

ANNUAIRE du **COLLÈGE DE FRANCE** 2018 - 2019

Résumé des cours et travaux

119^e
année



COLLÈGE
DE FRANCE
—1530—

ANTHROPOLOGIE DE LA NATURE

Philippe DESCOLA

Professeur au Collège de France

Mots-clés : anthropologie, ontologie, comparatisme, structuralisme, biologie

La série de cours « Qu'est-ce que comparer ? » est disponible en audio et/ou en vidéo, sur le site internet du Collège de France (<https://www.college-de-france.fr/site/philippe-descola/course-2018-2019.htm>), ainsi que la série de séminaires « Individuation, individualité, individualisme » (<https://www.college-de-france.fr/site/philippe-descola/seminar-2018-2019.htm>).

ENSEIGNEMENT

COURS – QU'EST-CE QUE COMPARER ?

Pour ce dernier cours donné au Collège de France, on a voulu aborder ce qui donne sans doute à l'anthropologie son caractère distinctif et ce qui a constitué en tout cas l'un des axes directeurs de la recherche et de l'enseignement du professeur depuis les débuts de sa carrière : l'exercice de la comparaison. Et comme les formes de comparaison qu'il a pratiquées ont varié avec le temps, il était inévitable que ce dernier cours portât aussi, à travers une analyse réflexive du type de comparatisme qu'il met en œuvre à présent, sur le genre d'anthropologie qui a sa faveur et dont il a essayé d'illustrer les mérites au Collège de France. À grands traits, l'on pourrait dire qu'il est passé en une quarantaine d'années d'un comparatisme naïf, intuitif et commandé par l'émerveillement devant sa découverte en Amazonie de manières de faire et de penser qui étaient pour lui d'une radicale originalité, à un comparatisme plus ample et plus méthodique, marqué par la conviction que ce n'est pas un seul peuple, ou même un seul style de vie régional, qui pourra contribuer à enrichir

l'intelligence du monde, mais bien la connaissance de la pluralité des formes d'expression sociales et culturelles, pourvu que l'on sache faire jaillir des contrastes que ces formes présentent les étincelles d'une pensée moins convenue de la façon dont les humains s'associent entre eux et avec d'autres êtres. C'est là aussi la condition pour concevoir d'autres formes d'association, qui n'ont jamais été inventoriées par les ethnologues ou les historiens, mais que l'état présent du monde exige avec urgence que l'on tente de les imaginer.

Revenant dans la première leçon sur la manière dont le professeur avait envisagé et pratiqué le comparatisme au début de sa carrière, on a souligné qu'elle ne se distinguait guère de celle que la grande majorité des anthropologues embrasse. Les deux étapes initiales en sont le comparatisme ethnographique et le comparatisme ethnologique. La première, celle sur laquelle tous les anthropologues s'accordent, quelles que soient par ailleurs leurs divergences théoriques, est l'enquête de terrain, une entreprise comparative de part en part. Elle l'est d'abord du fait de la comparaison plus ou moins consciente à laquelle l'ethnographe se livre entre les usages et les pratiques dont il est le témoin et celles qui ont cours dans son milieu d'origine ; elle l'est aussi du fait des comparaisons qu'il est conduit à faire entre la façon dont il aborde des éléments clés de la société qu'il étudie et celles que d'autres ethnographes ont proposé de la même société ou de phénomènes analogues dans des sociétés différentes ; elle l'est, enfin, du fait du tri qu'il opère dans ses observations afin de retenir celles qui lui paraissent les mieux aptes à représenter un état moyen des phénomènes qu'il aspire à qualifier. La deuxième étape, le comparatisme ethnologique, peut être définie comme une généralisation à d'autres sociétés d'une même aire culturelle, et éventuellement à des sociétés qui, ailleurs dans le monde, présentent avec celles-ci un air de famille, d'un schème initialement dégagé par l'analyste afin de rendre compte de la structure d'une société qu'il a lui-même étudiée en profondeur. Le professeur a illustré cette étape en montrant comment il avait généralisé, d'abord à l'échelle de l'Amazonie, puis d'autres aires culturelles, une configuration de traits qu'il avait identifiée chez les Achuar et qu'il avait appelée « animisme ». Rien d'original dans cette entreprise puisque ces deux formes de comparatisme dans lesquelles il s'était engagé des années 1970 jusqu'aux années 1990 sont celles-là mêmes au moyen desquelles Edward Evans-Pritchard définit la méthode comparative dans sa conférence Marett de 1950 et qu'il appelle respectivement la traduction et l'abstraction. La question que posait alors ce constat pouvait être formulée ainsi : est-il inéluctable, dans une science qui place l'enquête ethnographique au cœur de sa démarche de connaissance et comme son premier moteur, de n'envisager la comparaison que comme un enchaînement de généralisations inductives à partir du cas initialement étudié – ainsi que le professeur avait lui-même eu tendance à le faire dans un premier temps ? Ou bien le comparatisme peut-il prendre d'autres formes que ce type de généralisation par sauts successifs de cas en cas, des formes moins dépendantes de la simple intuition qu'il existe des ressemblances entre, d'une part, une famille de sociétés ou une sorte d'institution et, d'autre part, un cas *princeps* choisi au départ de façon contingente ?

