement, pour faire valoir notre devoir de les regarder et de les traiter comme tels. Cette tendance connaît plusieurs versions, selon le critère retenu comme pertinent pour établir cette continuité à la fois de fait et de droit : d'un côté, existe une voie que l'on peut caractériser comme celle de la « personnification », qui consiste à accorder à l'animal le statut de personne sur la base d'une capacité à souffrir, dont l'attestation n'est rien d'autre que les signes donnés par l'individu lui-même de cette souffrance, et qui se traduit par une identification élargie[875] ; une stratégie fondée sur les principes de la morale utilitariste s'est parallèlement développée, qui défend l'idée selon laquelle, les animaux sachant voir leur intérêt propre dans le monde qui les entoure, et orienter leur action en conséquence comme le font les humains, ils doivent faire l'objet d'une considération égale, ou si ce n'est égale, à la mesure de cette capacité même[876] ; une troisième tendance peut enfin être identifiée, pour laquelle c'est moins la condition semblable des humains et des

[874] Voir E. de Fontenay, *Le silence des bêtes*, Paris, Fayard, 1998. On peut remarquer que le terme même d' « animalité », en ramenant la diversité des animaux à une condition générique très abstraite, confirme à lui seul ce statut de faire valoir métaphysique.

[875] Cette position est notamment celle de Tom Regan. Voir *The case for animal rights*, Berkeley, University of California Press, 1983.

[876] C'est la position défendue notamment par Peter Singer dans *Animal liberation*, New York, Avon Books, 1977. Les deux conceptions citées s'appuient en quelque sorte sur des interprétations divergentes du passage fameux de Bentham : « Un jour viendra peut-être où le reste de la création animale pourra acquérir ces droits que seule la main de la tyrannie pu leur interdire. Les français ont été les premiers à découvrir qu'avoir la peau noire n'est pas une raison pour qu'un être humain soit abandonné sans recours au caprice d'un tortionnaire. Un jour, peut-être, on reconnaitra que le nombre de pattes, la villosité de la peau, ou la terminaison du sacrum ne sont pas des raisons suffisantes pour abandonner un être sensible au même sort. Qu'est-ce qui pourrait encore constituer la ligne infranchissable ? La faculté de raisonner ou peut-être la faculté de s'exprimer par la parole ? Mais un cheval ou un chien adultes sont des animaux incomparablement plus rationnels, et aussi plus sociables qu'un bébé d'un jour, d'une semaine ou d'un mois. Et supposons qu'il en soit autrement, qu'est-ce que cela changerait ? La question n'est pas : peuvent-ils raisonner, ni : peuvent-ils parler ? Mais : peuvent-ils souffrir ? ». *Principles of morals and legislation*, Oxford, Blackwell, 1948, p. 412.

animaux qui doit être prise en compte que leur participation à une même communauté ontologiquement mixte, et qu'il faudrait sanctionner sur le plan des normes morales[877].

Un des points de débat tout à fait révélateur que soulèvent ces diverses défenses des droits animaux concerne d'abord l'usage de l'éthologie, et plus largement des sciences naturelles, qui y est fait, dans la mesure où le régime de normativité qui est en jeu dépend directement de cet usage. En effet, il est souvent difficile de savoir exactement dans quelle mesure on a affaire à des traductions éthiques de données expérimentales, ou au contraire à des projections morales sur certains éléments de la recherche scientifique – autrement dit, si la science sert la morale, ou si la morale fantasme une science dans son intérêt propre[878]. Que l'on fasse dériver une notion de conscience morale à partir d'indications relatives au fonctionnement de l'esprit des animaux[879], et plus spécialement des grands singes ou de diverses espèces domestiques, ou que l'on s'appuie sur les travaux menés sur le comportement social de telle ou telle espèce, il est tout à fait évident que l'on s'avance sur un terrain préalablement travaillé par un ensemble de métaphores d'autant plus difficiles à dénouer qu'elle fonctionnent dans les deux directions : de l'humain à l'animal, de l'animal à l'humain, et plus souvent encore sans qu'une trajectoire sémantique claire soit identifiable[880]. Autant dire que les arguments visant à établir une continuité entre humains et animaux disposent d'une très large ressource éthologique à leur disposition, aussi l'obstacle qui se présente devant eux ne concerne en réalité pas l'existence de ces ressources, ni même leur bien fondé scientifique, mais plutôt la possibilité de construire une revendication morale rationnellement contrôlée sur cette base. La difficulté, au fond, est une fois de plus liée au mode d'énonciation des philosophies animales : l'image de l'animal qui y est combattue est en grande partie fantasmée, ou dramatisée, pour creuser l'espace entre la cible de la critique et le geste salvateur qui de son propre point de vue la caractérise. Comme dans le cas des éthiques environnementales, le travail normatif se vit comme une extériorité radicale, inconsciente de la dette qu'elle contracte à l'égard de sa cible, et plus grave, qui sacrifie fatalement tout ce que notre traitement des animaux possède déjà en lui-même de richesse interne et de potentiel transformatif. Outre cet obstacle intrinsèque concernant la validité

[877] C'est par exemple la position de M. Midgley. Voir par exemple « La communauté mixte », traduit dans *Philosophie animale*, *op. cit.*, p. 281-308.

[878] On peut ajouter, à ce sujet, qu'une éthique animale conséquente serait une éthique « naturaliste », au sens que prend ce terme dans ce domaine, c'est-à-dire une éthique évolutionniste, ce qui ne va pas sans difficultés.

[879] Les travaux d'éthologie cognitive menés par Donald Griffin ont à cet égard eu un effet important pour l'éthique animale. Voir *Animal thinking*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1984.

[880] Un exemple peut être fourni par la question des comportements altruistes, ou de ce que l'on appelle aujourd'hui l'empathie. Les grands singes témoignent en effet de comportements empathiques, ce qui permet de fonder une proximité avec les humains. Mais cela suppose d'avoir un concept d'empathie scientifiquement stable susceptible de fonder l'identification, mais surtout d'assurer le passage de l'ordre des « faits » à celui des normes, puisque l'empathie entre humains est souvent plus une question de devoir, d'exigence morale, que de simple fait. Autrement dit, les fondements prétendument scientifiques que se cherchent les théories de l'identification

d'une revendication normative construite à partir d'un ensemble de faits, ces démarches philosophiques admettent pour principe à la fois liminaire et inexploré l'idée selon laquelle la considérabilité morale des animaux ne s'établit qu'à partir d'une forme de ressemblance à l'homme. Pourquoi ce critère, et pourquoi ne pas attribuer de valeur à des êtres qui, tout en étant reconnus comme différents, étrangers, ou lointains, peuvent nouer avec nous des rapports dignes d'être préservés ?

Un chose, à ce sujet, peut être rappelée : l'intuition nous porte le plus souvent à nous reconnaître une forme de proximité avec certaines espèces animales, et notamment avec celles que l'on appelle les espèces emblématiques[881]. Cette proximité peut donner lieu à une simple empathie passagère, nous poussant à refuser toute souffrance animale abusive ou inutile, mais elle peut également donner lieu à des phénomènes d'identification collective parfois sanctionnés par des dispositions instituées[882]. Dans ce cas, il s'agit bien d'exploiter la piste de l'identification, qui apparaît comme une ressource psychologique et morale effectivement disponible. Mais si la démarche théorique consiste à souligner l'existence d'une forme de communauté entre humains et animaux, une communauté à partir de laquelle une forme de solidarité interspécifique peut être défendue, alors force est de constater que la construction historique et biologique de cette communauté s'appuie sur bien d'autres fondements que cette simple identification explorée la psychologie morale. C'est ce que les théories du « contrat domestique » mettent en avant pour déplacer les termes classiques de la défense des droits animaux[883]. Ces contributions insistent en effet sur l'idée que l'essentiel des relations interspécifiques historiquement constituées, et qui permettent comme le fait M. Midgley de parler d'une « communauté mixte », passent par une forme de réciprocité bien comprise, dont la notion de domestication rend compte : la domestication n'est pas purement et simplement la mise sous tutelle d'une réalité biologique radicalement étrangère par l'homme, mais l'institutionnalisation et la reprise sous la forme de traditions du caractère symbiotique des relations entre humains et certains non-humains – et cela quoique la pensée classificatoire marque le plus souvent une différence entre humain et animal[884]. Au

[881] On désigne par cette expression les espèces animales qui occupent une place saillante dans l'imaginaire collectif d'une communauté donnée, voire à l'échelle mondiale. Ces espèces sont généralement des mammifères, ou si ce n'est pas le cas sont au moins d'une taille imposante. Ce sont généralement ces espèces qui fournissent aux organisations environnementales leurs supports de communication privilégiés, comme c'est le cas du panda, de l'ours blanc, ou encore de la baleine.

[882] Un très bel exemple de ce genre de phénomènes est donné par N. Einarson, « All animals are equal but some are cetaceans : conservation and culture conflict », in K. Milton (dir.), *Environmentalism, The view from anthropology*, Londres, Routledge, 1993.

[883] Sur ce thème, voir C. Palmer, « Le contrat domestique » in *Philosophie animale*, Op. cit., p. 333-374 ; et C. et R. Larrère, « Le contrat domestique », *Le courrier de l'environnement*, n°30, avril 1997.

[884] Sur ce point, voir S. Budiansky, *The covenant of the wild : why animals chose domestication*, New Haven, Yale Univ. Press, 1992. On peut remarquer que cette idée a également été proposée par Haudricourt, dans son bref

fond, la domestication est, si ce n'est « voulue » par les animaux, du moins un phénomène réciproque, ou symétrique. L'appropriation des animaux par certaines sociétés humaines recouvre donc des modes de relations beaucoup plus riches et complexes que ne le conçoit l'idée d'une déviation de la trajectoire naturelle par l'action humaine, qui reste tributaire d'une pensée de l'objectivation tout en voulant la dépasser. Comme dans le cas de l'éthique environnementale, le jeu conceptuel susceptible de décrire les relations interspécifiques ne se joue pas à deux termes, mais selon une large gamme de nuances intellectuelles et matérielles, que le « contrat domestique » vise à redoubler sur le plan des normes[885]. De ce point de vue, ce n'est pas le sacrifice de vies animales qui pose en lui-même un problème, mais la rupture d'une forme de réciprocité, où la « bénignité » due aux animaux, comme le disait Montaigne pour la distinguer de la justice due aux hommes[886], est perdue : de cette manière, une revendication éthique tire profit de la richesse intrinsèque des relations à l'animal nouées dans tel ou tel contexte, et fonde la légitimité des usages sur leur propre dynamique productive et morale.

C'est par cette voie que la philosophie animale convient le mieux avec une approche anthropologique, qui elle aussi tend à souligner l'irréductibilité des relations interspécifiques à une simple domination, et le statut d'animal à celui de simple objet, supposant sa transfiguration sous la figure de la personne. Mais ce qui marque la distinction entre ces approches et celles de la philosophie des communautés mixtes ou du contrat domestique, c'est le passage du plan des relations fonctionnelles à celui des relations symboliques, pour le dire simplement. Dans les réflexions envisagées plus haut, la force de l'argument consiste à chercher dans la richesse intrinsèque des formes de symbiose interspécifique un appui pour leur reprise morale, ou normative, autrement dit : garantir le maintien de la réciprocité des relations à l'animal qui constitue en principe le « contrat » implicite de la domestication. L'étude anthropologique des relations homme/animal, de son côté, conçoit bien souvent ces relations comme la réponse à une recherche plus générale d'équilibre, qui se traduit par des arrangements de type classificatoire, se superposant aux dynamismes proprement écologiques. Dans une série d'études consacrées à l'alimentation carnée dans la France

texte « Note d'ethnozoologie. Le rôle des *excreta* dans la domestication », reprise dans *La technologie science humaine*, Paris, Éditions de la MSH, 1987, p. 301-302.

[885] Il n'est pas inutile de noter que cette conception va à l'encontre d'un des fondements les plus fermes de la théorie classique du contrat exprimé par Hobbes : « On ne fait pas de convention avec les bêtes brutes. Parce que, ne comprenant pas notre langage, elles ne comprennent et n'acceptent aucun transfert de droit ; elles ne peuvent pas non plus transférer un droit à une autre partie – or il n'y a pas de convention sans acceptation mutuelle », *Léviathan*, Paris, Gallimard, 2000, p. 241.

[886] Cité dans C. et R. Larrère, « Le contrat domestique ».

actuelle et à la mise à mort des animaux de boucherie, N. Vialles[887] identifie très bien une série de prescriptions implicites destinées à maintenir un juste milieu entre proximité et distance – les espèces consommées n'étant ni trop exotiques, ni trop familières – ainsi qu'un ensemble d'opérations techniques de transformation qui, outre leur évidente fonction de préparation de la viande, permettent parallèlement de garantir la différence fondamentale entre le cadavre animal et la viande consommable – différence qui n'est pas simplement « dans les choses », mais sans doute plus profondément « dans les esprits ». Dans ces conditions, la mise à mort de l'animal ne s'accompagne pas seulement, et pas prioritairement, d'un enjeu moral concernant leur pure et simple privation d'existence, mais un enjeu anthropologique lié à la conservation de l'équilibre des relations générales entre humains et non-humains. Le moment de la mort de l'animal représente une mise à l'épreuve de ces relations d'ensemble, et doit être conçu dans l'horizon de la notion de sacrifice comme un dispositif institué de pilotage des continuités et des discontinuités[888]. De nombreux travaux esquissent une voie similaire en montrant que les frontières catégorielles traditionnelles – et notamment la distinction entre chose et personne – à travers lesquelles l'animal est censé être appréhendé ne forment pas un cadre extérieur abstrait déterminant des relations arrêtées, ou définitives, mais plutôt un outil catégoriel mouvant, travaillé de l'intérieur à l'occasion des rencontres interspécifiques. Sergio Della Bernardina montre par exemple, dans le contexte de l'Europe méditerranéenne, que « la chasse, sur le plan fantasmatique, est vraisemblablement un processus de transformation de la proie/personne en une proie/chose : le double statut de l'animal autorise à le tuer. Mais tout abattage requiert, au bout du compte, que la victime soit préalablement reléguée au rang d'objet »[889]. L'auteur décrit ainsi comment la mise à mort de la proie résulte de ce qu'il appelle une « dynamique inquisitoire », où le statut de personne dont elle pouvait jouir *a priori* lui est finalement repris avant la chasse. Le problème n'est donc pas de savoir si tel ou tel animal est ou n'est pas une personne, et donc ce qu'il est légitime de faire ou de ne pas faire en fonction de ce statut définitivement attribué, mais de comprendre l'espace des formes

[887] Voir notamment « La différence incarnée : remarques sur le traitement du corps animal en boucherie », *Techniques et culture*, n°13, 1990 ; et « Toute chair n'est pas viande », *Etudes rurales*, n°148, 1998.
[888] Dans un texte moins anecdotique qu'il n'y paraît, Lévi-Strauss s'est essayé à une lecture similaire de la crise de la « vache folle ». À ses yeux, outre une catastrophe sanitaire objective, cet événement représente un passage à la limite des contraintes symboliques qui accompagnent notre condition de consommateurs de nourriture carnée, puisque nous en sommes venus à faire des vaches des « cannibales », et donc à réduire la distance nécessaire entre consommateurs et consommés. Voir « La leçon de sagesse des vaches folles », *Études rurales*, n°158, 2001. L'interprétation que donne F. Keck des pandémies grippales dans *Un monde grippé*, *op. cit.*, va également dans ce sens.
[889] S. Della Bernardina, « Une personne pas tout à fait comme les autres. L'animal et son statut », *L'Homme*, n°120, 1991.

matérielles et symboliques de relation à l'animal ainsi que les modalités de leurs déplacements[890].

La contribution des animaux à la reproduction matérielle, et donc, insistons sur ce point, symbolique, de la société étant très large, et soumise à un ensemble de règles bien identifiables, il y a tout à gagner à la concevoir de ce point de vue. Le système de distribution des propriétés que désigne la notion d'ontologie, dans l'usage qu'en fait l'anthropologie de la nature, ne doit pas être compris comme un dispositif fermé, mais comme un système délimitant un espace de possibilités et de transformations, dont le jeu même constitue d'emblée une ressource pour une pensée normative. Il s'agit en effet avant tout, dans l'esprit de la critique immanente définie plus haut, de conserver et de développer ce registre qualitatif de relations sédimenté par l'histoire, qui il est vrai a été profondément affecté par le développement massif de techniques d'élevage, de mise à mort, d'expérimentation, rompant le caractère de réciprocité nécessaire dans les relations interspécifiques, et plus largement écologiques. La conservation de la biodiversité est un domaine bien différent de la question animale, mais qui engage des problèmes similaires : la conservation d'une variété naturelle – c'est-à-dire génétique, spécifique et écosystémique – la plus large possible peut n'être pas simplement défendue au nom de sa vertu propre, mais également – et à notre sens plus efficacement – parce qu'une plus grande diversité naturelle suppose la possibilité d'une plus large gamme de modes de relations socialement définis, alors que des réalités sociales se déployant dans des écosystèmes appauvris ont toute chances de voir s'appauvrir en parallèle leur propre richesse « culturelle »[891]. C'est par exemple ce que constatent sur le terrain les spécialistes et défenseurs des « semences paysannes », c'est-à-dire des variétés de plantes cultivées héritées des savoirs agro-botaniques traditionnels et non reconnues par les institutions officielles : la préservation de ces variétés et des techniques de culture qui les accompagnent trouve son sens dans la résistance à une uniformisation des pratiques agricoles, et par delà, économiques, et donc dans l'affirmation d'une profonde solidarité entre les modes d'accès à la nature, les formes du travail, et les formes de socialité[892].

De nombreux exemples pourraient être accumulés en ce sens. L'essentiel ici est qu'en matière de protection animale comme de protection environnementale, la co-

[890] Ces travaux rejoignent certains aspects de ce que montre B. Hell dans *Le sang noir*, *op. cit*.
[891] Précisons : il y a évidemment un sens à défendre la biodiversité pour elle-même, et notamment parce que les équilibres écologiques sont faits de telle sorte qu'ils ne tolèrent les extinctions d'espèces que jusqu'à un certain point, au delà duquel leur capacité de résilience disparaît (sur ce point, voir R. Larrère, « Y a-t-il une bonne et une mauvaise biodiversité ? », in *Écosophies, La philosophie à l'épreuve de l'écologie*, H.-S. Afeissa (dir.), Paris, Éd. MF, 2009). Ce point étant établi, l'affinité entre diversité naturelle et diversité culturelle se joue à un autre niveau, mais qui converge heureusement avec le premier.
[892] Sur ce point, voir E. Demeulenaere et Ch. Bonneuil, « Cultiver la biodiversité : Semences et identité paysanne », dans B. Hervieu, N. Mayer, P. Müller, F. Purseigle et J. Rémy, *Les mondes agricoles en politique. De la fin des paysans au retour de la question agricole*, Paris, Presses de Sciences Po, 2010.

dépendance des interactions sociales et des interactions écologiques se traduit par un ensemble de dispositifs pratiques et intellectuels institués, qui pour autant qu'ils se déploient sous des conditions contraignantes, fixées par des schèmes distributifs très larges, n'en possèdent pas moins une richesse et une variété intrinsèque. Or c'est cette variété qui constitue la norme immanente de ce que peut être un « bon usage » de la nature, c'est-à-dire une appropriation de l'environnement extérieur susceptible d'être fidèle au principe fondamental de réciprocité qui gouverne l'intégration des humains et des non-humains dans un espace de coexistence.

