

VOUS AVEZ DIT NATURE ?

critique rapide du livre de Philippe Descola intitulé *par-delà nature et culture*, elle m'offre le prétexte d'un tour d'horizon de nos présupposés.

MAINTENANT que la colonisation de la planète est achevée, l'autre, celui venu d'une autre civilisation, nous est devenu beaucoup plus proche, il était un objet de curiosité, il l'est moins maintenant. Je me demande même s'il n'est pas devenu un objet d'inquiétude, d'une sourde mais tenace inquiétude. Au moment où sa fin est programmée, cet autre semble constituer une trouble menace pour la « civilisation », comme si sa disparition devait précéder notre propre fin, un peu comme pour les abeilles. À son chevet, notre regard se fait plus respectueux, nous prêtons l'oreille, nous commençons à prendre en considération ce qu'il nous dit, sa représentation de la réalité par exemple. Actuellement certains anthropologues comme Eduardo Viveiros de Castro (*Métaphysiques cannibales*, 2009) tentent de se mettre à sa place et d'apporter ainsi une nouvelle perspective sur la réalité : le point de vue de l'autre. Ils ne cherchent plus à traduire une cosmovision dans les termes de leur (de notre) cosmovision. Ils mettent sur le même plan les différentes manières d'appréhender la réalité, la nôtre et celles d'autres civilisations. Une telle attitude est intéressante car elle nous conduit à nous questionner sur notre propre cosmovision.

Il y a quelques années, un article de Philippe Descola paru dans la revue *La Recherche* et intitulé « Les Cosmologies des Indiens d'Amazonie » avait attiré mon attention. Il y avait dans ces « Cosmologies » comme l'ébauche d'un dialogue, d'un rapprochement entre l'anthropologue, et

l'autre, l'Indien. Nous n'avions plus affaire à un cyclope, un Turc ou un cannibale, ni même à une girafe, mais, signe des temps, à des êtres humains dont la conception qu'ils se font de la réalité nous conduit à nous interroger sur la validité de notre propre conception. Le sous-titre de cet article signalait que pour les Indiens d'Amazonie comme pour les Indiens du Canada subarctique, la nature était une construction sociale.

Je précise que le concept de nature est surtout pour nous une construction sociale, vu que ce concept n'existe, ou n'existait pas, chez les Indiens d'Amazonie ou du Canada subarctique. Diable, voilà qui met en question notre sacro-sainte conception de la réalité.

Mais entre un paysage de montagne et la nature de l'homme que recouvre ce terme de « nature » ? Je dirais que la nature est la représentation que nous nous faisons de la réalité. Et cette représentation de la réalité, que nous partageons avec tous ceux qui font partie de notre civilisation, est le résultat d'un processus mental. La nature n'existe pas en soi, c'est un concept, une représentation de la réalité et cette représentation de la réalité est le résultat d'une attitude intellectuelle ou, plutôt, d'un réflexe mental qui consiste à objectiver tout ce qui existe. La nature est tout ce qui est porté à l'existence en tant qu'objet par un sujet, et cela va de la matière au spirituel, de l'atome au caractère (il a une « bonne nature » ou la nature de la femme ou de l'homme). La nature est la réalité objectivée dont le sujet tente de pénétrer les arcanes. Cette réalité objectivée par un sujet pensant est pour nous toute la réalité et la seule réalité.

La nature est seulement l'idée que nous nous faisons de la réalité. Mais d'où nous vient cette idée ? D'où nous vient ce réflexe d'objectivation qui tire plus vite que son ombre ? Qui est partie constitutive de notre être ? Bien des peuples ne pensent pas la réalité comme objet, comme extériorité, comme « non-soi », mais comme spiritualité, comme pensée, justement, comme intimité d'une pensée avec elle-même, comme soi. Nous avons d'ailleurs un terme pour qualifier le monde vu sous cet angle, nous disons qu'il est sacré ; le monde sacré s'oppose au monde naturel.

Dans cet essai intitulé *De la réalité et des représentations que nous en avons*, je vais partir du pré-supposé contraire à celui qui a cours dans notre monde ; pour moi, la réalité est le soi. Il me faudra définir ce que j'entends par soi. Ce n'est là qu'un jeu théorique. Je peux me sentir parfois comme le survivant d'un peuple à jamais disparu, mais je ne suis pas le dernier des Mohicans, ni un Jivaro.