On ne s'attardera pas ici sur l'enquête comparative menée dans les leçons suivantes sur les régimes comparatifs afin d'examiner leur genèse dans l'Europe moderne et les raisons pour lesquelles le comparatisme anthropologique s'est imposé comme une discipline autonome à la fin du XIX^e siècle au lieu de se développer à l'intérieur du droit comparé et de l'histoire des religions, les deux bastions du comparatisme à cette époque. Pas plus qu'on ne reviendra sur les critiques, internes ou externes à

l'anthropologie, qui furent adressées au comparatisme inductif par généralisations successives que le professeur avait lui-même pratiqué et dont Evans-Pritchard avait caractérisé la méthode. Il suffira de rappeler que ces critiques sont de deux ordres : d'une part, celles qui pointent l'inadéquation des catégories comparatives employées pour décrire des situations sociales et culturelles très hétérogènes, d'autre part, celles qui concernent l'identification des comparables, c'est-à-dire des éléments qui, dans des unités comparatives déjà malaisées à définir – ces abstractions que l'on appelle des sociétés –, pourraient se prêter à la comparaison.

Une nouvelle forme de comparatisme, plus généralement une nouvelle façon de traiter les faits sociaux, a ainsi émergé à partir des années 1960 en réaction aux apories de la généralisation inductive. L'opération comparative telle qu'Evans-Pritchard la définissait dans la conférence Marett, celle dans laquelle le professeur s'était lui-même engagé dans un premier temps, et celle que de nombreux anthropologues de par le monde continuent de pratiquer, revient à une montée en généralité à partir de cas particuliers qui se réalise en trois étapes : l'enquête de terrain conçue comme un exercice de traduction nécessairement empirique, aboutissant dans un deuxième temps à la mise en évidence par abstraction de la structure de la société que l'on aura décrite, afin de permettre, dans une troisième étape, la comparaison de cette structure avec d'autres structures, identiques ou différentes, obtenues par les mêmes méthodes. Dans une telle perspective, la deuxième étape consiste à faire coïncider une substance empirique – une société, une culture – avec une forme sous-jacente – on emprunte l'expression à Evans-Pritchard – que l'ethnographe isole par abstraction. Or, ainsi qu'il est prévisible pour une démarche inductive, cette forme dégagée de l'étude d'une société sera particulière au cas dont elle est abstraite ; elle exprimera dans une formule condensée sa structure présumée. En sorte que le troisième stade de la comparaison, celui qui consiste à confronter les structures ou les formes de plusieurs sociétés dans une perspective typologique, impliquera deux conséquences : ou bien mettre en regard les unes des autres des formes tellement idiosyncrasiques que toute comparaison se révélera *in fine* impossible, ou bien décréter que l'une des structures particulières est la forme optimale par rapport à laquelle les autres doivent être comparées.

C'est pourquoi la vague structuraliste des années 1960 – Claude Lévi-Strauss et Louis Dumont en France, Edmund Leach et Rodney Needham au Royaume-Uni – fut d'abord une réaction contre la méthode comparative théorisée par les fonctionnalistes britanniques, mais largement pratiquée ailleurs, une méthode viciée par l'ambition d'établir des généralités en extrayant empiriquement d'observations disjointes des caractères généraux fondées sur des ressemblances superficielles. Les structuralistes avaient beau jeu de montrer qu'une telle attitude repose sur un réalisme naïf qui voit les faits sociaux et culturels comme autant d'objets spontanément donnés, ou bien, et c'est un corrélat, qui voit les sociétés comme composées d'éléments naturellement discrets. Pour les structuralistes, par contre, et selon la formule de Leach, « une société n'est pas un assemblage de choses, c'est un assemblage de variables¹ » ; ce qu'ils comparent, ce ne sont pas des morceaux de sociétés, d'institutions ou de pratiques, ce sont des variations au sein d'un ensemble de phénomènes – pour Lévi-

1. E. LEACH, *Rethinking Anthropology*, Londres, Athlone Press/New York, Humanities Press, coll. « London School of Economics monographs on social anthropology », vol. 22, 1961, p. 7.