Un dernier point doit toutefois être clarifié, qui concerne cette notion de réciprocité. Dans *Par delà nature et culture*, la réflexion sur les « modes de relation » accorde à cette idée une importance toute particulière :

> Entendus comme dispositions donnant une forme et un contenu à la liaison pratique entre moi et un autrui quelconque, les schèmes de relation peuvent être classés selon que cet autrui est équivalent ou non à moi sur le plan ontologique et selon que les rapports que je noue avec lui sont réciproques ou non.[893]

De cette définition liminaire, l'auteur déduit un groupe de six relations élémentaires : échange, prédation, don, production, protection et transmission, dont les trois premières sont potentiellement réciproques, ou symétriques, et les trois suivantes fatalement univoques, ou non réversibles[894]. Dans sa portée générale, ce geste théorique consiste à mettre à distance l'accent porté par Lévi-Strauss et le structuralisme sur la notion d'échange, qui s'en tient au fond à une acception formelle des modes de relations, là où ceux-ci déclinent des différences qualitatives significatives[895]. Mais cette approche signifie-t-elle pour autant qu'une relation de réciprocité ne peut se nouer entre humains et non-humains que sur la base d'un système d'attribution accordant aux uns et aux autres une égalité ontologique de principe – ce qui rendrait douteuse la possibilité de notre accès à cette réciprocité ? La première chose à remarquer est que ces modes de relation contiennent des « faux amis » : la prédation amazonienne est ainsi, contrairement à ce que notre intuition nous inviterait à penser, un schème réversible, dans la mesure où les positions de chasseur et de proie sont toujours définies en fonction d'un point de vue constitutif ; et inversement, la relation de protection cache derrière son apparente générosité une dominance constitutive du protecteur sur le protégé. Autrement dit, la réciprocité n'est pas en elle-même une ressource morale positive,

[893] *PDNC*, p. 425.
[894] Pour une caractérisation typologique plus précise de ces modes de relation, voir le tableau p. 456.
[895] Sur ce point, voir *PDNC*, p. 426-428.

puisqu'elle peut prendre des formes qui n'ont rien à voir avec l'impératif de sauvegarde de la nature, et son absence n'est pas non plus un manque d'emblée préjudiciable à un bon usage de la nature. Sans que l'auteur ne s'engage lui-même explicitement dans cette direction, ces indications invitent à penser une réciprocité sans égalité – étant entendu qu'une absorption des schèmes non naturalistes n'est ni souhaitable ni possible à une échelle historique raisonnable – c'est-à-dire une forme de réciprocité entre termes ontologiquement non équivalents, ou encore une circulation des prestations écologiques prenant acte du poids historique que possède pour nous l'idée d'un droit des humains à disposer des non-humains, mais qui renoue à un niveau infra-ontologique avec l'exigence de symétrie qui caractérise la notion d'échange. Les notions clés autour desquelles se structure aujourd'hui la pensée écologique témoignent bien de cette asymétrie foncière : responsabilité, conservation, transmission, etc., témoignent par leur signification même que la détermination des pratiques légitimes repose d'une certaine manière sur des relations non réciproques[896]. Mais souligner ce point n'est pas en soi une raison suffisante pour s'en débarrasser comme on se débarrasserait d'outils inadaptés à la tâche qu'on voudrait leur faire remplir : plus juste serait de leur donner un infléchissement qui rende compte de la part prise par chacun, humains (et quels humains) et non-humains, savoir faire et processus naturels, dans la construction d'un monde commun, et de concevoir sur la base de ces services rendus par chacun à la production et à la reproduction du commun ce qui lui est dû. Dans ces conditions, une transformation du naturalisme vers des formes de réciprocité est concevable, et la non équivalence ontologique des termes qui le caractérise peut n'être plus l'obstacle, mais le point d'articulation, d'un mode de relations général où la valeur des choses est indexée sur leur contribution positive à la richesse morale et matérielle de l'ensemble.

c) Transformations externes.

Le fil conducteur des analyses qui précèdent, et qui nous a été fourni par la pensée anthropologique, est l'idée d'un potentiel transformatif intrinsèque aux formations sociales et aux grands repères ontologiques qui les dominent. C'est ce potentiel de transformation qui peut faire émerger un ensemble de déplacements intellectuels et pratiques, mais aussi factuels et normatifs, assimilables à une critique immanente, c'est-à-dire historiquement incarnée, de nos modes de relation à la nature. Mais s'il peut être abordé de l'intérieur,

[896] En un sens, il est même possible de concevoir la faillite de l'environnementalisme occidental comme un effet de la facture même de l'idée de nature et de ses nombreux corollaires. Voir Vassos Argyrou, *The logic of environmentalism, Anthropology, ecology and postcoloniality*, New York, Berghahn, 2005.

comme un mouvement puisant ses ressources dans le jeu de repères cosmologiques sédimentés au cours d'une trajectoire historique donnée, il apparaît également du point de vue des relations qui se nouent être divers contextes sociaux, qui tout en ne s'accordant pas nécessairement sur les principes fondamentaux pilotant l'accès collectif à la nature, sont conduits par l'histoire à trouver un compromis – ou le cas échéant à mettre à l'épreuve les modèles ainsi confrontés. Si dans les pages qui suivent nous conservons le point de vue du naturalisme et des diverses mises en œuvres qu'il a pu connaître en matière environnementale, c'est à présent ses rencontres avec d'autres formes d'appropriation de la nature qui constituent l'occasion de ses transformations potentielles.

Diversité culturelle et diversité naturelle : d'autres écologies

Appuyer une réflexion d'ordre philosophique sur ces bases suppose toutefois un certain nombre de précisions et de clarifications préalables. La première d'entre elles consiste à réinterpréter la conception pluraliste des modes d'appropriation de la nature en un sens dynamique, ou normatif. Cela signifie que, s'il existe plusieurs façons d'actualiser la richesse intrinsèque des milieux naturels à travers des processus intellectuels et pratiques historiquement construits, ces derniers doivent eux-mêmes être considérés comme une richesse, c'est-à-dire comme des ressources culturelles dignes d'être défendues et développées. Autrement dit, la description anthropologique des divers modes d'accès à la nature se décline sous une forme normative, mais qui est là encore à entendre en un sens immanent, puisque mettre en avant leur constitution sociologique et cosmologique implique d'emblée d'associer la pensée critique aux processus mêmes par lesquels les communautés humaines se déploient dans l'histoire : la critique environnementale n'admet donc pas seulement une version que l'on peut dire « domestique », ou autocritique, mais passe également par une réflexion sur la variété des mouvements sociaux où s'exprime la revendication d'un droit à disposer de la nature selon des modalités consenties, et jugées vertueuses.

La traduction politique de cette réinterprétation de l'anthropologie peut être dans un premier temps simplement esquissée. Toute société humaine entretient avec la nature des liens à partir desquels elle doit pouvoir endurer le changement, c'est-à-dire réagir à des évolutions et des crises. Ces liens forment ainsi à la fois les conditions mêmes d'appréhension de ces évolutions et de ces crises et la ressource à partir de laquelle une éventuelle réponse y est apportée, c'est-à-dire qu'ils constituent la norme immanente de ce qui possède de la valeur ainsi que des moyens de la préserver. Dans le prolongement de ce

que Viveiros de Castro appelait une « autodétermination ontologique »[897] des sociétés, c'est donc une autodétermination politique des formes de relation au monde naturel qu'il faut envisager. Il faut immédiatement préciser que le naturalisme, au sens que l'anthropologie de la nature donne à ce terme, ne constitue pas une exception à ce principe, et cela en dépit du fait que l'on peut le considérer à juste titre comme un dispositif très faillible à cet égard. Et pourtant, on aurait tort de conclure de ces premiers éléments que les contextes sociaux forment autant d'écologies autosuffisantes et vouées à le rester : d'une part parce que divers systèmes de représentation et d'usage de la nature peuvent entretenir des similitudes objectives, et cela sans que des liens historiques n'existent, d'autre part, parce que le fait même des rencontres et du métissage historique tend à obscurcir ces frontières idéales, et enfin parce que l'idée d'une convergence progressive des modes d'administration de la nature n'est pas nécessairement à écarter en elle-même. S'il existe plusieurs écologies, les transformations qu'elles se font mutuellement subir affectent donc la cohésion d'un système total donné tout en révélant des capacités d'altération et des ressemblances structurales qui elles non plus ne sont pas totalement contingentes. Pour dire les choses de manière plus immédiate, l'enjeu que représente l'articulation de la diversité culturelle et de la diversité culturelle ne peut être approché à travers l'idée d'une juxtaposition des trajectoires historiques : la dynamique historique du capitalisme et de l'impérialisme occidental est de part en part un phénomène environnemental[898], qui a plongé des écologies jusque là isolées dans un mouvement global où elles doivent encore aujourd'hui trouver leur place. C'est ce dynamisme historique, et son prolongement sous la forme des question de justice environnementale, qui constitue la toile de fond à partir de laquelle interroger les transformations externes du naturalisme.

Dans un texte qui a progressivement acquis une dimension paradigmatique à cet égard, l'historien et philosophe indien Ramachandra Guha a présenté certains des aspects essentiels de ces enjeux[899]. Il y prend pour cible l'éthique environnementale dominante en contexte euro-américain, et par delà sa formulation philosophique, la consistance historique des exigences environnementales occidentales qu'elle révèle. Le point central consiste en effet à identifier dans ces positions théoriques une forme d'ethnocentrisme larvé, qui

---

[897] E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, *op. cit.*, p. 7.

[898] Sur ce point, les travaux de F. Braudel restent une référence majeure, et notamment *Civilisation matérielle, économie et capitalisme*, 3 vol., Paris, Armand Colin, 1979. Voir aussi, plus récemment, D. Harvey, *Justice, nature, and the geography of difference*, Cambridge, Blackwell, 1996, et A. Hornborg, J. McNeill et J. Martinez-Alier (éd.), *Rethinking environmental history, World-system history and global environmental change*, Lanham, Altamira Press, 2007.

[899] Ramachandra Guha, « Radical american environmentalism and wilderness preservation : A Third world critique », *Environmental ethics*, n°11, 1989, repris dans C. Hanks (dir.), *Technology and values, Essential readings*, Chichester, UK, Wiley-Blackwell, 2010.

s'exprime sous diverses formes, et notamment : en mettant en place une opposition entre anthropocentrisme et biocentrisme qui n'a pas l'ampleur universelle escomptée et qui passe sous silence les enjeux économiques liés à l'environnement en rabattant le débat sur des enjeux d'éthique formelle ; en défendant une conception abstraite de la *wilderness* qui se traduit le plus souvent par des réglementations environnementales ignorantes des contextes locaux où elles s'inscrivent, et qui en outre accordent un pouvoir démesuré aux institutions scientifiques censées établir les intérêts propres à la nature ; en mettant en valeur une image fantasmée des pensées orientales censées incarner une sagesse écologique qui n'est que le reflet inversé d'un primitivisme colonial ; et enfin en faisant la promotion d'une forme de jouissance de la nature qui n'est elle-même qu'un prolongement paradoxal du consumérisme occidental[900]. À ces points principaux s'en ajoute un autre, qui a été en réalité le point d'ancrage originaire des réflexions menées par R. Guha sur ces questions : il existe des revendications environnementales locales, ou indigènes, généralement non alignées sur les impératifs de conservation que notre propre tradition a développé, et ces revendications ont là encore toutes les peines à se voir reconnaître par les institutions chargées de mettre en œuvre les politiques écologiques, notamment parce qu'elle se présentaient en même temps comme des mouvements sociaux anticoloniaux et comme des mouvements environnementaux[901]. L'esprit d'ensemble de la critique est dévastateur : non seulement la morale verte des élites occidentales n'est pas à même de défendre efficacement l'environnement, mais pire, elle représente le prolongement idéologique parfait d'une longue histoire coloniale initiée par l'accumulation primitive du capital, c'est-à-dire l'extorsion des ressources naturelles extra-occidentales, et redoublée par l'écrasement des ressources intellectuelles de ces mêmes régions du monde. Naturellement, cette attaque prête le flanc à l'objection qui consisterait à dire que R. Guha est aussi caricatural avec la pensée occidentale que cette dernière l'a été avec la pensée orientale, et avec l'idée de nature elle-même. Mais si cette nuance a quelque fondement, comme notre lecture d'A. Leopold a pu le suggérer, elle n'enlève rien au fait qu'un point décisif est soulevé : la philosophie, comme la science ou toute autre forme de discours prétendant parler de et pour la nature et ses intérêts, est dans l'erreur dès qu'elle se conçoit comme un instrument de médiation universel, et dès qu'elle met ses porte voix en situation d'énoncer ce qu'il en est des choses[902].

---

[900] Nous reprenons ici les enjeux tels que les présente l'auteur dans l'article cité.

[901] Ramachandra Guha, *Unquiet woods, Ecological change and peasant resistance in the Himalaya*, Berkeley, University of California Press, 1989.

[902] L'auteur a par la suite pu développer une lecture globale des mouvements environnementalistes nourrie par cette approche. Voir Ramachandra Guha, *Environmentalism : A global history*, New York, Longman, 2000.

L’affinité fondamentale entre ces revendications théoriques liées au destin des sociétés dites du « tiers monde » et l’anthropologie de la nature tient à l’approche symétrique qu’elles adoptent toutes deux. L’écologie des sociétés initialement étrangères au développement de la modernité, et qui s’y sont trouvées impliquées au cours de l’histoire coloniale, se déploie à leurs yeux comme un ensemble de facteurs biologiques, de savoirs et de savoir faire, mais également de représentations et de valorisations solidaires les unes des autres, et qui constituent à chaque fois un centre, c'est-à-dire une totalité non réductible à la façon dont elle apparaît au regard occidental dominant. Entre des réglementations environnementales néo-coloniales et un néo-chamanisme (ou un néo-taoisme, un néo-bouddhisme, etc.) naïf qui correspondent tous deux à des formes opposées mais complémentaires d’unilatéralité, il y a en effet un espace pour une pensée écologique qui adopte pour point de référence la valeur des modes d’accès collectif à la nature et leurs capacités de transformation – une pensée qu’un point de vue symétrique permet de développer. Or cette perspective passe par une attention toute particulière accordée aux conditions dans lesquelles les exigences environnementales non seulement apparaissent, mais également circulent, ce que les pensées écologiques traditionnelles négligent là encore bien souvent. En effet, comme le suggère R. Guha, la vocation globale des mesures de protection et de préservation se traduit immédiatement par des conflits entre les populations subissant leurs conséquences locales, c'est-à-dire celles qui ont antérieurement développé un ensemble de modes d’appropriation du milieu qui seront amenés à être modifiés, et celles qui sont à l’origine de leur formulation. Ces malentendus socio-environnementaux se multiplient actuellement dans le monde, plus particulièrement dans les pays dits du Sud dont la richesse naturelle et culturelle se trouve menacée conjointement, et ces conflits prennent des formes variées. Qu’il s’agisse de l’accès aux ressources naturelles et des modalités techniques et pratiques de cet accès, de la gestion des aires naturelles protégées, de la marchandisation du réservoir génétique et des savoirs locaux qui lui sont dédiés, c'est-à-dire de la propriété intellectuelle sur les biens matériels et immatériels, ou encore, à une échelle supérieure, du marché international du carbone qui s’est récemment ouvert, sans parler de l’exploitation des ressources énergétiques fossiles, la gamme des controverses de ce type est très vaste. Et elle constitue un domaine d’exploration privilégié pour saisir la portée critique des phénomènes de contact interculturel, c'est-à-dire la façon dont le naturalisme occidental peut trouver dans sa rencontre avec d’autres écologies symboliques et politiques l’occasion de transformations d’un autre type que celui déjà envisagé. Notre hypothèse est que, pour naviguer dans cet espace empirique et problématique, l’appareil théorique développé par l’anthropologie de la nature intervient comme une ressource décisive : il

permet en effet d'articuler les institutions, pratiques et représentations investies dans ces controverses de manière synthétique et dans un cadre comparatif maîtrisé, c'est-à-dire de donner à ce que l'histoire environnementale documente et à ce que la philosophie environnementale éprouve une épaisseur sociologique tout à fait prometteuse.

L'interprétation des paysages et le gouvernement écologique

Un premier exemple de ce type de phénomènes peut être tiré de l'ouvrage *Misreading the African landscape*, des anthropologues britanniques James Fairhead et Melissa Leach. L'ouvrage se présente comme la résolution d'une énigme environnementale et historique que l'on peut résumer ainsi. Depuis l'installation de l'autorité coloniale française en Guinée en 1893, le paysage naturel de la province de Kissidougou, à laquelle se sont intéressés les auteurs, a fait l'objet d'une « lecture » manifestement erronée, et qui a conduit à un mode d'administration du territoire en rupture avec les modes de représentation et d'usage traditionnels locaux. Ce paysage se présente en effet comme une association entre des aires de savane et des ilots forestiers localisés, au sein desquels se trouvent le plus souvent les villages. Du point de vue colonial, et donc de l'écologie pratiquée par les experts scientifiques français, ces ilots sont les résidus d'une couverture forestière autrefois continue, et que l'occupation humaine aurait progressivement réduit à une partie plus restreinte. Les auteurs, photographies aériennes à l'appui, montrent que bien au contraire, les dernières décennies témoignent d'une progressive reconquête des espaces forestiers sur la savane. À partir de cette contradiction et des questions qu'elle soulève, ils développent une enquête systématique sur l'écologie culturelle locale dans une perspective historique, et mettent au jour l'ensemble des relations techniques, sociales, religieuses, et politiques qui structurent l'accès collectif à l'environnement naturel à Kissidougou, ainsi que les effets induits au cours du XX^{e} siècle par l'interprétation coloniale des paysages, plus tard relayée par l'Etat guinéen devenu indépendant[903].

Leur contre-lecture du paysage africain s'appuie sur une approche transversale de l'écologie locale. Ils montrent en effet que l'affinité historique entre les hommes et leur milieu se traduit par des formes de gestion des ressources riches et complexes, qui tirent profit des potentialités contrastives des zones de savane et des zones de forêt. Le système social et symbolique lui aussi exploite à sa manière ces propriétés morphologiques du paysage, puisque les ilots forestiers sont associés aux figures ancestrales qui en ont été les premiers occupants, et ces espaces sont plus largement considérés comme des lieux d'accueil pour

[903] Pour la description de cette énigme initiale, voir J. Fairhead et M. Leach, *Misreading the African landscape*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, Introduction.

un ensemble d'entités spirituelles tutélaires. Cette complémentarité des espaces s'exprime par exemple à travers l'analogie entre société humaine et société de termites, que le système mythologique local établit : la place singulière qu'occupent ces insectes dans les représentations s'explique par le parallélisme entre ces deux organisations « sociales » qui chacune à leur manière se déploient selon le modèle de *patterns* discontinus[904]. L'analyse prend donc une tournure résolument moniste, en mettant en évidence la solidarité historiquement constituée entre les communautés humaines et leur environnement, et en montrant que cette affinité doit être conçue comme un fait social total, ou transversal : l'équilibre dynamique durable entre les activités de gestion et de distribution des ressources, les formes d'appropriation symbolique du territoire et la construction de l'identité locale, d'un côté, et de l'autre les formations végétales et animales environnantes, rendent inutile l'hypothèse d'un « état de référence » de l'écosystème défini en l'absence de toute occupation humaine, et surtout celle qui ferait de la forêt une formation naturelle originaire. Pour les auteurs, les savoirs ethnobotaniques et ethnozoologiques locaux ainsi que les modes de gestion de l'environnement participent d'un tissu de relations écologiques indifférent au partage entre humains et non-humains, et toute tentative consistant à reconstituer une dynamique écologique indépendante de ces formes d'anthropisation représente une erreur factuelle, mais également politique.

Et c'est là le second aspect de l'ouvrage, celui qui lui confère sa grande originalité. Les auteurs analysent en effet l'interprétation coloniale des paysages comme l'assise scientifique d'une politique de reconversion des activités économiques, notamment en direction des marchés d'exportation, comme celui du bois. Conformément à ce que des travaux d'historiens ont pu montrer à propos d'autres régions d'Afrique, l'autorité coloniale se manifeste ainsi comme un pouvoir écologique, ou pour reprendre les termes de Diana Davis, comme un « éco-gouvernement »[905] : l'appropriation et le contrôle des ressources passe par un ensemble de procédures scientifiques, économiques et juridiques, dont la « lecture » du paysage est en quelque sorte le point d'ancrage central. À cet égard, l'idée d'un caractère nécessairement originaire de la forêt comme type d'occupation de la terre a contribué à rendre possible cette lecture, mais peut-être plus encore c'est la possibilité de détacher l'enquête sur les milieux naturels des modes d'occupation humaine qui ont historiquement

[904] Sur ces aspects, voir *ibid*., Chapitre 2, « Settling a landscape : forest islands in regional social and political history ».

[905] Voir D. Davis, *Restoring the granary of Rome : environmental history and French colonial expansion in North Africa*, Athens, Ohio University Press, 2007. L'auteur y montre que l'occupation de l'Algérie s'est largement appuyée sur des arguments de type environnemental, et en particulier sur l'image d'une grandeur agricole passée de ces régions d'Afrique sous l'empire romain qui aurait ensuite été perdue. Les agronomes ont ainsi joué un rôle majeur dans les formes concrètes d'appropriation des ressources et de transformation des conditions de travail, mais aussi dans leur justification idéologique.

contribué à leur donner leur forme présente qui a joué un rôle clé[906]. Ainsi, il ne s'agit pas seulement pour les auteurs d'affirmer la mise sous tutelle des écologies locales comme un fait historique (ce qu'aucune interprétation de la dynamique coloniale ne peut ignorer), mais plus précisément de dégager les conditions intellectuelles du malentendu à l'origine de ces pratiques. L'inversion symétrique entre les visions locales et coloniales de l'environnement naturel, où la forêt incarne tour à tour l'image de la socialité et celle de la nature vierge, ne prend la dimension d'un conflit historique que dans la mesure où, en arrière-plan, sont mobilisées des cosmologies irréconciliables. Comme le résument très bien Fairhead et Leach :

> L'économie politique de la "vérité" au sujet des changements environnementaux est étroitement liée à une économie politique tout à fait matérielle, qui a la charge de déterminer qui peut gérer l'environnement de qui, et pour les "intérêts" de qui.[907]

Cette question de la « vérité » en matière d'environnement témoigne du fait que les moyens employés par telle ou telle société pour faire parler la nature, c'est-à-dire pour l'élever au rang de fait social, les qualifient de manière fondamentale en elles-mêmes, et dans leur capacité à en rencontrer d'autres. On n'oppose donc pas ici une société articulant harmonieusement humains et non-humains à une autre, qui serait intrinsèquement coupable de négliger ces relations, mais deux versions différentes de la nécessité commune consistant à prendre en charge socialement l'extériorité naturelle, et qui dans leurs relations historiques se désignent l'une l'autre dans leurs propriétés distinctives[908].