La première question qui se pose est la suivante : d'où vient cette différence dans les représentations que nous avons de la réalité ? Je défends la thèse qui veut que notre cosmovision, en fait l'idée que nous nous faisons de l'être et de la réalité, soit en relation étroite avec la société ou le type de civilisation que nous connaissons, et je prends le terme de civilisation dans un sens très large.

La représentation que nous nous faisons de l'être comme individu et de la réalité comme nature, et qui a pour nous tout le poids incontestable d'une évidence, n'est pas évidente pour tout le monde. Ce qui est évident pour nous, n'est pas si évident pour l'autre, pour celui qui n'est pas encore parfaitement intégré à notre civilisation. Jusqu'à présent, tant que cet autre était un cyclope, un Turc ou un cannibale, cette inquiétude métaphysique, qui pouvait parfois nous effleurer, était vite balayée d'un revers de manche : nous représentions le stade le plus élevé du développement de l'humanité. Alors que l'autre se dépêtrait encore dans les brumes d'une pensée en formation, nous, nous étions capables d'objectivation, nous nous étions élevés à la pensée objective et jouissions des lumières de la raison. Nous étions capables de penser la réalité comme extériorité, de la saisir comme non-soi.

Par contre si nous rattachons notre représentation de la réalité à notre mode de vie, c'est une autre histoire. Nous n'avons plus affaire à un développement de la pensée passant par différents stades jusqu'à sa maturation mais à la vie sociale elle-même. Nos représentations de la réalité sont directement liées au mode d'organisation sociale que nous sommes amenés à connaître. Bien sûr, nous pouvons toujours prétendre que notre civilisation est la meilleure, la plus haute, l'aboutissement de l'histoire dramatique de l'humanité. Pourtant nous finissons par en douter et ce désarroi actuel nous conduit à mettre en doute nos vérités les plus incontestables, nos vérités qui se voulaient jusqu'à présent universelles.

Dans son livre *Par-delà nature et culture* (2005), Philippe Descola met sur le même plan les différents modes d'appréhension de la réalité que des générations d'anthropologues avaient classés en quatre grandes catégories, le totémisme, l'animisme, l'analogisme et le naturalisme. C'est déjà un progrès par rapport aux thèses évolutionnistes qui établissaient une hiérarchie entre ces catégories, en relation avec l'évolution de la société du primitivisme à la civilisation occidentale, chrétienne et capitaliste, civilisation dont sont issus, notons-le en passant, les anthropologues évolutionnistes.

Philippe Descola prend à son compte ces divisions, mais pour leur donner un contenu plus précis. Ces manières de penser la réalité deviennent avec lui des modes d'identification dans la relation qui s'établit entre le soi et le non-soi. Comment l'homme identifie-t-il le monde et autrui ? Comment identifie-t-il les êtres avec qui il est amené à entrer en relation ? Pour l'auteur, l'esprit humain a à disposition quatre modes d'identification fondés sur la ressemblance avec lui-même, qu'il accordera ou non aux êtres qui l'entourent, sachant en outre qu'il se perçoit comme constitué de deux parties : d'une intériorité et d'une physicalité (d'une âme et d'un corps, ou encore d'une intentionnalité – désir, pensée, rêve, volonté – et des moyens par lesquels s'exerce cette intentionnalité). La combinaison des ressemblances et des dissemblances entre physicalité et intériorité donne logiquement quatre modes d'identification possibles. Le totémisme reconnaît chez autrui une même intériorité et une même physicalité que celles qui sont propres au sujet : les êtres qui nous entourent sont en tous points nos semblables. L'animisme reconnaît chez l'autre une même intériorité mais non une même physicalité : l'autre est une personne morale comme nous, mais dans un autre univers corporel ou physique. L'analogisme différencie et l'intériorité et la physicalité : la réalité est constituée de mondes parallèles, indépendants les uns des autres, liés entre eux dans des rapports de type analogique. Quant au naturalisme, qui est le mode d'appréhension du non-soi propre à la pensée de la société occidentale, il reconnaît une même physicalité partagée par lui et ce qui n'est pas lui (les lois de la nature sont universelles), mais il différencie les intériorités ; il n'y a pas de reconnaissance possible entre les intériorités, ou entre les êtres, si nous pensons que l'intériorité définit l'être.