Dans un premier temps, ces analyses montrent que l'écologie politique occidentale s'accommode bien d'un schème dualiste dominant : loin de marquer l'indépendance définitive du naturel et du social, leur dissociation intellectuelle, dont l'écologie scientifique est une expression paradoxale, détermine des formes de gouvernement tournées vers le monde naturel capables de distribuer les choses selon un ordre tout à fait identifiable. Si la politique coloniale est une politique de la nature, elle ne l'est ainsi que dans la mesure où son attention est orientée par des schèmes sélectifs, dont la mise en œuvre historique prend une dimension politiquement tragique en venant se heurter à d'autres réalités sociales et environnementales préexistantes et par là même privées de leur voix. Le propos de Fairhead

---

[906] Les auteurs suggèrent d'ailleurs eux aussi que les mesures actuelles de protection environnementale prolongement cet enchâssement des savoirs écologiques et des intérêts politiques en mettant en avant la valeur intrinsèque des aires forestières censées avoir été « dégradées ». Sur les enjeux liés à l'installation de réserves naturelles, voir V. Hirtzel et A. Selmi (dir.), *Gouverner la nature*, Cahiers d'Anthropologie Sociale, Paris, L'Herne, 2007.

[907] *Ibid*., p. 293 : « The political economy of "truth" concerning environmental change is intimately linked with a very material political economy concerning who manages whose environment and in whose "interests". »

[908] Sur ce point, voir *ibid*., p. 105 et 284.

et Leach illustre ainsi une partie de ce que l'on entend sous l'idée de critique immanente. Le point central de leur démarche consiste à dégager la relation de continuité entre les moyens sociaux et symboliques par lesquels une communauté humaine donne voix à la nature qui l'entoure, et les modalités pratiques selon lesquelles elle la fait intervenir dans ses activités comme une de leurs dimensions constituantes[909]. À travers le processus de colonisation, une seconde société fait apparaître un autre système de perception et de traitement de l'environnement, dominé par des schèmes qui tout en étant différents n'en ont pas moins une logique, une logique qui comme telle épouse les contours du système préexistant pour s'y substituer – et c'est pour cette raison qu'ils peuvent parler d'une confrontation des « vérités », c'est-à-dire de systèmes commensurables. Si pour une société donnée, disposer des ressources naturelles suppose de disposer en même temps des moyens sociaux pour construire l'accès collectif au milieu, la rencontre avec une réalité culturelle différente a donc cela d'essentiel qu'elle déploie ses effets sur la totalité de cet axe transversal. Dans ce processus, chaque entité sociale apparaît face à l'autre comme une ressource critique historiquement incarnée, ou du moins apparaît-elle ainsi une fois menée l'analyse anthropologique : la restitution des conditions traditionnelles d'appropriation du milieu à Kissidougou que l'on doit à Fairhead et Leach parle d'elle-même comme une mise à l'épreuve des savoirs et des pratiques de gestion environnementale issus de la colonisation et souvent repris par les Etats indépendants. La fragilité, et donc le manque de légitimité, au sens où l'on parlé plus haut de légitimité des usages, de ces derniers tient simplement au fait qu'ils ne parviennent pas à satisfaire l'exigence d'un ajustement durable des humains et des non-humains en un lieu donné. Nul besoin de recourir à des critères de jugement extrinsèques, puisque les sociétés ont en elles-mêmes ce pouvoir normatif.

La ruse de la « culture »

Il est possible de développer encore ces enjeux, non seulement en envisageant d'autres situations à valeur exemplaire – celles-ci sont dans lemonde contemporain proprement innombrables – mais également en clarifiant certains aspects jusque là restés dans l'ombre. À cet égard, l'ouvrage de l'ethnologue brésilienne M. Carneiro da Cunha *Savoir traditionnel, droits intellectuels et dialectique de la culture*[910], offre des indications

[909] Pour une analyse analogue, quoique moins directement ancrée dans l'histoire, et au sujet d'une aire géographique très différente, voir N. Ellison, « Un écologie symbolique totonaque. Le municipe de Huehuetla (Puebla, Mexique) », *Journal de la société des américanistes*, vol. 90, n°2, 2004.

[910] Manuela Carneiro da Cunha, *Savoir traditionnel, droits intellectuels et dialectique de la culture*, Paris, Éditions de l'éclat, 2010. Rappelons que le titre anglais est : *"Culture" and culture. Traditional knowledge and intellectual rights*, puisque l'usage des guillemets possède ici une importance décisive.

précieuses en dépit de sa brièveté, et cela à deux égards. D'abord parce qu'elle permet de mieux comprendre comment les sociétés indigènes parviennent à se transformer elles-mêmes activement au contact des Etats centraux, et plus largement des diverses institutions porteuses d'une conception moderniste du monde et de la nature, et ensuite parce qu'elle décrit plus en détail les modalités particulières des transformations externes dans le cas particulier qui est celui des sociétés amazoniennes – sociétés qui ont déjà été pour nous un « terrain » d'exploration privilégié.

La réflexion de M. Carneiro de Cunha s'inscrit dans le cadre des interrogations récemment soulevées à l'occasion des conflits entre les groupes ethniques amazoniens et les diverses organisations impliquées dans l'appropriation ou la défense des savoirs traditionnels locaux. En effet, un certain nombre de substances végétales et animales appartenant de longue date aux savoirs ethnobiologiques ainsi qu'aux pratiques rituelles et magiques d'Amazonie, et récemment étudiées sous l'angle de la biochimie moderne, sont susceptibles de présenter un intérêt pharmacologique et marchand à plus ou moins long terme[911]. Aussi la détermination des conditions de leur appropriation et de leur usage légitime fait-elle problème, puisqu'elle suppose de départager les droits respectifs des usagers traditionnels de ces substances et des compagnies à l'origine de leur explicitation scientifique. Le cœur du problème, comme l'exprime l'auteur, est donc de comprendre le statut, la production et la circulation des savoirs en contexte interethnique, et donc non seulement de qualifier de manière stable la légitimité des uns et des autres à en disposer, mais peut-être de manière plus cruciale, de saisir comment la voix des uns et des autres se construit en fonction de cette situation d'instabilité foncière[912].

L'auteur revient rapidement sur la série de dispositions institutionnelles prises à l'échelle internationale pour garantir la reconnaissance des savoirs indigènes : le rapport Brundtland de 1987, puis la Convention sur la Diversité Biologique de 1992, en dépit de certaines avancées, manifestent avant tout la complexité du problème abordé, puisque les catégories juridiques traditionnelles se sont avérées tout à fait incapables de prendre en charge ces incertitudes constitutives. Les droits à attribuer concernent-ils les substances naturelles elles-mêmes (l'espèce ? Son patrimoine génétique ?) ou les pratiques qui les accompagnent ? Ces droits doivent-ils être attribués à des États, à des communautés ethniques, ou à des regroupements interethniques ? Toutes ces questions restées sans réponse ont donné lieu à une série de déclarations tout aussi officielles émanant

[911] C'est notamment le cas de l'*ayahuasca*, une décoction hallucinogène produite par le mélange de deux plantes, et du *kampô*, un dérivé de sécrétions cutanées d'une espèce de grenouille. C'est à cette seocnde substance que s'intéresse l'ouvrage en ici question.
[912] *Ibid*., p. 10-14.

d'organisations autochtones, malheureusement elles aussi clivées entre des idéaux divergents. Là encore, cette instabilité a pu de temps à autres laisser place à certains acquis objectifs – comme l'annulation par le COICA d'un brevet américain sur la liane nécessaire à la préparation de l'*ayahuasca*[913] – mais il n'en reste pas moins que l'antagonisme entre indigènes et *outsiders* demeure la règle générale[914]. Dans ce faisceau de controverses, la qualification des choses susceptibles de faire l'objet de propriété ou d'usage exclusif, l'identification des acteurs sujets de cette propriété ou de cet usage légitime, ainsi naturellement que la relation entre ces deux éléments, est cruciale. Autrement dit, il s'agit d'une expression historique tout à fait exemplaire de ce que l'anthropologie contemporaine analyse : puisque les formations sociales se définissent prioritairement par le type de liens qu'elles nouent avec leur milieu naturel, l'intervention d'intérêts et d'impératifs extérieurs au sujet non seulement des « choses » de la nature, mais aussi fatalement de ces liens eux-mêmes, met à l'épreuve la capacité de ces sociétés à maintenir les choix intellectuels et techniques qui leurs sont propres, tout en se confrontant à d'autres régimes culturels. Or M. Carneiro da Cunha rend compte de ce processus à partir d'une hypothèse générale qui veut que « les situations interethniques ne manquent pas de structure. Au contraire, elles s'auto-organisent de manière cognitive et fonctionnelle »[915] : autrement dit, conformément à l'une des hypothèses que l'on partage et développe ici, les transformations des systèmes culturels en situation de contact ne sont pas livrées au hasard, mais connaissent des modalités identifiables sur un plan formel – elle obéissent en queqlue sorte à des règles, directement dérivées des règles sociales elles-mêmes.

Et c'est pour expliciter cette hypothèse qu'elle opère une distinction entre culture et « culture », c'est-à-dire entre d'un côté la « toile invisible » des représentations et des usages qui caractérise un mode d'existence collectif en soi, et de l'autre « le métadiscours réflexif » sur cette dernière, qui devient en l'occurrence « une ressource et une arme pour affirmer une identité, une dignité, un pouvoir vis-à-vis des États ou de la communauté internationale »[916]. Construite à partir de la théorie russellienne des types logiques, et donc dans son sillage comme un outil de détection et d'élimination des faux problèmes, cette distinction est toutefois avant tout destinée à rendre compte de processus sociaux

---

[913] *Ibid*., p. 36. Le sigle COICA désigne en espagnol le *Coordinating Body Of Indigenous Organizations of the Amazon Basin*, créé en 1984 à Lima, au Pérou, et qui est une des principales organisations représentatives des droits indigènes dans le bassin amazonien.

[914] Voir *ibid*., p. 41 : « L'engagement de peuples indigènes au sein d'une milice pour lutter contre la biopiraterie étrangère a eu d'autres conséquences imprévues. Les savoirs traditionnels sont quasiment devenus des secrets d'État stratégiques, engendrant une méfiance extrême vis-à-vis de tous les chercheurs, qu'ils soient brésiliens ou non. »

[915] *Ibid*., p. 76.

[916] *Ibid*., p. 101.

empiriques. Ces phénomènes, pour les caractériser de façon synthétique, correspondent à l'ensemble des stratégies collectives par lesquelles les communautés indigènes acceptent de jouer le « jeu » intellectuel et cosmologique des *outsiders* pour garantir des conditions d'existence qui sont par ailleurs étrangères à ce jeu. Par exemple, les communautés indigènes se sont parfois regroupées en institutions représentatives capables de dialoguer efficacement avec les acteurs extérieurs en présence. Même si, comme l'écrit l'auteur, « la représentation et l'autorité n'ont (ou n'avaient) pas d'équivalents parmi ces peuples »[917], une « vision pragmatique émerge à partir de différences ontologiques apparemment irréconciliables »[918], qui conduit a adopter de manière distanciée, voire ironique, ces procédures typiques du régime politique de la modernité. Ces innovations culturelles qu'incarnent par exemple les *pajés*, c'est-à-dire les assemblées représentatives, mis en place chez les Krahó échappent à tout jugement d'authenticité ou d'inauthenticité, puisque tout en apparaissant comme des concessions faites au mode de gouvernement représentatif, elles ont pour finalité, selon M. Carneiro da Cunha, de garantir les pratiques traditionnelles. L'anthropologue donne un second exemple de cette logique : pour faire barrage à la science dans sa prétention à déterminer de manière univoque ce qu'il est des substances hallucinogènes du répertoire traditionnel amazonien, les Katukina « ont choisi de se tourner vers la culture »[919] ; ainsi organisent-ils des sessions de *kampô* dans des « maisons de la culture », et donc sous l'égide d'une catégorie à leurs yeux exotique, mais qui fonctionne du point de vue moderniste comme une neutralisation de l'autorité scientifique. Ces pratiques rituelles ne peuvent ainsi plus être conçues comme des usages spécifiquement pharmacologiques de substances considérées du point de vue de leur efficacité « naturelle », et comme telles éventuellement protégées par des droits de propriété, mais doivent être vues comme des activités sociales par principe hors de tout circuit commercial.

Le jeu conceptuel du naturel et du social, dont on se souvient qu'il est tout à fait étranger aux cosmologies amazoniennes, intervient ainsi comme un répertoire intellectuel néanmoins disponible pour faire valoir des usages légitimes contre ceux-là mêmes qui en sont à l'origine et qui leur ont apparemment « imposé ». Il est même possible d'aller plus loin, et de considérer dans le sillage de Viveiros de Castro que c'est l'absence du concept classificatoire de « culture » en Amazonie qui rend possible son utilisation réflexive. On comprend alors la distinction entre culture et « culture » : si à un premier niveau, on a affaire à un régime de savoir et d'action totalement qui en Amazonie est indifférent à ce partage

[917] *Ibid*., p. 46.
[918] *Ibid*., p. 48.
[919] *Ibid*., p. 73.

catégoriel, l'usage à un second niveau de la notion de « culture », et de son corrélat, celle de « nature », intervient comme un régime de savoirs réflexifs et contextualisés, jouant le rôle de reformulation protectrice de modes d'existence traditionnels. Pour M. Carneiro da Cunha, il importe de conserver cette distinction à l'esprit, non pas pour se donner une image optimiste de la situation des communautés amazoniennes, qui sauraient toujours habilement duper les institutions étrangères et en tirer profit, mais pour comprendre qu'elles ne sont jamais en situation de totale passivité dans les contextes interculturels : de la même manière, comme on l'a vu plus haut, que le colonialisme a fonctionné selon des moyens institutionnels définis, et à partir de ressources sociales propres aux colonisateurs, les réponses à ces processus sont elles aussi liées au style cosmologique propre des sociétés impliquées. « Être colonisé » n'est donc pas un pur et simple passif, mais dépend des caractères propres aux deux acteurs historiques confrontés à travers ce processus[920].

Un dernier exemple permettra de revenir à la dimension proprement environnementale de ces enjeux, qui chez M. Carneiro da Cunha reste implicite. Le COICA est en effet à l'origine d'une déclaration au sujet des relations entre communautés indigènes et organisations de conservation qui constitue un remarquable exemple d'usage réflexif des notions de « nature » et de « culture » :

> We, the Indigenous Peoples, have been an integral part of the Amazon Biosphere for millennia. We have used and cared for the resources of that biosphere with a great deal of respect, because it is our home, and because we know that our survival and that of our future generations depends on it. Our accumulated knowledge about the ecology of our home, our models for living with the peculiarities of the Amazon Biosphere, our reverence and respect for the tropical forest and its other inhabitants, both plant and animal, are the keys to guaranteeing the future of the Amazon Basin, not only for our peoples, but also for all humanity.[921]

Ce texte présente les communautés indigènes comme des « parties intégrantes de la biosphère amazonienne », mais aussi comme des groupes dont les « modes de vie » sont « respectueux » de ces milieux naturels. Autrement dit, on y retrouve une bonne partie des caractères typiques de la cosmologie moderne, qui dans un premier temps dissocie un monde naturel (la biosphère) et un monde culturel (les modes de vie) pour en rechercher ensuite l'articulation (le respect). Mais l'essentiel est ici moins le contenu conceptuel du discours en lui-même que la situation d'énonciation qui le caractérise : produit par une

[920] Cette idée rejoint, sur un plan politique, la parabole mentionnée par Lévi-Strauss dans *Tristes Tropiques*, et que l'on a déjà commentée.

[921] Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA), « Two Agendas for Amazonian Development », *Cultural Survival Quarterly*, Vol. 13, No. 4, 1989, p. 75–78. On doit cette référence à Mac Chapin, « A challenge to conservationists », *Worldwatch Magazine*, Nov/Dec 2004. Nous laissons volontairement ce texte en anglais, puisqu'il s'agit déjà d'une traduction de l'espagnol.

communauté représentative indigène à destination d'institutions de conservation dont il adopte le langage, il peut ainsi faire valoir l'intérêt de tous à protéger les sociétés amazoniennes avec les milieux dans lesquelles elles s'inscrivent. Dans l'esprit des analyses de M. Carneiro da Cunha, on comprend alors que les savoirs ethnoécologiques locaux, d'ordinaire associés à une vision du monde et de l'homme plus large, et qui dans sa consistance propre est étrangère à ce jeu conceptuel, sont ici autonomisés sous la forme d'une « culture ». Plus exactement, ce qui du point de vue de l'énonciation indigène est « culture », c'est-à-dire un produit réflexif qui désigne un ensemble de savoirs et de pratiques à partir d'un langage extérieur, est du point de vue des organisations environnementales tout simplement culture, cette fois sans guillemets : pour ces derniers, c'est tout simplement le mode de vie des indigènes qui est bon pour la forêt, et qui représente ainsi un bien commun. On se trouve donc comme dans le théâtre classique dans une situation de double énonciation : un même énoncé prend une signification différente selon le point de vue de celui qui l'entend et le type d'information dont il dispose pour le décoder.

On pourra d'abord remarquer que, dans cette situation, seul l'ethnologue amazoniste est capable de reconstituer les niveaux de signification enchâssés, puisque lui seul dispose de cette compétence scientifique et pratique qui lui permet d'adopter l'un et l'autre des points de vue, mais aussi de comprendre comment ces points de vue s'articulent – ce qui confirme notre idée selon laquelle l'anthropologie est en elle-même et pour cette raison précise une science critique. Dans un second temps, tout en conservant les acquis principaux de la théorie des ontologies élaborée dans *Par delà nature et culture*, il faut admettre que, dans certaines situations de contact interculturel, deux niveaux d'inférences sont susceptibles de coexister, où le second n'est pas seulement « à côté » du premier, mais plus exactement le prend pour objet. Les régimes de savoir sont donc des systèmes de pilotage de l'attention, de la perception et de l'action activés dans les contextes les plus ordinaires qui soient, mais dans la mesure où ils possèdent une consistance interne suffisante, ils sont susceptibles d'être objectivés, ou partiellement objectivés, sous la forme de reformulations réflexives et critiques. En matière environnementale, ces traductions revêtent une importance cruciale, puisque c'est en bonne partie sur ce genre d'opérations que repose la possibilité d'un dialogue interculturel fécond, et cela même s'il repose encore sur une forme de malentendu, ou plus précisément de double langage. Mises en situation de répondre de la valeur de leur « mode de vie » au regard de la « nature », c'est-à-dire de s'inscrire dans un cadre cosmologique qui n'est en principe pas le leur, les communautés indigènes réagissent par des moyens intellectuels qui sont ainsi à la croisée de deux référentiels.

Ces enjeux se traduisent également sous une forme tout à fait concrète : les savoirs locaux susceptibles de présenter un intérêt marchand, et donc d'entrer sur le marché économique, doivent-ils êtres protégés par des droits de propriété intellectuelle, tout comme le sont ceux qui sont développés par les firmes chimiques, pharmaceutiques, ou autres ? Cette question mériterait naturellement de longs développements, mais les réactions à ces problèmes permettront toutefois de formuler quelques perspectives. En effet, M. Carneiro da Cunha a pu défendre l'idée selon laquelle le recours au dispositif juridique de la propriété intellectuelle était le seul moyen de défendre efficacement non seulement ces connaissances, mais aussi les identités collectives qui y sont associées[922]. De la même manière que les échanges interculturels passent par un jeu d'emprunts et de mise entre guillemets, l'instrument juridique qu'est la propriété intellectuelle intervient comme un cadre culturellement étranger à ce qu'il doit progéter, mais qui est à ses yeux le seul à même de garantir une forme d'exclusivité de ces savoirs, ainsi que la possibilité pour les communautés concernées de décider de leur entrée sur le marché, et le cas échéant, de profiter de leur commercialisation. Lors de la même conférence, P. Descola a de son côté mis en garde contre les difficultés d'une telle démarche, et cela sous trois angles : d'abord en soulignant que la notion même de culture échappe largement aux cadres traditionnels du droit, puisqu'il semble impossible de déterminer précisément et définitivement les bornes de ces entités historiques, ensuite en rappelant que les savoirs exploitables ne sont pas également distribués au sein d'une communauté culturelle donnée, ce qui rend difficile la tâche consistant à attribuer à chacun ce qui lui est dû, et enfin, ce qui constitue l'argument principal, en suggérant que la propriété intellectuelle a pour effet de définir les savoirs culturels comme des biens marchands, et de les faire entrer de fait dans une logique qui est celle de l'appropriation privée, fût-elle collective.

Cette opposition recouvre un désaccord fondamental entre un certain pragmatisme et une exigence plus idéaliste, mais elle est avant tout une expression remarquable du moteur historique et politique que constituent les rapports collectifs à l'environnement naturel. Quoi qu'il en soit de la résolution à prendre au sujet de cette motion, il apparaît clairement que la revendication des uns et des autres à exister comme acteurs de leur propre destin historique repose sur la mise à disposition d'une part de nature, où ils trouvent à la fois les ressources pour leur reproduction matérielle, et l'appui pour leur reproduction symbolique, c'est-à-dire le maintien de leur identité. La solidarité socio-environnementale n'est donc pas seulement un

[922] M. Strathern, M. Carneiro, P. Descola, C. A. Afonso, P. Harvey, « Exploitable knowledge belongs to the creators of it : a debate », *Social anthropology*, vol. 6, n°1, 1998. Il s'agit d'une conférence organisée à Manchester à la fin des années 1990, et qui consistait à soutenir ou rejeter une motion ainsi formulée : « This house believes that exploitable knowledge belongs to the creators of it. »

état de fait, mais avant tout une dynamique par laquelle une communauté donnée trouve les conditions de son affirmation : la dépendance collective à l'égard de la nature est bien, et cela de manière de plus en plus accusée, la scène sur laquelle se déploient les enjeux et les luttes de légitimité[923]. Ce que le naturalisme euro-américain éprouve comme une érosion de son propre pouvoir d'intégration sociale et cosmologique, et à quoi il tente de répondre par sa créativité propre, trouve ainsi dans ces circonstances une expression décentrée mais qui lui est au fond homogène, parce qu'elle aussi renvoie à la capacité qu'a une communauté de déterminer les conditions d'un usage juste de la nature.

* * *

La trajectoire de ce dernier chapitre peut se résumer ainsi. À partir de l'examen et de la mise à distance de la proposition théorique la plus proche de celle que nous voudrions défendre, il a été possible d'avancer les traits généraux d'une théorie environnementale inspirée de l'anthropologie de la nature. Il a fallu pour cela dans un premier temps fixer la signification et le statut de la critique que l'on peut mettre en œuvre à partir du concept de transformation, c'est-à-dire clarifier le passage de l'anthropologie elle-même à la philosophie. On a ainsi pu dégager une acception du travail normatif qu'une pensée écologique peut se fixer à elle-même, et cela en rupture avec l'exigence classiquement formulée d'un fondement abstrait des valeurs et des droits. Dans un troisième temps, l'exploration de certaines controverses environnementales interculturelles a permis de donner une plus large extension à cette réflexion sur la légitmité des usages, et ainsi de mettre en évidence la dynamique historique actuelle dans laquelle s'inscrivent les rapports entre l'identité collective et les conditions de l'accès à la nature.

Un regard anthropologique sur les questions écologiques impose avant tout de les considérer comme des faits sociaux, et comme des faits sociaux totaux. Autrement dit, la valeur que l'on est en droit de reconnaître à la nature n'a de sens qu'en fonction des réalités sociales qui lui sont adossées. Dans la mesure où ces réalités correspondent à l'ensemble des processus intellectuels et pratiques par lesquels une communauté humaine se construit, il est possible d'y voir une valeur ultime, inconditionnelle. Mais cette valeur n'est assurément pas absolue, au sens où elle ne dépendrait que d'elle-même : ce n'est qu'à travers la

[923] D'un certain point de vue, le désaccord entre l'une et l'autre position n'est que relatif : M. Carneiro da Cunha a raison d'affirmer que la protection des savoirs et usages traditionnels ne peut pas être garantie hors des cadres juridiques et économiques du libéralisme occidental, mais loin de reconnaître à travers cela leur universalité, voire le caractère « naturel » qu'ils s'attribuent souvent à eux-mêmes, c'est bien le registre ontologique de ces communautés qui trouve les conditions de sa préservation.

connaissance d’un ordre proprement social de contraintes et de son articulation à un milieu, c'est-à-dire des voies par lesquelles un groupe social constitue son accès au monde extérieur, que cette valeur prend de la consistance, et devient ainsi défendable et digne d’être défendue. Le regard anthropologique confère donc au souci philosophique pour la nature une épaisseur que cette dernière ne trouve jamais dans son répertoire conceptuel propre, puisqu’il dépend toujours prioritairement de son ancrage social et historique.

Conclusion

L’engagement théorique de cette étude se présentait initialement selon trois volets analytiquement distingués. Le premier concerne l’histoire des sciences sociales, le second les relations entre philosophie et anthropologie, et le troisième le statut et la valeur de l’idée de nature. Pour récapituler brièvement les choses, il est apparu que la pensée sociale, et notamment son expression anthropologique, constitue un socle théorique fondamental pour éclairer le sens du prétendu naturalisme moderne. En se saisissant du problème en deçà de l’interrogation épistémologique sur la vérité ou l’erreur de cette idée, elle a pu montrer que la prise en charge des relations collectives au milieu naturel est structurée par des schèmes d’appréhension intellectuels et pratiques qui donnent à chaque culture sa spécificité, et qui font de l’expérience moderne une singularité tout à fait frappante, susceptible d’être regardée avec la distance qui convient. Dans ce cadre, le dispositif comparatif de l’anthropologie intervient non seulement comme un instrument d’objectivation, mais également comme une mise à l’épreuve décisive du mode de pensée philosophique traditionnel, ou « domestique » : en fixant la consistance sociale des modes de relation collectifs à la nature, elle donne accès à des registres conceptuels généralement ignorés par la philosophie, et qui expriment pourtant tout autant que la tradition occidentale les possibilités et impossibilités au sein desquelles se déploient les conceptions du monde naturel et de l’appartenance sociale. L'anthropologie, en ce sens, a la vertu d’élargir la scène intellectuelle sur laquelle déployer l’interrogation générale des relations à la nature – en allant jusqu’à suggérer que l’idée même de nature ne permet pas toujours d’en rendre compte adéquatement. Dans ces conditions, et c’est le troisième point, l’anthropologie impose à la philosophie de replacer l’idée de nature dans la trajectoire historique et culturelle qui est la sienne, et d’envisager sa critique comme un accompagnement et un développement des déplacements dont elle est l’objet. Ces déplacements, qui apparaissent au sein même du modernisme occidental ainsi qu’à ses marges, ou du moins ce qui vu d’ici apparaît comme tel, constituent la dynamique sociale à laquelle la critique philosophique doit à nos yeux être explicitement adossée pour que son intervention prenne quelque consistance.

* * *

Il convient cependant de donner à cette récapitulation thématique une tournure plus synthétique, dans la mesure où c'est précisément la convergence des trois dimensions précitées qui donne son sens à notre démarche. De ce point de vue, l'anthropologie, via son ancrage intellectuel dans la tradition de la pensée sociale, permet avant tout de prendre la mesure à nouveaux frais d'un enjeu théorique majeur, dont la philosophie s'est bien évidemment saisie de longue date, mais en se passant pour l'essentiel de ses services. Cet enjeu est celui de l'effacement ou de la dissolution du naturalisme au sens où nous l'avons défini en introduction, c'est-à-dire de ce système épistémologique et politique où s'articulent les relations entre humains et non-humains, et qui nous a semblé de plus en plus exotique à mesure que la logique des cosmologies étrangères a pu être éclairée.

En effet, il existe d'emblée plusieurs manières de rendre compte de l'intuition encore confuse d'un décalage historique entre la nature même de l'enjeu écologique et les instruments intellectuels disponibles pour y faire face. L'expression apparemment la plus évidente de cette tension consiste à mettre en accusation l'idée de nature et ses corrélats dans un tribunal épistémologique, à qui serait confié le soin d'en dégager les erreurs constitutives. Ne rendant pas justice à la réalité des relations entre les communautés humaines quelles qu'elles soient et leur environnement, cette notion devrait ainsi être abandonnée comme fausse, pour laisser la place à des instruments conceptuels susceptibles de rendre compte de la fluidité et de la mixité des arrangements sociaux, techniques, économiques ou encore scientifiques, qui tissent la trame réelle de l'expérience collective. L'épuisement du naturalisme peut également être perçu sous une forme tout à fait matérielle : en associant étroitement ses propriétés cosmologiques à la dynamique d'expansion technique et économique de l'occident en cours depuis le XIX^{e} siècle au moins, et que rien ne semble pouvoir arrêter, il apparaît légitime de concevoir l'épuisement des ressources matérielles dont nous sommes les contemporains comme une conséquence indissociable de ce mode d'organisation et de relation à la nature. En ce sens, le partage opéré entre l'homme et la nature serait un préalable nécessaire à l'exploitation illimitée de la seconde par le premier – et cela conformément à un soupçon jeté de longue date sur les pouvoirs de la technique. Si le naturalisme semble responsable et victime à la fois d'un épuisement de ses ressources épistémologiques et matérielles, on a également pu pointer une érosion de son potentiel moral. Dans l'esprit des éthiques environnementales, il est en effet possible de rappeler la profondeur des attachements qui nous lient à une nature qui nous ressemble toujours plus que ne permet de le concevoir le grand partage : tout en ayant

durablement formé l'assise de la coexistence entre les hommes, celui-ci laissait de côté la valeur de la nature comme un vestige d'une pensée primitive dont il fallait se défaire au bénéfice d'une valeur attribuée exclusivement à l'homme. En ce sens, c'est le versant moral du naturalisme qui se déroberait sous nos pieds avec les deux précédents.

Ces figures de la fin du naturalisme trouvent leurs arguments dans de nombreux registres de la pensée actuelle – qu'il est inutile de rappeler ici – et les enjeux qu'ils soulèvent semblent écrasants : l'épuisement conceptuel de l'idée de nature laisse espérer une nouvelle vérité, l'épuisement quantitatif des ressources laisse craindre le fatalisme de la fuite en avant, et l'épuisement moral nous met face à une nouvelle prophétie dont il y a tout lieu de douter. Il est cependant possible de formuler autrement l'enjeu, en se tournant vers la pensée sociale et les savoirs qui en sont issus – c'est-à-dire vers une tradition intellectuelle très rarement admise comme référence à propos de ces questions. Et pourtant, on a pu trouver chez Durkheim, chez Lévi-Strauss, et plus récemment dans l'anthropologie de la nature, les moyens de donner à ces formulations hésitantes et pourtant souvent légitimes l'ancrage sociologique nécessaire à leur pleine compréhension.

Dès lors que les effets structurants associés à l'idée de nature sont éclairés, que les formes d'administration des hommes et de l'environnement qu'elle permet sont ramenés à leur arrière-plan intellectuel et pratique, et que ces formes elles-mêmes sont mises à distance à travers le regard éloigné du comparatisme, la nature même de ce qui fait problème se détache d'un fond mieux assuré, plus consistant. L'approche sociologique et anthropologique des questions écologiques permet donc avant tout d'en savoir plus sur la teneur de ces questions elles-mêmes, et de ramener les volets scientifique, matériel, et moral traditionnellement identifiés à leur commune origine. Et puisque le rapport collectif à la nature s'exprime dans les formes sociales, dans les rapports entre ces institutions fondamentales que sont la religion, la science, ou encore l'économie, mais aussi plus généralement dans le rapport à soi et à l'autre, autrement dit, puisque la nature apparaît comme un fait social total, c'est à ce plan d'analyse que renvoie l'idée même d'une crise de ce fait social qu'est la nature. L'interprétation de la crise environnementale dans le sillage des pensées sociales, et plus spécialement de l'anthropologie, est à cet égard le centre de gravité de notre entreprise : avec elle, il ne s'agit pas seulement de rappeler l'ancrage des sociétés dans la nature, ou de suggérer que la seconde n'existe (n'existait) que dans l'ombre de la première, mais de montrer que les communautés humaines ne prennent forme qu'en s'adossant à une extériorité naturelle, qui précisément n'est extérieure qu'un temps dans la mesure où elle constitue une ressource matérielle et symbolique cruciale. La constitution d'une solidarité sociale durable, appuyée sur une mise en commun des formes de

l'expérience et du jugement, sur une distribution des rôles et des statuts à travers des institutions, et sur la conscience d'un devenir lui aussi commun, tous ces thèmes chers à la pensée sociale et qui en font la richesse, se trouvent en quelque sorte réactivés et problématisés par la question de la nature. Car dès lors que l'on transpose l'heuristique de la crise – sur laquelle repose à peu près toute pensée environnementale – à ce domaine des savoirs, c'est bien cette trame de l'expérience collective qui est perçue de façon dynamique, à partir d'un désajustement qui ne l'affecte pas à sa marge ou à ses frontière, mais au cœur de cela même qu'elle est. Au fond, il s'agit de donner une consistance scientifique et critique à l'idée un peu vague slon laquelle la crise de la nature est aussi une crise de la société.

Cette manière de qualifier l'enjeu écologique, de lui donner au fond une coloration sociologique qu'il n'a pas si souvent, permet de concevoir l'impératif normatif des pensées environnementales de façon déplacée par rapport à ses formulations traditionnelles. Sans qu'il faille identifier, depuis on ne sait quelle extériorité transcendantale, un domaine de réalité dont la valeur en soi imposerait un geste salvateur – identification dont on a pu voir certaines des impasses, qu'il s'agisse de la nature ou de la société – l'idée totalement légitime d'une relation plus ou moins juste, plus ou moins durable, souhaitable, ou désirable à la nature tient essentiellement au fait que la production d'un espace commun aux hommes est largement dépendante dans son fonctionnement même d'une forme de communauté aux choses non-humaines. Ce dynamisme fondamental du social, sur lequel on aurait tort de rabattre immédiatement un débat sur la valeur distinctive des hommes et des choses, est à lui-même son propre critère. Par là, il faut entendre que la menace qui pèse sur lui, l'identification de cette menace, et les moyens par lesquels une issue peut être formulée, sont homogènes, solidaires : les sociétés possèdent en quelque sorte une normativité propre, et c'est de ce dynamisme interne que témoignent les conflits environnementaux et sociaux que l'on a pu entrevoir. Le caractère de nécessité des enjeux écologiques est ainsi directement ancré dans la réalité sociale, dans le fait qu'ils représentent d'ores et déjà des acteurs historiques de première importance, face auxquels les questions de principe ou de fondement n'ont qu'une importance toute relative.

Le désajustement entre le présent historique et la conscience qu'il a de lui même est d'ailleurs un thème souvent abordé par l'anthropologie : Lévi-Strauss, on l'a vu, appuie une bonne partie de son analyse des mythes sur genre de phénomènes, ceux-ci étant à ses yeux un bel exemple de non contemporanéité d'une société à elle-même. À certains égards, la philosophie est elle aussi le témoignage d'un tel désajustement : si comme on l'a envisagé sa naissance correspond à un moment de flottement entre deux schèmes ontologiques différents, qu'avec P. Descola on peut appeler analogisme et naturalisme, alors elle semble

toute désignée pour faire face à un nouveau phénomène du même type. Autrement dit, l'anthropologie et les sciences historiques se sont parfois faites les témoins de processus analogues, et s'il manque peut-être encore à l'une comme aux autres d'avoir dégagé les formes propres de ce qu'est aujourd'hui ce phénomène inouï qu'est la crise écologique, il ne fait pas de doute que l'on peut inscrire la tâche d'une pensée environnementale dans ce contexte.

Dans ces conditions, l'intérêt pour ce que nous avons désigné ici comme l'effacement du naturalisme ne tient ni à une curiosité morbide devant une modernité prétendument vieillissante, ni à un enthousiasme gratuit pour la rupture, mais simplement à l'identification philosophiquement assurée d'un mouvement historique et social majeur dont il faut tenter de prendre la mesure.

* * *

Cette manière d'approcher notre objet renvoie encore sous un autre aspect à l'arrière-plan intellectuel que l'on a choisi comme référence. En effet, déplacer le centre de gravité de la problématique sociale de la communauté des hommes à la communauté des hommes et des choses, réinscrire les rapports sociaux dans des rapports cosmologiques, c'est-à-dire répondre de façon dynamique et critique à l'appel de l'anthropologie symétrique ou moniste, c'est immédiatement se confronter à ce que serait une nouvelle rationalité socio-politique. On se souvient que l'âge des sciences humaines est apparu avec la nécessité de répondre aux bouleversements provoqués par la Révolution Française : avec l'effacement de l'Ancien Régime et de l'ordre féodal, les fondements du droit et des rapports d'autorité politique avaient pu être ramenés à la réalité des rapports sociaux dans lesquels il sont ancrés de fait, et en référence à laquelle ils doivent rester liés de droit. Cet enjeu central de la philosophie sociale et de la science sociale, dont le positivisme comtien est l'incarnation la plus aboutie, n'est pas sans rapports avec ce que donne à penser aujourd'hui l'écologie définie comme enjeu social (et donc politique, si l'on s'en tient toujours à notre inspiration théorique). Car si l'on donne pour horizon à la pensée sociale en ce qu'elle a de plus scientifique la formation d'un nouvel équilibre, voire d'une forme d'harmonie entre les divers constituants de l'univers social élargi, on fait alors résonner l'écho d'une politique rationnelle, c'est-à-dire le projet même qui animait la science sociale dans sa formulation positiviste. On sait combien l'exigence d'un gouvernement des hommes selon les principes de la raison a pesé sur le destin des sociétés modernes, et on a également pu mesurer les contradictions soulevées par une pensée critique prétendant procéder des faits. Ces exigences et ces

contradictions nous sont donc en quelque sorte encore familières, quoique sous une forme nouvelle.

Si en elle-même, l'idée de répondre à une coupure historique par un retour aux fondements de la rationalité sur laquelle elle repose semble légitime, l'expression de cette réponse est elle délicate. L'écologie politique présente en effet souvent un visage généreux en proposant l'intégration harmonieuse des hommes, des vivants, des choses et des processus qui les relient dans un habitat partagé où chacun trouverait sa place, mais il n'en est pas moins vrai que pèse sur elle la menace de la réactivation d'un positivisme obtus. Imbue de l'idée d'un pilotage rationnel du métabolisme naturel et social dans le cadre d'une « bonne gouvernance » laissée à l'appréciation des experts scientifiques, cette écologie gestionnaire s'en tient à une vision autoritaire et monolithique de la rationalité politique. Cette tendance n'est d'ailleurs pas totalement nouvelle, et certaines de ses contradictions sont déjà connues : au milieu du XIX^{e} siècle, le développement d'une agriculture productive, ou si l'on veut industrielle, est passé par la mobilisation de la chimie des sols, par la connaissance des échanges sur lesquels repose la production agricole, et donc sur la prise en compte d'une certaine forme de réciprocité écologique – il faut rendre à la terre autant qu'on lui prend – qui ressemble plus à un instrument technique qu'à un principe éthique. Ce que l'histoire des sciences et de l'environnement nous montre, c'est donc que dans une certaine mesure la raison politique est de longue date arrimée à une raison écologique, et que si l'on peut à bon droit estimer qu'il manque quelque chose à la raison politique actuelle, ce n'est sans doute pas sous ces auspices que l'on en trouvera la reformulation adéquate. La multiplicité des plans sur lesquels s'exprime l'attachement des communautés humaines à leur milieu rend impossible l'élaboration d'une vérité unique au sujet des rapports socio-environnementaux, qui confine à un platonisme politique dont personne sans doute ne voudrait payer le prix. Car en voulant faire entrer de force la trame des activités humaines et des représentations qui les accompagnent dans le cadre prédéfini et précontraint d'une gestion conçue « par en haut », c'est bien leur dynamique historique propre qui se trouve interrompue, et cela ici comme ailleurs – comme de nombreux spécialistes des conflits environnementaux ont pu le montrer. Une politique de la nature est donc tout autre chose que la science écologique transposée aux rapports sociaux, c'est une pensée politique à part entière, dont la consistance scientifique tient à des principes qui lui sont propres, et qui a tout avantage à chercher ses références dans l'anthropologie de la nature. Car au fond, ce risque qui pèse sur la pensée (et la pratique) écologique est celui qui menace tout environnementalisme qui prétendrait faire l'économie d'une critique de l'idée de nature et de ses médiations scientifiques, techniques, politiques, bref, sociales.