Cette thèse mettant sur le même plan les différentes représentations de l'être et de la réalité, est séduisante ; pourtant elle repose tout de même sur un apriori, qui est propre à notre représentation de l'être et de la réalité : de l'être comme individu et de la réalité comme nature et, dans cette logique, il oppose l'être (le soi réduit à l'individu) à la réalité (le non-soi, tout ce qui n'est pas l'individu). Voilà un anthropologue qui, animé par les meilleures intentions du monde, cherche à montrer tout le caractère relatif de nos représentations en s'appuyant sur le caractère, qu'il juge universel, de nos représentations, ou comment se prendre les pieds dans le tapis. Au sujet de la réalité, il sépare le soi du non-soi, premier lieu commun propre à notre cosmovision, le concept de nature est justement dû à cette séparation, à l'intérieur du soi, entre soi et non-soi. Au sujet de l'être, il sépare la pensée du corps, « l'intentionnalité de la physicalité », deuxième lieu commun

propre à notre cosmovision, suite directe du premier lieu commun propre à notre cosmovision.

Philippe Descola critique toute idée de hiérarchie entre les différentes manières de penser la réalité, et je le suis sur ce point, mais cette critique l'amène à faire table rase de l'histoire, du moins en principe, car il est amené à prendre en compte l'histoire dans sa longue durée, ne serait-ce que pour expliquer la domestication des rennes et ses conséquences sur le plan social chez les Tchouktches du nord oriental de la Sibérie. L'analogisme et le naturalisme semblent être le propre des sociétés complexes avec État alors que le totémisme ou l'animisme touchent des sociétés sans État.

Critiquer la thèse évolutionniste ne signifie pas nécessairement récuser l'histoire, mais prendre l'histoire sous un angle autre que celui du progrès de la pensée. Nous pouvons fort bien la concevoir sous son aspect événementiel, la saisir comme une succession d'accidents plus ou moins fâcheux, mais dont les répercussions sur le plan social et humain sont indubitablement dans la mesure où ces événements à caractère anecdotique au départ conduisent à une refonte des assises sur lesquelles reposait jusqu'alors une société. Je pense que la rencontre accidentelle et pourrait-on dire anecdotique entre deux peuples reste l'événement originel dont les répercussions se feront sentir sur une durée très longue (des siècles, voire des millénaires), comme le battement d'ailes de papillons, dit-on, déclenche des cyclones.

Dans son recueil *La Découverte du vrai Sauvage* (2007), Marshall Sahlins mène une réflexion fort intéressante sur la relation qui existe entre événement et structure, la structure ou système social donnant sens à l'événement, à la rencontre, et l'événement comme une onde de choc aux conséquences lointaines et peu prévisibles venant par la suite altérer et affecter la structure originelle. Des considérations sur l'histoire « accidentelle » des sociétés m'amèneront à reprendre dans une perspective tout autre l'opposition entre le soi et le non-soi, qui se trouve à la base de tout l'échafaudage théorique de Philippe Descola.

Quoi qu'il en soit, les différentes représentations de l'être et de la réalité définis à grands traits sous les termes ambigus, confus et défailants de totémisme, animisme, analogisme et naturalisme, existent et leurs frontières sont bien délimitées. Chacune d'elles est porteuse d'une conception du monde, ou cosmovision, qui lui est propre et qui reste irréductible aux autres conceptions. Il suffit de lire ou de relire Jeanne Favret-Saada

(*Les Mots, la mort, les sorts, ou bien Corps pour corps*, notes de son enquête sur la sorcellerie menée dans la Mayenne profonde), pour se rendre compte que certains modes d'appréhension de la réalité, que nous pouvons croire disparus, existent encore près de chez nous, irréductibles à la pensée dominante, résistant dans l'ombre et la clandestinité à l'invasion de la pensée unique.