Ces relations entre l'écologie et la raison politique sont d'autant plus délicates que le bien fondé des revendications environnementales a également pu chercher ses arguments du côté d'un certain primitivisme. Cette fois, la vérité dont on se réclame ne renvoie plus à la perspective d'un avenir enfin débarrassé des erreurs passées, mais à une origine qui aurait su exprimer intuitivement la condition sociale de l'homme, et dont nous n'aurions par la suite fait que dériver. Dans ce cadre, l'ancrage dans la nature et l'ancrage dans l'origine semblent converger pour constituer là encore l'image d'une harmonie idéale mais éminemment problématique – et cela pas seulement parce qu'elle peut évoquer pour nous un conservatisme traditionnaliste inutile, incertain et parfois dangereux. Mais comme nous avons pu le voir au cours de nos développements, on irait pourtant trop vite en besogne en liquidant toute référence à une altérité culturelle : la dimension sociale, ou culturelle, de l'écologie s'alimente sans conteste d'une connaissance de l'autre, qui pour autant qu'il n'est pas enfermé par l'étiquette du primitivisme oppose à l'évidence du naturalisme conquérant une mise à l'épreuve décisive. D'une certaine manière, se recommander des sociétés sans État, sans écriture, et en dernier lieu sans nature – puisqu'il s'agit en général des mêmes sociétés – est avant tout un geste heuristique dont tout le prix dépend du fait que ces sociétés ne nous sont pas incommensurables. La valeur que nous avons vu dans le concept lévi-straussien de transformation tient d'ailleurs à cela qu'il permet de donner une base convaincante à la comparaison culturelle, et par là de contourner les faux problèmes suscités par la tentation de l'identification. S'il est vrai qu'elles se montrent souvent capables d'administrer conjointement, à travers les mêmes savoir faire, humains et non-humains – et c'est d'ailleurs ce qui a attiré l'attention des ethnologues sur elles – ces sociétés ne sont donc pas pour autant des leçons d'écologie politique toutes prêtes que l'histoire aurait elle-même élaboré et présenté à nos yeux. La réalité historique contraint à accepter en quelque sorte ce que nous sommes comme un point de départ nécessaire pour engager des transformations qui sont bel et bien analogues à celles qui nous séparent de ces sociétés, mais qui ne s'y ramènent pas terme à terme. Autrement dit, ce qui nous tient à l'écart des sociétés animistes est de même nature que ce qui se profile devant nous, c'est-à-dire que des savoirs du même type sont à mobiliser dans un cas comme dans l'autre, sans que nous n'ayons pourtant à nous rêver en sauvages modernes. Au fond, la faiblesse commune à l'écologie gestionnaire et à l'identification primitiviste consiste à célébrer trop vite l'existence d'une vérité environnementale toute faite, toute trouvée, que ce soit dans la science et la technique de demain ou dans la sagesse d'hier.

Affirmer que l'on peut livrer à une pensée critique l'enjeu des relations collectives à l'environnement naturel, et faire dans le même temps reposer cette critique sur le socle

théorique conjoint de la pensée sociale et du comparatisme anthropologique, c'est donc renouer avec l'esprit des sciences sociales. Le lien entre l'établissement des faits et la critique qui en procède, qui est un des éléments saillants de cette tradition intellectuelle, n'est évidemment pas sans difficultés, mais l'anthropologie prend en charge ces interrogations de manière tout à fait solide à travers son dispositif comparatif : ce sont en effet les contextes sociaux et culturels qui sont les uns pour les autres des critiques immanentes et historiquement situées, mais qui n'ont ce potentiel qu'à la condition d'être rapportées à un ensemble de valeurs distinctives, où se dessine l'espace des possibilités et des impossibilités dans lequel elles évoluent. C'est par ce biais que prend sens l'idée de conférer à la matière sociale elle-même la capacité à éprouver ces enjeux que l'on nomme « écologiques », et à en porter témoignage au cœur même de sa constitution, de son déploiement historique, et des tensions qui l'animent. Et pour qui sait les entendre et les analyser, ces enjeux n'ont pas du tout le caractère de marginalité qu'on leur prête parfois : bien loin de n'affecter les structures sociales qu'à leur périphérie, pour laisser inchangé un hypothétique noyau social qui serait soumis à un ordre normatif radicalement déconnecté des pressions et des possibilités écologiques, l'épreuve de la nature convoque le social en son sens le plus profond. Le panorama des réalités sociales mobilisées autour de ces questions peut en donner l'idée, même s'il est impossible de rendre justice à cette ampleur historique dans le cadre du présent travail : que ce soient les mouvements liés à la décolonisation des pays du Sud, plus spécifiquement les mouvements indigènes, dont nous avons pu dire quelques mots, les mouvements liés aux rapports de genre, les réactions aux choix techniques, économiques, énergétiques, sanitaires, et certainement d'autres encore auxquels nous ne pensons pas, tous ces processus correspondent à cela même que la science sociale a identifié comme étant les institutions motrices de la logique collective. Le simple fait de pouvoir y rapporter le geste critique traditionnel de la philosophie laisse espérer que la convergence entre cette dernière et les sciences sociales repose sur quelque chose de tangible.

* * *

L'hommage intellectuel que l'on peut rendre à l'objectivation sociologique et anthropologique des rapports humains peut sans doute trouver des justifications internes, liées à l'intérêt propre de la science et du rôle que joue de longue date la philosophie dans la prise de conscience de son fonctionnement. Et cela est d'autant plus vrai que la philosophie elle-même n'a sans doute pas toujours reconnu à sa juste valeur la production théorique de

ces domaines scientifiques, pour souvent préférer orgueilleusement à ces disciplines un langage qui pouvait lui sembler réservé. Mais si à ces raisons s'en ajoutent d'autres, qui prennent une tournure plus directement liée à la portée historique de ces savoirs, c'est naturellement une occasion de plus pour la philosophie de chercher son intérêt de leur côté. Le chassé-croisé entre philosophie et l'anthropologie que nous avons tenté de construire répond à ces deux ordres de raisons, et suggère également qu'il puisse y avoir une relation directe entre l'un et l'autre, entre la cohésion scientifique d'un projet intellectuel et sa vocation critique. De la même manière, la complémentarité que nous avons voulu voir entre l'univers social traditionnellement fréquenté par les humains et l'univers dit naturel des non-humains ne se ramène pas à l'image d'une totalité indistincte où tout perdrait son relief et son sens : cette solidarité constitutive du social et de son milieu, qui peut se dire et s'expérimenter de bien des façons, trouve son sens dans l'horizon d'enjeux que l'on peut véritablement dire politiques, en cela qu'avec eux se joue la définition des formes du commun et de la réciprocité.

Bibliographie

Anthropologie

ANDERSON David et BERGLUND Eeva, 2003, *Ethnographies of conservation : environmentalism and the distribution of privilege*, New York, Berghahn Books.

ARGYROU Vassos, 2005, *The logic of environmentalism : anthropology, ecology and postcoloniality*, New York, Berghahn Books.

ASTUTI Rita, CAREY Susan et SOLOMON Greg, 2004, *Constraints on conceptual development : a case study of the acquisition of folkbiological and folksociological knowledge in Madagascar*, Boston, Blackwell Pub.

BENSA Alban, 1995, *Chroniques kanak : l'ethnologie en marche*, Paris, « Peuples autochtones et développement » en Association avec Survival International.

BERKES Fikret, 1999, *Sacred ecology : traditional ecological knowledge and resource management*, Philadelphia, Taylor & Francis.

BERLIN Brent, 1992, *Ethnobiological classification : principles of categorization of plants and animals in traditional societies*, Princeton, Princeton University Press.

BERLIN Brent, BREEDLOVE Dennis et RAVEN Peter, 1973, « General Principles of Classification and Nomenclature in Folk Biology », *American Anthropologist*, vol. 75, n° 1.

BIRD-DAVID Nurit, 1992a, « Beyond « the hunting and gathering mode of subsistence » : culture-sensitive observations on the Nayaka and other modern hunter-gatherers », *Man*, vol. 27, n° 1.

BIRD-DAVID Nurit, 1992b, « Beyond the « original affluent society » : a culturalist reformulation », *Current anthropology*, vol. 33.

BIRD-DAVID Nurit, 1999, « "Animism" revisited : personhood, environment and relational epistemology », *Current anthropology*, vol. 40.

BLOCH Maurice, 2006, *L'anthropologie cognitive à l'épreuve du terrain : l'exemple de la théorie de l'esprit*, Paris, Collège de France/Fayard.

BOLTANSKI Luc, 1991, *De la justification, Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard.

BONNEUIL Christophe et DEMEULENAERE Elise, 2010, « Cultiver la biodiversité. Semences et identité paysanne », *Les mondes agricoles en politique. de la fin des paysans au retour de la question agricole*, B. Hervieu et al. éd., Paris, Presses de Sciences Po.

BOURDIEU Pierre, 2000 [1972], *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, Seuil.

BOURDIEU Pierre, 1980, *Le sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit.

BOURDIEU Pierre, CHAMBOREDON Jean-Claude et PASSERON Jean-Claude, 1973, *Le métier*

de sociologue, Préalables épistémologiques, 2e éd. Paris, Mouton.

CAILLE Alain, 2007, *Anthropologie du don, Le tiers paradigme*, Paris, La Découverte.

CARNEIRO DA CUNHA Manuela, 2010, *Savoir traditionnel, droits intellectuels et dialectique de la culture*, Paris, Editions de l'éclat.

CARRITHERS M, CANDEA M., SYKES K., VENKATESAN S. et HOLBRAAD M., 2010, « Ontology is just another word for culture : Motion tabled at the 2008 meeting of the group for debates in anthropological theory, University of Manchester »,. *Critique of Anthropology*, vol. 30, n° 2.

CARSTEN Janet, 2004, *After kinship*, Cambridge, Cambridge University Press.

CLIFFORD James, 1982, *Person and myth : Maurice Leenhardt in the Melanesian world*, Berkeley, University of California Press.

CLIFFORD James et MARCUS George éd., 1986, *Writing culture : the poetics and politics of ethnography*, Berkeley, University of California Press.

CODRINGTON Robert H., 1881, *Religious beliefs and practices in Melanesia*, London, Harrison and Sons.

CUSHING Frank Hamilton, 1896, *Thirteenth annual report of the Bureau of Ethnology*, Washington D.C., U.S. G.P.O.

DELEAGE Pierre, 2009, *Le chant de l'anaconda*, Nanterre, Société d'ethnologie.

DELLA BERNARDINA Sergio, 1991, « Une Personne pas tout à fait comme les autres. L'animal et son statut », *L'Homme*, vol. 31, n° 120.

DESCOLA Philippe, 1986, *La nature domestique : symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Maison des sciences de l'homme.

DESCOLA Philippe, 1992, « Societies of nature and the nature of society », *Conceptualizing society*, A. Kuper éd., Londres, Routledge.

DESCOLA Philippe, 1993, *Les lances du crépuscule : relations jivaros, Haute-Amazonie*, Paris, Plon.

DESCOLA Philippe, 1994,« Pourquoi les Indiens d'Amazonie n'ont-ils pas domestiqué le pécari ? Généalogie des objets et anthropologie de l'objectivation », *De la préhistoire aux missiles balistiques : l'intelligence sociale des techniques*, B. Latour éd., Paris, La Découverte.

DESCOLA Philippe, 1996, « Constructing natures : symbolic ecology and social practice », *Nature and Society, Anthropological perspectives*, P. Descola et G. Palsson éd., Londres, Routledge.

DESCOLA Philippe, 2004, « Les deux natures de Claude Lévi-Strauss », *Claude Lévi-Strauss*, M. Izard éd., Paris, L'Herne.

DESCOLA Philippe, 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.

DESCOLA Philippe éd., 2010, *La fabrique des images : visions du monde et formes de la représentation*, Paris, Musée du quai Branly, Somogy.

DESCOLA Philippe, 2011, *L'écologie des autres : l'anthropologie et la question de la nature*, Versailles, Quae.

DESCOLA Philippe, LENCLUD Gérard et SEVERI Carlo, 1988, *Les idées de l'anthropologie*, Paris, Armand Colin.

DESCOLA Philippe et PALSSON Gisli éd., 1996, *Nature and society : anthropological*

perspectives, Londres, Routledge.

DESVEAUX Emmanuel, 1995, « Les Indiens sont-ils par nature respectueux de la nature? », *Anthropos*, vol. 90, n° 4/6.

DESVEAUX Emmanuel, 2001, *Quadratura americana : essai d'anthropologie lévi-straussienne*, Genève, Georg.

DESVEAUX Emmanuel, 2007, *Spectres de l'anthropologie : suite nord-américaine*, Montreuil, Aux lieux d'être.

DOUGLAS Mary, 2001, *De la souillure : essais sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, Editions La Découverte.

DOUGLAS Mary, 1999, « Environments at risk », *Implicit meanings : selected essays in anthropology*, Londres, Routledge.

DOUGLAS Mary, 2003, *Natural symbols*, Londres, Routledge.

DOVE Michael et CARPENTER Carol éd., 2008, *Environmental anthropology : a historical reader*, Oxford, Blackwell.

DUMONT Louis, 1983, *Essais sur l'individualisme : une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Editions de Seuil.

DUMONT Louis, 1977, *Homo Aequalis vol. 1 : Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard.

DUMONT Louis, 1978, *Homo Aequalis vol. 2 : L'idéologie allemande*, Paris, Gallimard.

DUPIRE Marguerite, 1991, « Totems sereer et contrôle rituel de l'environnement », *L'Homme*, n° 118.

DURKHEIM Émile, 1967 [1893], *De la division du travail social.*, 8e éd. Paris, Presses universitaires de France.

DURKHEIM Émile, 2004 [1894], *Les règles de la méthode sociologique*, 12e éd. Paris, Presses universitaires de France.

DURKHEIM Émile, 1960 [1912], *Les formes élémentaires de la vie religieuse : Le système totémique en Australie.*, 4e éd. Paris, PUF.

DURKHEIM Émile, 1969, *Journal sociologique*, Paris, Presses universitaires de France.

ELLEN Roy, « Theories in anthropology and "anthropological theory" », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 16, n° 2.

ELLEN Roy, 1986, « What Black Elk Left Unsaid: On the Illusory Images of Green Primitivism », *Anthropology Today*, vol. 2, n° 6.

ELLEN Roy et FUKUI Katsuyoshi, 1996, *Redefining nature : ecology, culture, and domestication*, Oxford, Berg.

ELLISON Nicolas, 2004, « Une écologie symbolique totonaque. Le municipe de Huehuetla (Puebla, Mexique) », *Journal de la société des américanistes*, vol. 90, n° 2.

ENDICOTT Kirk, 1979, *Batek Negrito religion : the world-view and rituals of a hunting and gathering people of Peninsular Malaysia*, Oxford, Clarendon Press.

Études rurales, n° 121-124, 1991, « Les sociétés exotiques ont-elles des paysages ? »

EVANS-PRITCHARD Edward, 1968, *Les Nuer, description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, Paris, Gallimard.

EVANS-PRITCHARD Edward, 1961, *The institutions of primitive society*, Oxford, Basil

Blackwell.

FAIRHEAD James et LEACH Melissa, 1996, *Misreading the African landscape : society and ecology in a forest savanna mosaic*, Cambridge, Cambridge Univ. Press.

FAUSTO Carlos, 2011, « Le masque de l'animiste. Chimères et poupées russes en Amérique indigène », *Gradhiva*, n° 13.

FORTH Gregory, 2010, « Symbolic classification : retrospective remarks on an unrecognized invention », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 16, n°4.

FRANKLIN Sarah, 1995, « Science as culture, cultures of science », *Annual review of anthropology*, vol. 24.

FRAZER James, 1910, *Totemism and exogamy, a treatise on certain early forms of superstition and society*, Londres, Macmillan and Co.

GARFINKEL Harold, 2007 [1967], *Recherches en ethnométhodologie*, Paris, PUF.

GELL Alfred, 2009, *L'art et ses agents : une théorie anthropologique*, Bruxelles, Les Presses du Réel.

GLOWCZEWSKI Barbara, 2006, *Rêves en colère : alliances aborigènes dans le Nord-Ouest australien*, Paris, Plon.

GODELIER Maurice, 1973, *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, Paris, Maspero.

GODELIER Maurice, 1974, *Un domaine contesté : l'anthropologie économique*, Paris, Mouton.

GODELIER Maurice, 1982, *La production des grands hommes : pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*, Paris, Fayard.

GODELIER Maurice, 1984, *L'idéel et le matériel : pensée, économies, sociétés*, Paris, Fayard.

GODELIER Maurice, 1997, *L'énigme du don*, Paris, Fayard.

GODELIER Maurice, 2004, *Métamorphoses de la parente*, Paris, Fayard.

GOFFMAN Erving, 1974, *Les rites d'interaction*, Paris, Minuit.

GOLDENWEISER Alexander, 1910, « Totemism : an analytical study », *Journal of American Folklore*, vol. 23.

GOODY Jack, 1986, *La raison graphique : la domestication de la pensée sauvage*, Paris, Les Éditions de Minuit.

HALLOWELL Irving A., 2010, *Contributions to Ojibwe studies : essays, 1934-1972*, Lincoln, University of Nebraska Press.

HAMAYON Roberte, 1990, *La chasse à l'âme : esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre, Société d'ethnologie.

HARRIS Marvin, 1976, « Lévi-Strauss et la palourde. Réponse à la Conférence Gildersleeve de 1972 », *L'Homme*, vol. 16, n° 2.

HAUDRICOURT André, 1962, « Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui », *L'Homme*, vol. 2, n° 1.

HAUDRICOURT André, 1988, *La technologie, science humaine : recherches d'histoire et d'ethnologie des techniques*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme.

HELL Bertrand, 1994, *Le sang noir : chasse et mythes du sauvage en Europe*, Paris, Flammarion.

HERITIER Françoise, 1981, *L'exercice de la parenté*, Paris, Gallimard/Seuil.

HERITIER Françoise, 1994, *Les deux sœurs et leur mère : anthropologie de l'inceste*, Paris, Editions Odile Jacob.

HERTZ Robert, 1928, « Mélanges de sociologie religieuse et folklore », *La prééminence de la main droite : étude sur la polarité religieuse*, Paris, Alcan.

HIRTZEL Vincent et SELMI Adel éd., 2007, *Gouverner la nature*, Paris, L'Herne.

HODDER Ian, 2011, « Human-thing entanglement: towards an integrated archaeological perspective »,. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 17, n° 1.

HORTON Robin, 1967a, « African Traditional Thought and Western Science », *Africa*, vol. 37, n° 2.

HORTON Robin, 1967b, « African Traditional Thought and Western Science », *Africa*, vol. 37, n° 1.

HOUSEMAN Michael et Severi Carlo, 1994, *Naven, ou, Le Donner à voir : essai d'interprétation de l'action rituelle*, Paris, CNRS-Editions, Maison des sciences de l'Homme.

INGOLD Tim, 1980, *Hunters, pastoralists, and ranchers : reindeer economies and their transformations*, Cambridge, Cambridge University Press.

INGOLD Tim, 1986, *The appropriation of nature : essays on human ecology and social relations*, Manchester, Manchester University Press.

INGOLD Tim, 1996, « Hunting and gathering as ways of perceiving the environment », *Redefining nature*, R. Ellen et K. Fukui éd., Oxford, Berg.

INGOLD Tim, 2000, *The perception of the environment : essays on livelihood, dwelling & skill*, London, Routledge.

IZARD Michel éd., 2004, *Claude Lévi-Strauss*, Paris, Editions de l'Herne.

KECK Frédéric, 2010, *Un monde grippé*, Paris, Flammarion.

KUPER Adam, 1992, *Conceptualizing society*, Londres, Routledge.

KUPER Adam, 1999, *Culture : the anthropologists' account*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

LAHIRE Bernard, 1998, *L'homme pluriel : les ressorts de l'action*, Paris, Nathan.

LATOUR Bruno, 1983, « Comment redistribuer le grand partage ? », *Revue de synthèse*, vol. 110.

LATOUR Bruno, 1987, « Les « vues » de l'esprit », *Réseaux*, vol. 5, n° 27.

LATOUR Bruno, 1991, *Nous n'avons jamais été modernes : essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte.

LATOUR Bruno, 1999, *Politiques de la nature : Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte.

LATOUR Bruno, 2006, *Changer de société : refaire la sociologie*, Paris, La Découverte.

LATOUR Bruno, 2007, *L'espoir de Pandore : pour une version réaliste de l'activité scientifique*, 2e éd. Paris, La Découverte.

LATOUR Bruno, 2009, *Sur le culte moderne des dieux faitiches suivi de Iconoclash*, Paris, La Découverte - Les empêcheurs de penser en rond.

LATOUR Bruno et WEIBEL Peter, 2005, *Making things public : atmospheres of democracy*, Cambridge Mass., MIT Press.

LATOUR Bruno et WOOLGAR Steve, 1988, *La vie de laboratoire : la production des faits*

scientifiques, Paris, La Découverte.

LEE Richard et DE VORE Irven, 1968, *Man the hunter*, Chicago, Aldine Publ. Co.

LEENHARDT Maurice, 1947, *Do kamo : la personne et le mythe dans le monde mélanésien.*, Paris, Gallimard.

LEROI-GOURHAN André, 1945a, *Evolution et techniques : l'homme et la matière*, Paris, Albin Michel.

LEROI-GOURHAN André, 1945b, *Evolution et techniques : milieu et techniques*, Paris, Albin Michel.

LESTEL Dominique, BRUNOIS Florence et GAUNET Florence, 2006, « Etho-ethnology and ethno-ethology », *Social Science Information*, vol. 45, n° 2.

LEVI-STRAUSS Claude, 1967 [1949], *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris La Haye, Mouton et Co.

LEVI-STRAUSS Claude, 1950, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France.

LEVI-STRAUSS Claude, 1955, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon.

LEVI-STRAUSS Claude, 1958, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.

LEVI-STRAUSS Claude, 1962a, *La pensée sauvage*, Paris, Plon.

LEVI-STRAUSS Claude, 1962b, *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, Presses universitaires de France.

LEVI-STRAUSS Claude, 1973, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon.

LEVI-STRAUSS Claude, 1975, *La voie des masques*, Genève, A. Skira.

LEVI-STRAUSS Claude, 1983, *Le regard éloigné*, Paris, Plon.

LEVI-STRAUSS Claude, 1988, *De près et de loin*, Paris, Odile Jacob.

LEVI-STRAUSS Claude, 2000, « Postface », *L'Homme*, n° 154-155.

LEVI-STRAUSS Claude, 2001, « La leçon de sagesse des vaches folles », *Études rurales*, n° 158.

LEVI-STRAUSS Claude, 2008, *Œuvres*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.

LEVY-BRUHL Lucien, 1910, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures,*, Paris, F. Alcan.

LEVY-BRUHL Lucien, 1949, *Les carnets*, Paris, Presses universitaires de France.

LONG John, 1904 [1768-1788], *Voyages and travels of an Indian interpreter and trader, describing the manners and customs of North American Indians with an account of the posts situated on the River Saint Laurence, Lake Ontario*, Cleveland, A.H. Clark.

MACKINNON Susan, 2010, *La génétique néolibérale : les mythes de la psychologie évolutionniste*, Paris, Ed. de l'éclat.

MAINE Henry, 2009 [1861], *Ancient law*, Berkeley, Stanford Univ. Press.

MARANDA Pierre et KÖNGÄS-MARANDA Elli éd., 1971, *Structural analysis of oral tradition*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

MAUSS Marcel, 1989, *Manuel d'ethnographie*, 3e éd. Paris, Payot.

MAUSS Marcel, 1970, *Œuvres, t. 1*, Paris, Minuit.

MAUSS Marcel, 1969a, *Œuvres, t. 2*, Paris, Minuit.

MAUSS Marcel, 1969b, *Œuvres, t. 3*, Paris, Minuit.

MAUSS Marcel, 1993 [1950], *Sociologie et anthropologie*, 5e éd. Paris, Presses universitaires de France.

MAUSS Marcel et HUBERT Henri, 1960, « Esquisse d'une théorie générale de la magie », *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France.

MEILLASSOUX Claude, 1975, *Femmes, greniers et capitaux*, Paris, Maspero.

MILTON Kay, 1996, *Environmentalism and cultural theory : exploring the role of anthropology in environmental discourse*, Londres, Routledge.

MILTON Kay éd., 1993, *Environmentalism : the view from anthropology*, Londres, Routledge.

MORGAN Lewis, 1871, *Systems of consanguinity and affinity of the human family*, Washington, Smithsonian institution.

MORGAN Lewis, 1985 [1877], *La société archaïque*, 2e éd. Paris, Éd. Anthropos.

PANOFF Michel, 1977, « Énergie et vertu : le travail et ses représentations en Nouvelle-Bretagne », *L'Homme*, vol. 17, n° 2.

PEDERSEN Morten, 2001, « Totemism, animism and North Asian indigenous ontologies », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 7, n° 3.

RAPPAPORT Roy, 1967, *Pigs for the ancestors : ritual in the ecology of a New Guinea people,*, New Haven, Yale University Press.

RAYNAUD Dominique, 2003, *Sociologie des controverses scientifiques*, Paris, Presses universitaires de France.

REICHEL-DOLMATOFF Gerardo, 1976, « Cosmology as ecological analysis : a view from the rain forest », *Man*, vol. 11, n° 3.

REICHEL-DOLMATOFF Gerardo, 1973, *Desana. Le symbolisme universel des Indiens Tukano du Vaupés.*, Paris, Gallimard.

RIVAL Laura, 1993, « The growth of family trees : understanding Huaorani perceptions of the forest », *Man*, vol. 28, n° 4.

RIVERS William, 1914, *The history of Melanesian society,*, Cambridge, University Press.

SAHLINS Marshall, 1976, *Age de pierre, âge d'abondance : l'économie des sociétés primitives*, Paris, Gallimard.

SAHLINS Marshall, 1968, « La première société d'abondance », *Les Temps Modernes*, n° 268.

SALADIN D'ANGLURE Bernard, 2006, *Être et renaître inuit : homme, femme ou chamane*, Paris, Gallimard.

SCHNEIDER David, 1984, *A critique of the study of kinship*, Ann Arbor, University of Michigan Press.

SPERBER Dan, 1973, *Le structuralisme en anthropologie*, Paris, Éditions du Seuil.

SPERBER Dan, 1974, *Le symbolisme en général*, Paris, Hermann.

SPERBER Dan, 1982, *Le savoir des anthropologues : trois essais*, Paris, Hermann.

STRATHERN Marilyn, 1988, *The gender of the gift : problems with women and problems with society in Melanesia*, Berkeley, University of California Press.

STRATHERN Marilyn, 1992, *After nature : English kinship in the late twentieth century*, Cambridge, Cambridge University Press.

STRATHERN Marilyn, CARNEIRO DA CUNHA Manuela, DESCOLA Philippe, AFONSO Carlos Alberto et HARVEY Penelope, 1998, « Exploitable knowledge belongs to the creator of it: a debate », *Social Anthropology*, vol. 6, n° 1.

STRINGER Martin, 1999, « Rethinking animism : thoughts from the infancy of our discipline », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 5, n° 4.

TAYLOR Anne-Christine, 1996, « The soul's body and its states: An Amazonian perspective on the nature of being human », *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 2, n° 2.

TERRAY Emmanuel, 1969, *Le Marxisme devant les sociétés primitives, deux études.*, Paris, Maspero.

TURNBULL Colin, 1966, *Wayward servants : The two worlds of the African pygmies.*, Londres, Eyre & Spottiswoode.

TYLOR Edward, 1871, *Primitive Culture*, Londres, Murray.

TYLOR Edward, 1899, « Remarks on Totemism, with Especial Reference to Some Modern Theories Respecting It », *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 28, n° 2.

VIALLES Noélie, 1990, « La différence incarnée : remarques sur le traitement du corps animal en boucherie », *Techniques et culture : pour une ethnologie de l'acte traditionnel efficace*, n° 13.

VIALLES Noélie, 1998, « Toute chair n'est pas viande », *Études rurales*, n° 148.

VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, 1992, *From the enemy's point of view : humanity and divinity in an Amazonian society*, Chicago, University of Chicago Press.

VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, 1998, « Cosmological deixis and Amerindian perspectivism », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 4, n° 3.

VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, 2009, *Métaphysiques cannibales*, Paris, Presses universitaires de France.

VON BRANDENSTEIN Carl Georg, 1982, *Names and substance of the Australian subsection system*, Chicago, University of Chicago Press.

VON DEN STEINEN Karl, 1894, *Unter den Naturwolkern Zentral-Brasiliens*, Berlin, Reiner.

WACHTEL Nathan, 1990, *Le retour des ancêtres : les Indiens Urus de Bolivie, XX^{e}-XVI^{e} siècles : essai d'histoire régressive*, Paris, Gallimard.

WAGNER Roy, 1981, *The invention of culture*, Chicago, University of Chicago Press.

YVINEC Cédric, 2005, « Que disent les tapirs ? De la communication avec les non-humains en Amazonie », *Journal de la société des américanistes*, vol. 91, n° 1.

Histoire et philosophie des sciences sociales

ACOT Pascal, 1988, *Histoire de l'écologie*, Paris, Presses universitaires de France.

ADAMS William, 1998, *The philosophical roots of anthropology*, Stanford, CSLI Publications.

BLANCKAERT Claude, 2000, « 1800. Le moment “naturaliste” des sciences de l’homme », *Revue d’histoire des sciences humaines*, n° 3.

BLOOR David, 1982, « Durkheim and Mauss revisited : classification and the sociology of knowledge », *Studies in the history and philosophy of science*, vol. 13, n° 4.

CASTELLI GATTINARA Enrico, 1998, *Les inquiétudes de la raison : Épistémologie et histoire en France dans l’entre-deux-guerres.*, Paris, Vrin.

DEBAENE Vincent, 2010, *L’adieu au voyage, L’ethnologie française entre science et littérature*, Paris, Gallimard.

DOSSE François, 1991, *Histoire du structuralisme. Tome 1, Le champ du signe, 1945-1966*, Paris, La Découverte.

DOSSE François, 1992, *Histoire du structuralisme. Tome 2, Le chant du cygne, 1967 à nos jours*, Paris, La Découverte.

FABIANI Jean-Louis, 2010, *Qu’est-ce qu’un philosophe français ? La vie sociale des concepts (1880-1980)*, Paris, Éditions de l’EHESS.

FEDI Laurent, 2002, *Fétichisme, philosophie, littérature*, Paris, L’Harmattan.

IMBERT Claude, 2004, « Qualia », *Claude Lévi-Strauss*, M. Izard éd., Paris, L’Herne.

JÄRVIKOSKI Timo, 1996, « The Relation of Nature and Society in Marx and Durkheim », *Acta Sociologica*, vol. 39, n° 1.

JONES Robert Alun, 2005, *The secret of the totem : religion and society from McLennan to Freud*, New York, Columbia University Press.

KARSENTI Bruno, 2011,« De Marx à Bourdieu. Les dilemmes du structuralisme de la pratique », *Bourdieu : théoricien de la pratique*, M. Fornel éd., Paris, Editions de l’EHESS.

KARSENTI Bruno, 1997, *L’Homme total : sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, Paris, Presses universitaires de France.

KARSENTI Bruno, 2000, « Le problème des sciences humaines. Comte, Durkheim, Lévi-Strauss », *Archives de philosophie*, vol. 63, n° 3.

KARSENTI Bruno, 2006, *Politique de l’esprit : Auguste Comte et la naissance de la science sociale*, Paris, Hermann.

KARSENTI Bruno, 2010, « Le totémisme revisité », *Incidences*, vol. , n° 6.

KECK Frédéric, 2002,« Bergson et l’anthropologie. Le problème de l’humanité dans Les deux sources de la morale et de la religion », *Annales Bergsoniennes, vol. 1*, Paris, Presses Universitaires de France.

KECK Frédéric, 2005, « Vie sociale et genres de vie. Une lecture des Causes du suicide de Maurice Halbwachs », *Revue d’Histoire des Sciences Humaines*, vol. 13, n° 2.

KECK Frédéric, 2006, « Le point de vue de l’animisme », *Esprit*, n° 327.

KECK Frédéric, 2008, *Lucien Lévy-Bruhl : entre philosophie et anthropologie : contradiction et participation*, Paris, CNRS éditions.

KRECH Shepard, 1999, *The ecological Indian : myth and history*, New York, W.W. Norton & Co.

KÜHN Thomas, 1972, *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion.

KUKLICK Henrika, 2008, *A new history of anthropology*, Oxford, Blackwell.

LE BLANC Guillaume, 2005, *L'esprit des sciences humaines*, Paris, Vrin.

LEPENIES Wolf, 2007, *Qu'est-ce qu'un intellectuel européen ? Les intellectuels et la politique de l'esprit dans l'histoire européenne*, Paris, Éditions du Seuil.

LOVEJOY Arthur, 1948, *Essays in the History of Ideas*, Baltimore, Johns Hopkins Press.

LOVEJOY Arthur, 1942, *The Great chain of being : a study of the history of an idea*, Cambridge, Cambridge University press.

MANIGLIER Patrice, 2005, « Des us et des signes. Lévi-Strauss : philosophie pratique », *Revue de métaphysique et de morale.*, vol. 45, n° 1.

MANIGLIER Patrice, 2006, *La vie énigmatique des signes : Saussure et la naissance du structuralisme*, Paris, Léo Scheer.

MUCCHIELLI Laurent, 1998, *La découverte du social : naissance de la sociologie en France (1870-1914)*, Paris, La Découverte.

MÜLLER Gerhard, 1992, « Ratzel et la biogéographie en Allemagne dans la deuxième moitié du XIX^{e} siècle », *Revue d'histoire des sciences*, vol. 45, n° 4.

NISBET Robert, 2005 [1966], *La tradition sociologique*, 4e éd. Paris, Presses universitaires de France.

PAGDEN Anthony, 1988, *The fall of natural man : the American Indian and the origins of comparative ethnology*, Cambridge, Cambridge University Press.

PAOLETTI Giovanni, 2005, « Durkheim historien de la philosophie », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 130, n° 3.

PIETZ William, 2005, *Le fétiche : généalogie d'un problème*, Paris, Kargo & L'éclat.

RAVENEAU Louis, 1892, « L'élément humain dans la géographie. L'anthropogéographie de M. Ratzel », *Annales de Géographie*, vol. 1, n° 3.

ROSA Frederico, 2003, *L'âge d'or du totémisme : histoire d'un débat anthropologique, 1887-1929*, Paris, Maison des sciences de l'homme - CNRS.

SALMON Gildas, 2009, « Les incongruités de la pensée symbolique », *Philosophie*, n° 98.

SALMON Gildas, 2009, *Logique concrète et transformations dans l'anthropologie structurale de Claude Lévi-Strauss*, Paris, Université Paris I Panthéon-Sorbonne.

SCHAEFFER Jean-Marie, 2007, *La fin de l'exception humaine*, Paris, Gallimard.

STRINGER Martin, 1999, « Rethinking animism : thoughts from the infancy of our discipline », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 5, n° 4.

WAGNER Peter, 2000,« "An entirely new object of consciousness, of volition, of thought" : the coming into being and (almost) passing away of "society" as a scientific object », *Biographies of scientific objects*, Chicago, University of Chicago Press.

Histoire, géographie, écologie

BALEE William éd., 1998, *Advances in historical ecology*, New York, Columbia University

Press.

BERQUE Augustin, 2000, *Écoumène : introduction à l'étude des milieux humains*, Paris, Belin.

BLANDIN Patrick, 2009, *De la protection de la nature au pilotage de la biodiversité*, Versailles, Quae.

BOUREAU Alain, 2002, « Droit naturel et abstraction judiciaire. Hypothèses sur la nature du droit médiéval », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 57, n° 6.

BRAUDEL, 1979a, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme. 2. Les jeux de l'échange*, Paris, Armand Colin.

BRAUDEL Fernand, 1979b, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme. 1. Les structures du quotidien : le possible et l'impossible*, Paris, Armand Colin.

BRAUDEL Fernand, 1979c, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme. 3. Le temps du monde*, Paris, Armand Colin.

BUDIANSKY Stephen, 1992, *The covenant of the wild : why animals chose domestication*, New Haven, Conn., Yale University Press.

CAUQUELIN Anne, 2000, *L'Invention du paysage*, Paris, PUF.

CASTREE Noel, 2001, *Social nature : theory, practice, and politics*, Malden Mass., Blackwell Publishers.

CHILDE Gordon, 1965, *Man makes himself*, London, Watts & Co.

CLARK Brett et FOSTER John, 2009, « Ecological Imperialism and the Global Metabolic Rift », *International Journal of Comparative Sociology*, vol. 50, n° 3-4.

CLAVAL Paul, 2001, *Histoire de la géographie*, 3e éd. Paris, Presses universitaires de France.

CRONON William, 1983, *Changes in the land : Indians, colonists, and the ecology of New England*, 1er éd. New York, Hill and Wang.

CROSBY Alfred, 1986, *Ecological imperialism : the biological expansion of Europe, 900-1900*, Cambridge, Cambridge University Press.

CRUMLEY Carole, 1994, *Historical ecology : cultural knowledge and changing landscapes*, 1er éd. Santa Fe, School of American Research Press.

DAVIS Diana, 2007, *Resurrecting the granary of Rome : environmental history and French colonial expansion in North Africa*, Athens, Ohio University Press.

DIAMOND Jared, 2006, *De l'inégalité parmi les sociétés : essai sur l'homme et l'environnement dans l'histoire*, Paris, Gallimard.

DIAMOND Jared, 2008, *Effondrement : comment les sociétés décident de leur disparition ou de leur survie*, Paris, Gallimard.

EDER Klaus, 1996, *The social construction of nature : a sociology of ecological enlightenment*, London, Sage.

ESCOBAR Arturo, 1999, « After nature : steps to an antiessentialist political ecology », *Current anthropology*, vol. 40, n°1.

FEBVRE Lucien, 1922, *La terre et l'évolution humaine : introduction géographique à l'histoire*, Paris, La Renaissance du Livre.

FRESSOZ Jean-Baptiste et LOCHER Fabien, 2010, « Le climat fragile de la modernité », *La vie des Idées*. URL : http://www.laviedesidees.fr/Le-climat-fragile-de-la-modernite.html

GADGIL Madhav et GUHA Ramachandra, 1992, *This Fissured Land : Ecological History of India*, Oxford University Press.

GERNET Louis, 2001, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce : étude sémantique*, Paris, Albin Michel.

GLACKEN Clarence, 1990 [1967], *Traces on the Rhodian shore*, Berkeley, University of California Press.

GLOTZ Gustave, 1904, *La solidarité de la famille en Grèce et la méthode du droit comparé*, Paris, L. Larose & Forcel.

GOUROU Pierre, 1973, *Pour une géographie humaine*, Paris, Flammarion.

GRANET Marcel, 1982 [1919], *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*, Paris, Albin Michel.

GRANET Marcel, 1950 [1934], *La pensée chinoise*, Paris, Albin Michel.

GUHA Ramachandra, 1989, *The unquiet woods : ecological change and peasant resistance in the Himalaya*, Berkeley, University of California Press.

GUHA Ramachandra, 2000, *Environmentalism : a global history*, New York, Longman.

GUHA Ramachandra, 2010, « Radical american environmentalism and wilderness preservation : A third world critique », *Technology and values : essential readings*, C. Hanks éd., Chichester U.K., Wiley-Blackwell.

HARTOG François, 2005, *Anciens, Modernes, Sauvages*, Paris, Galaade éditions.

HARVEY David, 1996, *Justice, nature, and the geography of difference*, Cambridge Mass., Blackwell Publishers.

HODDER Ian, 2011, « Human-thing entanglement: towards an integrated archaeological perspective »,. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 17, n° 1.

HORNBORG Alf, MARTINEZ-ALIER Joan et MCNEILL John éd., 2007, *Rethinking environmental history : world-system history and global environmental change*, Lanham, AltaMira Press.

HUMBOLDT Alexander, 1845, *Kosmos : Entwurf einer physischen Weltbeschreibung*, Stuttgart, Gotta'scher Verlag.

INGOLD Alice, 2011, « Écrire la nature. De l'histoire sociale à la question environnementale ? », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 66, n° 1.

LEROY-LADURIE Emmanuel, « Histoire et climat », *Annales*, vol. 14, n° 1.

Les sociétés exotiques ont-elles des paysages ?, 1991, *Études rurales*, n° 121-124.

LEVEQUE Pierre et VIDAL-NAQUET Pierre, 1964, *Clisthène l'Athénien : essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VIe siècle à la mort de Platon*, Paris, Les Belles Lettres, Annales littéraires de l'Université de Franche-Comté.

LEYNAUD Emile, 1985, *L'Etat et la nature : l'exemple des parcs nationaux français : contribution à une histoire de la protection de la nature*, Florac, Parc national des Cévennes.

MARSH George Perkins, 1965 [1864], *Man and nature*, Cambridge, Harvard University Press.

MCNEILL John, 2010, *Du nouveau sous le soleil. Une histoire de l'environnement mondial au XXe siècle*, Paris, Champvallon.

MORAN Emilio et OSTROM Elinor, 2005, *Seeing the forest and the trees : human-environment*

interactions in forest ecosystems, Cambridge Mass., Mit Press.

MURDOCH Jonathan, 2001, « Ecologising Sociology: Actor-Network Theory, Co-Construction and the Problem of Human Exemptionalism », *Sociology*, vol. 35, n° 1.

NABOKOV Peter, 2004, *Restoring a presence : American Indians and Yellowstone National Park*, Norman, University of Oklahoma Press.

NASH Roderick, 1967, *Wilderness and the American mind*, New Haven, Yale University Press.

ODUM, 1953, *Fundamentals of ecology*, 2e éd. Philadelphia, Saunders.

OELSCHLAEGER Max, 1991, *The idea of wilderness : from prehistory to the age of ecology*, New Haven, Yale University Press.

POLANYI Karl, 1983, *La grande transformation : aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris, Gallimard.

RADKAU Joachim, 2008, *Nature and power : a global history of the environment*, Cambridge, Cambridge University Press.