Chaque cosmovision est attachée à un mode de vie, la survivance d'une cosmovision signifie la survivance d'un mode de vie, le lien est si étroit entre notre représentation de la réalité et la réalité de la vie sociale que nous connaissons que nous sommes amenés à parler d'une collusion étroite entre les deux termes, entre la pensée que nous nous faisons de la réalité et cette même réalité. Cette synergie associant cosmovision et mœurs, cette osmose entre pensée et réalité (il s'agit alors d'entendre par réalité, la réalité d'un mode de vie) rend effective la pensée : le chaman guérit, le sorcier, en jetant des sorts, rend effectivement malade, détruit les récoltes, empêche les vaches de vèler. La sorcellerie tue, à condition, bien sûr, d'entrer dans ce jeu de vie et de mort, dans la ronde unissant dans un tout cosmovision et réalité. Nous disons alors que la croyance, ou la pensée, est chevillée au corps.

Quand les liens sociaux sont distendus ou rompus, la pensée est abs-traitée de la réalité, elle n'a plus alors qu'un effet indirect sur la réalité par le biais de la science (la médecine, par exemple) ou alors le lien qui unit pensée et réalité demeure inconscient et le rapport entre les deux est difficilement établi et reconnu.

Cette relation étroite qui unit la représentation que nous avons de la réalité au mode de vie n'a pas échappé à la perspicacité des anthropologues et pourtant elle n'a jamais, à ma connaissance, été l'objet d'un approfondissement, qui aurait pu apporter un éclairage nouveau sur notre condition humaine. En général, les anthropologues se sont contentés de définir une société par sa manière d'appréhender la réalité ; peu ont emprunté le chemin inverse et cherché à définir une cosmovision en prêtant la plus grande attention à l'organisation sociale, au type de relations que les membres d'une société ont entre eux. Pourtant, rattacher la représentation que nous avons de la réalité à cette autre réalité qu'est la vie sociale proprement dite me paraît riche de promesses.

Il y a bien un débat au sein de l'anthropologie, mais c'est un faux débat et ce faux débat ne date pas d'hier. Doit-on accorder la primauté à l'homme

ou bien à la société ? C'est un peu comme l'histoire de l'œuf et de la poule : la société est-elle une création de l'homme, ou l'homme une création de la société ? Dès le départ, deux camps se sont constitués qui aiguisent au fil du temps leurs arguments. D'un côté, ceux qui donnent la primauté à l'homme, en général ils sont partisans des thèses psychologiques : la psychologie de l'homme ou ses dispositions intellectuelles sont à l'origine de la vie en société, des institutions et des croyances. De l'autre côté, ceux qui sont partisans des thèses sociologiques selon lesquelles « ce n'est pas la conscience de l'homme qui détermine leur existence, mais l'être social qui détermine leur conscience* » (Evans Pritchard). Lévi-Strauss et Philippe Descola, qui recherchent l'origine des structures sociales dans les structures mentales, se trouvent dans le premier camp, celui de l'homme perçu comme être individuel (et en cela, ils sont bien de leur temps et de leur monde). Pensée et société ne peuvent être distinguées l'une de l'autre. Dans la mesure où nous faisons dépendre les mœurs de la structure mentale de l'individu humain, ou inversement, la conscience de l'homme des mœurs, nous introduisons une séparation, qui n'a pas lieu d'être, entre l'homme et la société. Cette séparation, introduite comme un coin entre pensée et société, fausse notre réflexion et nous conduit à une conception erronée de notre réalité. C'est que, par une étroitesse de vue propre à notre époque, nous avons réduit la pensée au psychologique, au travail cérébral, la pensée dans une petite tête, la petite tête de l'homme-individu, alors qu'elle débordé largement ce domaine comme nous le verrons par la suite.

Je joue ici mon premier pion et j'avance que la pensée est l'être de la réalité comme elle est la réalité de l'être. C'est ce que j'entends par le soi ou encore par la pensée générique ou pensée dans sa dimension collective, les Indiens des plaines comme les Sioux, eux, évoquent le Grand Esprit, Wakan-Tanka.

À suivre.



* La citation complète, tirée d'une conférence d'Evans-Pritchard sur la religion des primitifs, est la suivante : « Les marxistes considèrent Durkheim comme un idéaliste bourgeois et pourtant il pourrait être l'auteur du fameux aphorisme de Marx, selon lequel ce n'est pas la conscience des hommes... » (Evans Pritchard : *La Religion des primitifs à travers les théories des anthropologues*).