RATZEL Friedrich, 1891, *Anthropogeographie*, Stuttgart, J. Engelhorn.

SMITH Neil, 1984, *Uneven development*, New York, Blackwell.

THOMAS Keith, 1984, *Man and the natural world : changing attitudes in England 1500-1800*, Harmondsworth, Penguin.

VERNANT Jean-Pierre, 1963, « Géométrie et astronomie sphérique dans la première cosmologie grecque », *La Pensée*, n° 351.

VERNANT Jean-Pierre, 1965, « Espace et organisation politique en Grèce ancienne », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 20, n° 3.

VIDAL DE LA BLACHE Paul, 1896, « Le principe de la géographie générale », *Annales de Géographie*, vol. 5, n° 20.

VIDAL DE LA BLACHE Paul, 1899, « Leçon d'ouverture du cours de géographie », *Annales de Géographie*, vol. 8, n° 38.

VIDAL DE LA BLACHE Paul, 1911, « Les genres de vie dans la géographie humaine », *Annales de Géographie*, vol. 20, n° 112.

VERNANT Jean-Pierre, 1968, « Structure géométrique et notions politiques dans la cosmologie d'Anaximandre », *Eirene : Studia Graeca et Latina.*, Prague, Academia.

VERNANT Jean-Pierre, 1990 [1965], *Mythe et pensée chez les grecs : Etudes de psychologie historique*, Paris, La Découverte.

VERNANT Jean-Pierre, GERNET Jacques et VANDERMEERSCH Léon, 1974, *Divination et rationalité*, Paris, Éditions du Seuil.

VEYNE Paul, 1983, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante*, Paris, Editions du Seuil.

WACHTEL Nathan, 1990, *Le retour des ancêtres : les Indiens Urus de Bolivie, XX^{e}-XVI^{e} siècles : essai d'histoire régressive*, Paris, Gallimard.

WORSTER Donald, 1977, *Nature's economy : the roots of ecology*, San Francisco, Sierra Club Books.

WORSTER Donald, 1993, *The wealth of nature : environmental history and the ecological imagination*, New York, Oxford University Press.

YATES Frances, 1975, *L'art de la mémoire*, Paris, Gallimard.

Philosophie et sciences de l'esprit

AFEISSA Hicham-Stéphane, 2007, *Éthique de l'environnement : Nature, valeur, respect*, Paris, Vrin.

AFEISSA Hicham-Stéphane éd., 2009, *Écosophies, la philosophie à l'épreuve de l'écologie*, Paris, MF.

AFEISSA Hicham-Stéphane et JEANJENE VILMER Jean-Baptiste, 2010, *Philosophie animale*, Paris, Vrin.

AMALRIC Jean-Luc, 2006, *Ricœur, Derrida : l'enjeu de la métaphore*, Paris, Presses universitaires de France.

ATRAN Scott et MEDIN Douglas, 2008, *The native mind and the cultural construction of nature*, Cambridge, Mass., MIT Press.

BARKOW Jerome, COSMIDES Leda et TOOBY John éd., 1992, *The adapted mind : evolutionary psychology and the generation of culture*, New York, Oxford University Press.

BECK Ulrich, 2004, *La société du risque*, Paris, Flammarion.

BENTHAM Jeremy, 1948, *Principles of morals and legislation*, Oxford, Blackwell.

BERGSON Henri, 2000 [1932], *Les deux sources de la morale et de la religion*, 8e éd. Paris, Presses Universitaires de France.

BLOOR David, 1983, *Sociologie de la logique : les limites de l'épistémologie*, Paris, Pandore.

BLUMENBERG Hans, 2006, *Paradigmes pour une métaphorologie*, Paris, Vrin.

BOLTANSKI Luc, 2009, *De la critique*, Paris, Gallimard.

BOURDIEU Emmanuel, 1998, *Savoir faire : contribution à une théorie dispositionnelle de l'action*, Paris, Seuil.

BRAHAMI Frédéric, 2001, *Le travail du scepticisme : Montaigne, Bayle, Hume*, Paris, Presses universitaires de France.

BRIATTE François, 2007, « Entretien avec David Bloor », *Tracés*, n° 12.

BUFFON Georges, 1992 [1753], *Discours sur le style*, Castelnau-le-Lez, Climats.

CALLICOTT John Baird, 1987, *Companion to A sand county almanac : interpretative & critical essays*, Madison, Wis., University of Wisconsin Press.

CALLICOTT John Baird, 2011, *Pensées de la terre*, Marseille, Wildproject Éditions.

CALLON Michel, BARTHE Yann et LASCOUMES Pierre, 2001, *Agir dans un monde incertain, Essai sur la démocratie technique*, Paris, Éditions du Seuil.

CALLON Michel et LATOUR Bruno, 1991, *La science telle qu'elle se fait*, Paris, La Découverte.

CANGUILHEM Georges, 1970, *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin.

CAREY Susan, 1985, *Conceptual change in childhood.*, Cambridge, Mass., The MIT Press.

CASSOU-NOGUÈS Pierre, 2010, *Mon zombie et moi, La philosophie comme fiction*, Paris, Seuil.

CEARD Jean, 1996, *La Nature et les prodiges : l'insolite au XVIe siècle*, 2e éd. Genève, Droz.

CHENG Anne, 1997, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Seuil.

COMTE Auguste, 1908 [1830-1842], *Cours de philosophie positive*, Paris, Schleicher frères.

DASTON Lorraine, 2008, *Natural law and laws of nature in early modern Europe : jurisprudence, theology, moral and natural philosophy*, Farnham, Burlington, Ashgate Pub. Co.

DASTON Lorraine et VIDAL Fernando éd., 2004, *The moral authority of nature*, Chicago, University of Chicago Press.

DE FORNEL Michel et LEMIEUX Cyril éd., 2007, *Naturalisme versus constructivisme ?*, Paris, Éd. de l'EHESS.

DESCARTES René, 1977, *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*, La Haye, Nijhoff.

DESCOMBES Vincent, 1996, *Les institutions du sens*, Paris, Minuit.

DESPRET Vinciane, 2009, *Penser comme un rat*, Versailles, Quae.

DIDEROT Denis, 2003 [1773], *Supplément au voyage de Bougainville*, Paris, Flammarion.

EHRARD Jean, 1970, *L'Idée de nature en France à l'aube des lumières*, Paris, Flammarion.

FONTENAY Elisabeth de, 1998, *Le silence des bêtes, La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris, Fayard.

FOSTER John Bellamy, 2000, *Marx's ecology : materialism and nature*, New York, Monthly Review Press.

FOSTER John Bellamy, 1999, « Marx's Theory of Metabolic Rift : Classical Foundations for Environmental Sociology », *American Journal of Sociology*, vol. 105, n° 2.

FOSTER John Bellamy, 1999, *The Vulnerable Planet : A Short Economic History of the Environment*, New York, Monthly Review Press.

FOUCAULT Michel, 1966, *Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard.

FERRY Luc, 1992, *Le nouvel ordre écologique : l'arbre, l'animal et l'homme.*, Paris, Grasset.

FEYERABEND Paul, 1987 [1975], *Against method : outline of an anarchistic theory of knowledge*, Londres, Verso.

FODOR Jerry, 1987, *Psychosemantics : the problem of meaning in the philosophy of mind*, Cambridge Mass., MIT Press.

FREUD Sigmund, 1988, *Le mot d'esprit et sa relation à l'inconscient*, Paris, Gallimard.

GODELIER Maurice éd., 1978, *Sur les sociétés précapitalistes : textes choisis*, Paris, Éditions sociales.

GOLDMAN Alvin, 2006, *Simulating minds : the philosophy, psychology, and neuroscience of mindreading*, Oxford, Oxford University Press.

GRIFFIN Donald, 2001, *Animal minds : beyond cognition to consciousness*, Chicago, University of Chicago Press.

GRIFFIN Donald, 1984, *Animal thinking*, Cambridge Mass., Harvard University Press.

HABER Stéphane, 2005, *Critique de l'antinaturalisme*, Paris, PUF.

HABER Stéphane, 2007, *L'aliénation : vie sociale et expérience de la dépossession*, Paris, Presses Universitaires de France.

HABERMAS Jürgen, 1973 [1968], *La Technique et la science comme « Idéologie »*, Paris, Gallimard.

HACHE Emilie, 2011, *Ce à quoi nous tenons : propositions pour une écologie pragmatique*, Paris, La Découverte.

HARAWAY Donna, 2009, *Des singes, des cyborgs et des femmes : la réinvention de la nature*, Paris, Jacqueline Chambon.

HANKS Craig éd., 2010, *Technology and values : essential readings*, Chichester, Wiley-Blackwell.

HEIDEGGER Martin, 2001, *Essais et conférences*, Paris, Gallimard.

HIPPOCRATE, 1996, *Airs, eaux, lieux*, Paris, Payot & Rivages.

HUME David, 1971 [1757], *L'histoire naturelle de la religion et autres essais sur la religion*, Paris, Vrin.

HUSSERL Edmund, 1976 [1936], *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard.

HUSSERL Edmund, 1989, *La terre ne se meut pas*, Paris, Minuit.

HUMPHREY N., 1976, « The social function of intellect », *Growing Points in Ethology*, P.P.G. Bateson et R.A. Hinde éd., Cambridge, Cambridge University Press.

HUTCHINS Edwin, 1995, *Cognition in the wild*, Cambridge Mass., MIT Press.

JONAS Hans, 1991, *Le principe responsabilité : une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Éditions du Cerf.

JULLIEN François, 2008, *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Paris, Fayard.

JULLIEN François, 1989, *Procès ou création. Une introduction à la pensée des lettrés chinois*, Paris, Editions du Seuil.

LAKOFF George et Johnson Mark, 1985, *Les métaphores dans la vie quotidienne*, Paris, Éditions de Minuit.

LARRERE Catherine, 1997, *Les philosophies de l'environnement*, Paris, Presses universitaires de France.

LARRERE Raphael, 2009, « Y a-t-il une bonne et une mauvaise biodiversité ? », *Écosophies, la philosophie à l'épreuve de l'écologie*, H.-S. Afeissa éd., Paris, MF.

LARRERE Catherine et LARRERE Raphael, 1997, « Le contrat domestique », *Le courrier de l'environnement*, vol. 30.

LARRERE Catherine et LARRERE Raphael, 2001, *Du bon usage de la nature : pour une philosophie de l'environnement*, Paris, Flammarion.

LAUGIER-RABATÉ Sandra, 1992, *L'anthropologie logique de Quine : l'apprentissage de l'obvie*, Paris, Vrin.

LEOPOLD Aldo, 2000 [1949], *Almanach d'un comté des sables*, Paris, Flammarion.

LESTEL Dominique, 2001, *Les origines animales de la culture*, Paris, Flammarion.

LESTEL Dominique, BRUNOIS Florence et GAUNET Florence, 2006, « Etho-ethnology and ethno-ethology », *Social Science Information*, vol. 45, n° 2.

LICOPPE Christian, 1996, *La Formation de la pratique scientifique : le discours de l'expérience en France et en Angleterre (1630-1820)*, Paris, La Découverte.

MACKINNON Susan, 2010, *La génétique néolibérale : les mythes de la psychologie évolutionniste*, Paris, Ed. de l'éclat.

MANNHEIM Karl, 2006, *Idéologie et utopie*, Paris, Maison des sciences de l'homme.

MARX Karl, 1996 [1844], *Manuscrits de 1844*, Paris, Flammarion.

MARX Karl, 1968 [1845], *L'Idéologie allemande*, Paris, Éditions sociales.

MARX Karl, 1980 [1858], *Manuscrits de 1857-1858 (« Grundrisse »)*, Paris, Editions Sociales.

MARX Karl, 1973 [1867], *Le Capital*, Paris, Éditions sociales.

MELLOR David, 2000, « The semantics and ontology of dispositions », *Mind*, vol. 109, n° 436.

MERCHANT Carolyn, 1989, *The death of nature : women, ecology, and the scientific revolution*, New York, Harper & Row.

MILL John Stuart, 2003 [1874], *La nature*, Paris, La Découverte.

MOREAU Pierre-François, 1994, *Spinoza, l'expérience et l'éternité*, Paris, Presses universitaires de France.

NADDAF Gérard, 2008, *Le concept de nature chez les présocratiques*, Paris, Klincksieck.

NAESS Arne, 2008, *Écologie, communauté et style de vie*, Paris, Éd. MF.

PALMER Clare, 2009, « Le contrat domestique », *Philosophie animale*, H.-S. Afeissa et J.-B. Jeanjène Vilmer éd., Paris, Vrin.

PANOFSKY Erwin, 1981, *Perspective comme forme symbolique*, Paris, Minuit.

PIAGET Jean, 1927, *La causalité physique chez l'enfant*, Paris, F. Alcan.

PICKERING William, 2000, *Durkheim and representations*, Londres, Routledge.

PLATON, 2006, *Les lois*, Paris, Flammarion.

QUINE Willard, 1976, *The ways of paradox, and other essays*, Cambridge Mass., Harvard University Press.

QUINE Willard, 1977, *Le mot et la chose*, Paris, Flammarion.

REGAN Tom, 1983, *The case for animal rights*, Berkeley, University of California Press.

RENAULT Emmanuel éd., 2008, *Lire les manuscrits de 44*, Paris, Presses Universitaires de France.

RORTY Richard, 1990, *L'Homme spéculaire*, Paris, Seuil.

RYLE Gilbert, 1978 [1949], *La notion d'esprit*, Paris, Payot.

SEARLE John, 1972, *Les Actes de langage : essai de philosophie du langage*, Paris, Hermann.

SEARLE John, 1998, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard.

SHAPIN Steven et SHAFFER Simon, 1993, *Léviathan et la pompe à air : Hobbes et Boyle entre science et politique*, Paris, La Découverte.

SIMONDON Gilbert, 1958, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier-

Montaigne.

SINGER Peter, 1977, *Animal liberation : a new ethics for our treatment of animals*, New York, Avon Books.

SPINOZA, 1965 [1677], *Ethique*, Paris, Garnier frères.

STENGERS Isabelle, 1995, *L'invention des sciences modernes.*, Paris, Flammarion.

STICH Stephen et NICHOLS Shaun, 1993, « Folk Psychology: Simulation or Tacit Theory? », *Philosophical Issues*, vol. 3.

STRUM Shirley et FEDIGAN Linda éd., 2000, *Primate encounters : models of science, gender, and society*, Chicago, University of Chicago Press.

WALZER Michael, 1990, *Critique et sens commun : essai sur la critique sociale et son interprétation*, Paris, La Découverte.

WHITE Lynn, « The historical roots of our ecological crisis », *Nature*, vol. 155, n° 3767.

WORMS Frédéric éd., 2002, *Annales bergsoniennes, vol. 1, Bergson dans le siècle*, Paris, Presses universitaires de France.

Index

A

Acot, Pascal, 247, 502
Afeissa, Hicham-Stéphane, 442, 445, 466, 508, 510, 511
Amalric, Jean-Luc, 337, 508
Anderson, David, 495
Argyrou, Vassos, 468, 495
Astuti, Rita, 360, 495
Atran, Scott, 359, 508

B

Balee, William, 504
Barkow, Jerome, 304, 428, 508
Beck, Ulrich, 425, 436, 508
Bensa, Alban, 154, 495
Bentham, Jeremy, 461, 508
Berglund, Eva, 495
Bergson, Henri, 11, 22, 81, 88, 138, 157, 158, 159, 160, 161, 188, 503, 508, 512
Berkes, Fikret, 344, 495
Berlin, Brent, 58, 79, 495, 502
Berque, Augustin, 249, 505
Bird-David, Nurit, 80, 324, 325, 334, 335, 336, 338, 341, 342, 495
Blanckaert, Jean-Claude, 250, 503
Blandin, Patrick, 437, 505
Bloch, Maurice, 356, 360, 495
Bloor, David, 61, 77, 407, 408, 503, 508
Blumenberg, Hans, 406, 508
Boltanski, Luc, 370, 495, 508
Bonneuil, Christophe, 466, 495
Bourdieu, Pierre, 75, 183, 355, 356, 357, 358, 369, 370, 371, 495, 503, 508
Boureau, Alain, 407, 505
Brahami, Frédéric, 1, 40, 508
Braudel, Fernand, 255, 470, 505
Breedlove, Dennis, 304, 495
Budiansky, Stephen, 463, 505
Buffon, 246, 250, 508

C

Caillé, Alain, 145, 496
Callicott, John Baird, 447, 452, 508
Callon, Michel, 408, 420, 508
Canguilhem, Georges, 37, 40, 43, 508
Carey, Susan, 359, 360, 495, 508
Carneiro da Cunha, Manuela, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 496, 502
Carpenter, Carol, 438, 497
Carrithers, Michael, 388, 496
Carsten, Janet, 374, 496
Cassou-Noguès, Pierre, 378
Cauquelin, Anne, 243, 505
Changeux, Jean-Pierre, 358
Cheng, Anne, 375, 509
Childe, Gordon, 319, 505
Clastres, Pierre, 11, 307, 348, 349
Claval, Pierre, 242, 505
Clifford, James, 149, 150, 379, 496
Comte, Auguste, 8, 22, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 47, 49, 50, 79, 121, 138, 157, 159, 185, 186, 218, 344, 503, 509
Cordington, Robert Henry, 86, 137, 496
Cosmides, Leda, 304, 428, 508
Crumley, Carol, 21, 505
Cushing, Frank Hamilton, 100, 496

D

Daston, Lorraine, 17, 509

Davis, Diana, 474, 505
De Brosses, Charles, 43
De Fornel, Michel, 90, 509
De Vore, Irven, 320, 499
Debaene, Vincent, 380, 503
Deleage, Pierre, 496
Della Bernardina, Sergio, 465, 496
Demeulenaere, Elise, 466, 495
Descartes, 192, 197, 274, 509
Descola, Philippe, 1, 6, 20, 23, 36, 53, 80, 84, 90, 104, 118, 166, 197, 198, 208, 219, 232, 233, 257, 263, 297, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 308, 309, 325, 328, 329, 334, 340, 341, 343, 346, 347, 349, 353, 355, 357, 358, 361, 363, 365, 366, 371, 378, 382, 387, 388, 389, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 422, 423, 427, 428, 443, 460, 482, 488, 496, 502
Descombes, Vincent, 267, 274, 509
Despret, Vinciane, 427, 509
Désveaux, Emmanuel, 36, 232
Diamond, Jared, 3, 505
Dosse, François, 165, 503
Douglas, Mary, 63, 434, 435, 436, 497, 508
Dove, Michael, 438, 497
Dumont, Louis, 287, 377, 497
Dupire, Marguerite, 351, 497
Durkheim, Emile, 9, 10, 11, 22, 29, 33, 36, 44, 45, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 93, 95, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 104, 106, 107, 109, 110, 112, 114, 116, 119, 120, 121, 122, 124, 127, 139, 140, 141, 148, 149, 155, 157, 158, 159, 162, 179, 181, 185, 187, 190, 197, 207, 232, 233, 234, 245, 251, 253, 263, 274, 283, 285, 293, 294, 305, 307, 308, 317, 336, 341, 342, 353, 405, 407, 409, 410, 487, 497, 503, 504, 511

E

Eder, Klaus, 505
Einarson, Niels, 463
Ellen, Roy, 339, 387, 435, 497, 499
Endicott, Kirk, 325, 497
Escobar, Arturo, 421, 505
Evans-Pritchard, Edward Evan, 54, 128, 348, 410, 497

F

Fabiani, Jean-Louis, 375, 503
Fairhead, James, 473, 475, 497
Fauconnet, Paul, 121
Febvre, Lucien, 240, 244, 249, 250, 251, 252, 253, 505
Fedi, Laurent, 43, 503
Fedigan, Carol, 427, 512
Ferry, Luc, 435, 448, 509
Fodor, Jerry, 358, 509
Fontenay, Elisabeth de, 461, 509
Foster, John Bellamy, 281, 370, 436, 505, 509
Foucault, Michel, 35, 192, 193, 509
Franklin, Sarah, 408, 498
Frazer, James George, 52, 89, 376, 498
Fressoz, Jean-Baptiste, 425, 426, 505
Freud, Sigmund, 197, 317, 503, 510

G

Gadgil, Madhav, 505
Garkinkel, Harold, 354, 498
Gell, Alfred, 63, 145, 498
Gernet, Louis, 97, 112, 113, 116, 364, 506, 507
Glacken, Clarence, 442, 506
Glotz, Gustave, 112, 506
Glowczewski, Barbara, 350, 498
Godelier, Maurice, 23, 90, 168, 219, 240, 248, 279, 280, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 292, 293, 294, 295, 297, 298, 300, 301, 302, 303, 322, 325, 369, 498
Goffman, Erwin, 354, 498
Goldenweiser, Alexander, 175, 498
Goldman, Alvin, 360, 509
Goody, Jack, 376, 390, 404, 412, 498
Gourou, Pierre, 253, 506
Granet, Marcel, 22, 97, 100, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 119, 120, 122, 125, 127, 333, 342, 506
Griffin, Donald, 462, 509
Guha, Ramachandra, 470, 471, 472, 505, 506

H

Haber, Stéphane, 1, 18, 281, 282, 509
Habermas, Jürgen, 407, 509
Hache, Émilie, 458, 510
Hallowell, Irving, 334, 498
Hamayon, Roberte, 327, 328, 329, 330, 498
Hanks, Craig, 470, 506, 510
Hartog, François, 440, 506
Harvey, David, 470, 482, 502, 506
Haudricourt, André-Georges, 150, 261, 297, 298, 299, 300, 301, 303, 305, 327, 341, 463, 498
Heidegger, Martin, 510
Hell, Bertrand, 424, 426, 466, 498
Héritier, Françoise, 353, 374, 410, 498
Hertz, Robert, 99, 499
Hippocrate, 3, 510
Hirtzel, Vincent, 475, 499
Hornborg, Alf, 470, 506
Horton, Robin, 409, 410, 411, 412, 436, 499
Houseman, Michael, 90, 354, 355, 499
Hubert, Henri, 41, 86, 136, 145, 186, 501
Humboldt, Alexander Von, 3, 241, 506
Hume, David, 39, 43, 508, 510
Husserl, Edmund, 192, 377, 405, 510

I

Imbert, Claude, 194, 503
Ingold, Tim, 13, 23, 320, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 335, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 347, 355, 364, 382, 388, 397, 459, 499, 506
Izard, Michel, 166, 194, 302, 496, 499, 503

J

Järvikoski, Timo, 33, 503
Johnson, Mark, 336, 510
Jonas, Hans, 448, 449, 510
Jones, Robert Alun, 317, 503
Jullien, Francois, 111, 390, 510

K

Karsenti, Bruno, 1, 8, 37, 60, 74, 91, 92, 147, 209, 344, 369, 370, 371, 503
Keck, Frédéric, 1, 128, 157, 245, 331, 376, 378, 430, 465, 499, 503
Krech, Shepard, 435, 503
Kühn, Thomas, 317, 503
Kuklick, Henrika, 7, 503

L

Lahire, Bernard, 357, 499
Lakoff, George, 336, 510
Larrère, Catherine, 1, 445, 458, 463, 464, 466, 510
Larrère, Raphaël, 1, 445, 458, 463, 464, 466, 510
Latour, Bruno, 19, 23, 44, 145, 205, 341, 363, 380, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 420, 421, 422, 423, 426, 427, 429, 430, 431, 443, 448, 496, 499, 508
Laugier, Sandra, 128
Leach, Melissa, 473, 475, 476, 497
Lee, Robert, 320, 499
Leenhardt, Maurice, 22, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 496, 500
Lemieux, Cyril, 90, 104, 509
Leopold, Aldo, 339, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 471, 510
Lepenies, Wolf, 35, 375, 504
Leroi-Gourhan, André, 132, 261, 500
Leroy-Ladurie, André, 254, 506
Lestel, Dominique, 427, 500, 510
Lévi-Strauss, Claude, 10, 11, 13, 22, 23, 36, 38, 39, 41, 47, 58, 81, 82, 88, 92, 102, 104, 125, 128, 129, 135, 136, 138, 142, 152, 165, 166, 167, 168, 169, 171, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 239, 240, 243, 248, 254, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 279, 280, 281, 285, 286,

287, 290, 291, 293, 295, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 308, 309, 324, 325, 330, 333, 339, 342, 343, 349, 353, 354, 357, 366, 368, 371, 373, 374, 376, 377, 380, 384, 385, 387, 390, 417, 424, 439, 440, 442, 443, 444, 465, 467, 480, 487, 488, 496, 498, 499, 500, 503, 504
Licoppe, Christian, 413, 510
Locher, Fabien, 425, 426, 505
Long, James, 53, 500
Lovejoy, Arthur, 16, 17, 504

M

Macé, Arnaud, 1, 18, 112, 116
MacKinnon, Susan, 500, 511
Maine, Henry, 112, 500
Maniglier, Patrice, 81, 201, 371, 504
Maranda, Pierre, 189, 500
Marsh, George Peter, 506
Martinez-Alier, Joan, 470, 506
Marx, Karl, 33, 43, 265, 276, 279, 280, 281, 282, 285, 286, 287, 288, 290, 300, 368, 369, 370, 372, 373, 503, 509, 511
Mauss, Marcel, 11, 22, 29, 41, 61, 68, 82, 86, 88, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 106, 107, 109, 110, 121, 127, 131, 132, 133, 134, 135, 137, 139, 140, 141, 142, 144, 145, 147, 150, 155, 158, 178, 183, 184, 186, 190, 197, 199, 233, 234, 251, 253, 287, 300, 305, 307, 308, 324, 336, 342, 356, 381, 407, 500, 501, 503
McNeill, John, 255, 470, 506
Medin, Douglas, 359, 508
Meillassoux, Claude, 287, 501
Mellor, D. H., 356, 511
Merchant, Carolyn, 511
Midgley, Mary, 462, 463
Mill, John Stuart, 15, 16, 17, 511
Milton, Kay, 437, 438, 463, 501
Moreau, Pierre-François, 68, 511
Morgan, Lewis Henry, 51, 53, 55, 279, 280, 283, 501
Mucchielli, Laurent, 33, 241, 504
Müller, Gerhard, 242, 504
Murdoch, Jonathan, 403, 506

N

Naddaf, Gérard, 511
Naess, Arne, 427, 446, 447, 511
Nash, Roderick, 255, 447, 507
Needham, Joseph, 375
Nichols, Shaun, 360, 512
Nisbet, Robert, 7, 504

O

Odum, 437, 507
Ostrom, Elinor, 506

P

Pagden, Anthony, 377, 504
Palmer, Clare, 463, 511
Panoff, Michel, 299, 300, 301, 501
Panofsky, Erwin, 404, 511
Paoletti, Giovanni, 504
Paul, 427
Pedersen, Morten, 382, 388, 501
Piaget, Jean, 359, 511
Pickering, William, 61, 98, 511
Pietz, William, 43, 504
Platon, 116, 118, 250, 506, 511

Q

Quine, Willard Van Orman, 125, 126, 127, 128, 137, 510, 511

R

Radkau, Joachim, 255, 442, 507
Rappaport, Roy, 303, 304, 501
Ratzel, Friedrich, 132, 241, 242, 243, 245, 250, 504, 507
Raven, Peter, 304, 495
Raveneau, Louis, 241, 504
Raynaud, Dominique, 429, 501
Regan, Tom, 461, 511
Reichel-Dolmatoff, Gerardo, 309, 501
Renault, Emmanuel, 281, 511

Rival, Laura, 338, 501
Rivers, William, 175, 501
Rorty, Richard, 338, 511
Rosa, Frederico, 317, 504
Ryle, Gilbert, 356, 511

S

Sahlins, Marshall, 320, 321, 322, 323, 324, 326, 501
Salmon, Gildas, 165, 191, 194, 195, 196, 197, 199, 201, 226, 268, 504
Schaeffer, Jean-Maris, 424, 504
Schneider, David, 152, 374, 501
Searle, John, 144, 355, 511
Selmi, Adel, 475, 499
Severi, Carlo, 90, 257, 354, 355, 496, 499
Shaffer, Simon, 414, 511
Shapin, Steven, 414, 511
Simondon, Gilbert, 138, 511
Singer, Peter, 461, 511
Solomon, Greg, 360, 495
Sperber, Dan, 201, 355, 361, 362, 363, 365, 367, 501
Spinoza, 67, 68, 511
Stengers, Isabelle, 403, 512
Stich, Stephen, 360, 512
Strathern, Marilyn, 13, 119, 153, 379, 383, 388, 390, 482, 501, 502
Stringer, Martin, 48, 502, 504
Strum, Shirley, 427, 512

T

Taylor, Anne-Christine, 307, 344, 495, 502
Terray, Emmanuel, 280, 287, 502
Thomas, Keith, 317, 424, 426, 503, 507
Tooby, John, 304, 428, 508
Turnbull, Colin, 288, 334, 502
Tylor, Edward B., 22, 36, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 89, 376, 502

V

Vernant, Jean-Pierre, 5, 18, 22, 97, 114, 115, 116, 117, 118, 120, 122, 124, 125, 364, 507
Veyne, Paul, 427, 507
Vialles, Noelie, 465, 502
Vidal de la Blache, Paul, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 250, 269, 302, 507
Vidal-Naquet, Paul, 116, 118, 506
Viveiros de Castro, Eduardo, 13, 23, 46, 150, 345, 346, 347, 353, 355, 382, 383, 384, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 395, 397, 403, 429, 470, 479, 502
Von Brandenstein, Carl Georg, 350, 502
Von den Steinen, Karl, 79, 502

W

Wachtel, Nathan, 341, 502, 507
Wagner, Roy, 13, 379, 380, 381, 391, 502, 504
Walzer, Michael, 439, 440, 512
White, Lynn, 446, 512
Willard Van Orman, 125, 126, 127, 128, 137
Worms, Frédéric, 157, 512
Worster, Donald, 255, 459, 507

Y

Yates, Frances, 197, 507
Yvinec, Cédric, 364, 502

Résumé

L’anthropologie, et plus spécialement les développements qu’elle a connus en contexte francophone, possède une affinité toute particulière avec l’investigation philosophique sur la notion de nature : toutes deux interrogent en effet la valeur de ce terme classique du répertoire conceptuel occidental, et plus encore le sens que l’on peut encore donner au partage entre le naturel et le social, ou le culturel. Ce faisant, elles se heurtent à des tensions analogues, l’anthropologie bénéficiant toutefois du privilège de la méthode comparative, qui lui donne accès à des cosmologies manifestant un arrangement des êtres et des personnes différents du nôtre. Ce sont ces liens que cette thèse se propose d’explorer, et cela à travers l’examen historique et critique de quelques théories anthropologiques clés. Parmi elles notamment, l’école durkheimienne, l’anthropologie structurale de Claude Lévi-Strauss et de ses successeurs, et le courant d’anthropologie de la nature, où ces questions trouvent aujourd’hui leur épanouissement. L’hypothèse centrale de ce travail est que l’anthropologie sociale est liée à la prise de conscience du rôle que l’idée de nature a joué et joue encore dans notre trajectoire historique, c'est-à-dire de ce que l’on a pris l’habitude d’appeler la modernité, et de ce qui la sépare d’autres expériences collectives. Cette investigation débouche sur un examen des concepts centraux de la pensée écologique, qui donne à ces enjeux un élan nouveau : une pensée environnementale est-elle une sortie du naturalisme moderne, et si oui, à quelles conditions est-elle possible et légitime ?

Mots clés

Société, Nature, Anthropologie, Environnement, Ecologie.

Abstract

Anthropology and philosophy share a common interest in the idea of nature. Both of them address the value of this fundamental element of the Western conceptual framework and the general signification of the alleged great divide between nature and society, or culture. Over this common interrogation they are also facing the same issues and paradoxes. Nevertheless anthropology benefits from its comparative approach, which brings to knowledge different cosmological patterns, some of them dealing without the very idea of nature. This thesis is an historical and critical exploration of some key classical anthropological theories of the collective relationships with natural environment. Namely, the Durkheimian school of social sciences, the structural anthropology of Claude Lévi-Strauss and his followers, and the present day anthropology of nature, which constitutes the main line of French social anthropology. The core hypothesis of this work is that social anthropology is intimately linked to the theoretical acknowledgment of the role played by the idea of nature in our historical dynamics. What we usually call modernity, and in what sense it differs from other social formations, are major anthropological concerns. These questions lead to a critical examination of the ecological thought from an anthropological point of view. If environmental philosophy is in a sense a way out of modern naturalism, which terms and conditions are required to make it possible and legitimate ?

Keywords

Society, Nature, Anthropology, Environment, Ecology.

Table des matières

Introduction 3

L'histoire philosophique des sciences humaines 6

Philosophie et anthropologie 11

L'idée de nature a-t-elle encore un sens ? 14

Première partie. Le social au delà de l'humain : l'institution paradoxale de la société autour du moment durkheimien des sciences sociales 25

Introduction 27

Chapitre 1. La société dans le miroir de la nature : problèmes et enjeux de l'anthropologie religieuse durkheimienne 31

Introduction**. 33**

1. Fétichisme et animisme au fondement du social 35

a) Auguste Comte et la notion de fétichisme. 36

b) E. B. Tylor et la notion d'animisme. 44

2. Le redoublement de l'extériorité. 49

a) Le clan comme notion ethnologique fondamentale. 51

b) Instruments et animaux : le problème de la naturalité de la référence totémique. 59

c) L'aboutissement de la démarche sociologique. 64

3. « Ils communient dans la même essence » : la religion comme médiation entre humains et non-humains.....73

a) La connaissance spontanée du social. 73
b) La nature au sens littéral et au sens figuré. 76
c) « L'ambigüité des forces religieuses » 79
d) La substitution de la référence. 85

Chapitre 2. Le naturel dans le social après et à partir de Durkheim : développements et critiques du rationalisme sociologique 93

Introduction 95

1. Les formes de la connaissance : le problème de la rationalité sociale. 97

a) Les classifications primitives 98
b) Granet et la Chine. 106
c) La Grèce ancienne. 112
d) Des métaphores bien fondées. 119
e) Traduire des cosmologies. 124

2. Mauss et l'esprit des choses 131

a) Le rythme des saisons 131
b) De la magie à la monnaie 135
c) La force de la chose donnée 142

3. Les mythes de l'identification. 147

a) Leenhardt et la Nouvelle Calédonie 147
b) Le statut de la personne 152

4. L'hypothèse bergsonienne. 157

Seconde partie : Catégories de pensée et formes de la pratique : l'accès collectif à la nature autour du moment structural de l'anthropologie 163

Introduction. 165

Chapitre 3. La nature dans un monde de signes : problèmes et usages de l'idée de nature dans l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss 169

Introduction 171

1. De la référence à l'analogie. 173

2. Le statut de l'idée de nature dans la théorie des classifications 183

a) Les principes de l'objectivation symétrique. 183
b) Catégories sauvages et catégories naturalistes. 187
Choses classées et principes de classification 187
La libération du jeu classificatoire 191
Signe et concept 195
Ce qui reste de sauvage chez les modernes 201

3. Le social confronté à sa propre constitution 207

a) Le problème de la conscience de soi collective 207
b) Entre totem et caste 210
c) De la représentation à l'expérience de la nature 216

4. La nature des mythes 223

a) Le statut du discours mythique 223

b) Un exemple américain 226

Chapitre 4. De la reproduction à la production du social : les formes de l'appropriation matérielle de la nature 237

Introduction 239

1. Retour sur le « possibilisme » vidalien 241

a) Holisme géographique et « genres de vie » 241
b) Géographie et sociologie. 249
Les apports de L. Febvre 249
L'histoire environnementale en suspens 254

2. Le matérialisme introuvable de Lévi-Strauss. 257

a) Technique et symbole. 259
b) La théorie de la double détermination. 265
Les mythes de l'écologie 265
L'unité de l'esprit et de la nature 273

3. L'économie dans le social : l'enquête sur les formes sociales de la production. .. 279

a) De l'anthropologie de Marx à la présence de Marx dans l'anthropologie. 279
b) Institutions et fonctions. 282
La production du social 282
La nature comme fait social total 289

4. Vers l'écologie symbolique. 297

a) Les catégories transversales de la pratique 297
b) Une nature familière 301

Troisième partie. La pensée écologique à la lumière de l'anthropologie : le naturalisme et ses transformations 311

Introduction 313

Chapitre 5. La redécouverte de l'anthropologie de la nature : reconfigurations théoriques en anthropologie 315

Introduction 317

1. Terrains et problèmes de l'anthropologie de la nature 319

a) Le retour des chasseurs-cueilleurs. 319
b) L'économie mentale des sociétés du renne. 326
Les transformations du système sacrificiel 326
Croyances et cosmologies 331
c) La controverse de la métaphore 334
Une nature pourvoyeuse de dons 334
L'authenticité des identifications animistes 337
d) Le modèle amazonien. 344
e) Sociologie et cosmologie. 347

2. L'anthropologie de l'expérience ordinaire : l'action et la pensée face à la nature . 353

a) L'anthropologie et les formes de l'action. 353
b) La composition du monde 357
Théorie de l'esprit et savoir faire social 357
L'autonomie des énoncés symboliques 361
Les croyances en contexte 363
c) Vers un structuralisme de la pratique. 368

3. Savoirs et théories 373

a) Qu'est-ce qu'une théorie anthropologique ? 373
La pluralité des pensées 373
Comparaison et objectivation 378
b) Un nouveau grand partage ? 382
La théorie du perspectivisme amazonien 382
Un devenir animiste de la modernité ? 387
c) L'espace des possibles ontologiques. 391

Chapitre 6. La pensée environnementale à la lumière de l'anthropologie : reconfigurations en philosophie 399

Introduction. 401

1. La science au cœur des paradoxes de la modernité 403

a) Comment faire parler la nature ? 403
b) La science comme fait social. 407
La question de la symétrie 407
Tradition et réflexivité 409
La stabilisation des énoncés scientifiques 411
c) Avons nous oui ou non été modernes ? 412
Des soupçons sur le grand partage. 413
La distribution des êtres 416
Comment se construit la « maison commune » ? 420
d) Le potentiel transformatif du naturalisme. 423
Des exceptions dans le dualisme ? 423
L'espace des controverses 426

2. Les transformations du naturalisme 433

a) L'environnement comme problème anthropologique 433
Risque et crise 433
Le statut de la critique 437
La question du primitivisme 440
b) Transformations internes. 445

Ethique de la nature et éthique de la responsabilité 445
Les éthiques environnementales d'un point de vue anthropologique 449
Une culture de la nature au sein de la modernité : la pensée d'A. Leopold 452
La légitimité des usages : réciprocité et diversité. 460
c) Transformations externes. 468
Diversité culturelle et diversité naturelle : d'autres écologies 469
L'interprétation des paysages et le gouvernement écologique 473
La ruse de la « culture » 476

Conclusion 485

Bibliographie 495
Anthropologie 495
Histoire et philosophie des sciences sociales 502
Histoire, géographie, écologie 504
Philosophie et sciences de l'esprit 508

Index 513

Résumé 519

Table des matières 521

Résumé

L’anthropologie, et plus spécialement les développements qu’elle a connus en contexte francophone, possède une affinité toute particulière avec l’investigation philosophique sur la notion de nature : toutes deux interrogent en effet la valeur de ce terme classique du répertoire conceptuel occidental, et plus encore le sens que l’on peut encore donner au partage entre le naturel et le social, ou le culturel. Ce faisant, elles se heurtent à des tensions analogues, l’anthropologie bénéficiant toutefois du privilège de la méthode comparative, qui lui donne accès à des cosmologies manifestant un arrangement des êtres et des personnes différents du nôtre. Ce sont ces liens que cette thèse se propose d’explorer, et cela à travers l’examen historique et critique de quelques théories anthropologiques clés. Parmi elles notamment, l’école durkheimienne, l’anthropologie structurale de Claude Lévi-Strauss et de ses successeurs, et le courant d’anthropologie de la nature, où ces questions trouvent aujourd’hui leur épanouissement. L’hypothèse centrale de ce travail est que l’anthropologie sociale est liée à la prise de conscience du rôle que l’idée de nature a joué et joue encore dans notre trajectoire historique, c'est-à-dire de ce que l’on a pris l’habitude d’appeler la modernité, et de ce qui la sépare d’autres expériences collectives. Cette investigation débouche sur un examen des concepts centraux de la pensée écologique, qui donne à ces enjeux un élan nouveau : une pensée environnementale est-elle une sortie du naturalisme moderne, et si oui, à quelles conditions est-elle possible et légitime ?

Mots clés

Société, Nature, Anthropologie, Environnement, Ecologie.

Abstract

Anthropology and philosophy share a common interest in the idea of nature. Both of them address the value of this fundamental element of the Western conceptual framework and the general signification of the alleged great divide between nature and society, or culture. Over this common interrogation they are also facing the same issues and paradoxes. Nevertheless anthropology benefits from its comparative approach, which brings to knowledge different cosmological patterns, some of them dealing without the very idea of nature. This thesis is an historical and critical exploration of some key classical anthropological theories of the collective relationships with natural environment. Namely, the Durkheimian school of social sciences, the structural anthropology of Claude Lévi-Strauss and his followers, and the present day anthropology of nature, which constitutes the main line of French social anthropology. The core hypothesis of this work is that social anthropology is intimately linked to the theoretical acknowledgment of the role played by the idea of nature in our historical dynamics. What we usually call modernity, and in what sense it differs from other social formations, are major anthropological concerns. These questions lead to a critical examination of the ecological thought from an anthropological point of view. If environmental philosophy is in a sense a way out of modern naturalism, which terms and conditions are required to make it possible and legitimate ?

Keywords

Society, Nature, Anthropology, Environment, Ecology.