Strauss, des systèmes de mariage ou des épisodes de mythes – dont l'analyste aura défini la nature, borné les limites et systématisé les discontinuités morphologiques.

Cette différence dans la conception de l'objet implique une différence dans la conception de la méthode comparative. Tandis que les phases initiales de la comparaison sont semblables pour les fonctionnalistes et pour les structuralistes – ce qu'Evans-Pritchard qualifie comme traduction et abstraction est appelé par Lévi-Strauss ethnographie et ethnologie –, le dernier stade – généralisation pour Evans-Pritchard, anthropologie pour Lévi-Strauss – diffère du tout au tout. Pour Evans-Pritchard cette dernière étape n'est que le moment culminant d'une montée en généralité inductive qui permettra de comparer dans une ample gamme de sociétés les structures sociales que les généralisations précédentes ont révélées ; pour l'anthropologie structuraliste comme pour l'anthropologie cognitive, par contre, la phase ultime est entièrement divorcée des précédentes en ce qu'elle est de nature déductive et non plus inductive, pour reprendre le vocabulaire et les concepts de John Stuart Mill dont le *Traité de logique* a exercé une influence considérable sur les sciences sociales françaises et britanniques jusque dans les années 1960. Dans les deux approches, en effet, la construction de résultats anthropologiques se développe en trois étapes : induction de lois, de principes ou d'hypothèses, application de ces lois, principes ou hypothèses à des phénomènes, vérification de la légitimité de la déduction au moyen de la comparaison. Mais, tandis que l'anthropologie cognitive a emprunté (à son insu) la voie suggérée par Mill, en appliquant déductivement à l'explication de certains phénomènes collectifs les règles de fonctionnement de l'esprit proposées par la psychologie, l'anthropologie structuraliste a procédé de manière distincte, en dissociant nettement, d'une part, l'induction d'hypothèses abstraites par généralisation à partir de données ethnographiques, d'autre part, la construction de modèles déductifs permettant de tester ces hypothèses au moyen de la comparaison. Or, comme on l'a montré dans une leçon consacrée au traitement de la catégorisation des formes de vie par l'anthropologie cognitive, celle-ci tend plutôt à entériner par la comparaison le schème cognitif retenu comme source du phénomène à expliquer qu'à vérifier déductivement son bien-fondé, un travers dû en grande partie au fait que l'activité comparative se borne ici à confirmer l'existence de ressemblance imputables à des universaux.

Par contraste, et sans négliger la contribution de la psychologie à une meilleure intelligence de l'activité cognitive humaine, on a défendu la conviction que la fécondité de l'approche anthropologique se manifeste moins dans un rôle ancillaire consistant à confirmer l'existence d'universaux réputés expliquer des ressemblances entre phénomène culturels, que dans sa capacité à mettre en évidence des invariants rendant compte d'une systématique des différences, une voie royale que l'anthropologie structurale a ouverte. On a jugé nécessaire de rappeler en quoi les invariants anthropologiques ne sont pas des universaux, tant la critique mal informée des approches structurales a introduit une confusion entre ces concepts. Les invariants sont des règles de combinaison fondées sur des caractéristiques élémentaires du monde et des façons dont les humains y développent leur existence, règles qui permettent de donner naissance à un nombre fini de possibilités dont une partie seulement est réalisée dans la vie sociale ; tandis que les universaux peuvent être vus comme des propriétés cognitives et biophysiques qui ne souffrent pas d'exceptions, ce qui les rend peu productifs sur le plan anthropologique pour expliquer les variations. Les invariants, et les modèles au sein desquels on les fait jouer, ne servent pas à décrire des situations empiriques et leurs transformations, ils

permettent de mettre en évidence des propriétés formelles de la vie sociale en poussant jusqu'à ses conséquences ultimes la nécessaire distance qui existe entre des situations concrètes observées par l'ethnographe et le vocabulaire conceptuel employé pour les décrire.

Dans *The Art of Anthropology*², Alfred Gell remarque que les anthropologues naviguent entre deux types de relations : d'une part, les relations « internes » dont sont constituées les terminologies formelles en cours dans la profession, et qui expriment les liens entre des termes définis par leur usage dans un système conceptuel, et, d'autre part, les relations qu'il appelle « externes », celles dont les ethnographes sont témoins sur le terrain et qui relient des éléments selon toutes sortes de modalités – génétiques, historiques, causales, accidentelles, institutionnelles, affectives, etc. Les relations « externes » peuvent être de similitude ou de différence, mais par contraste avec les relations « internes » à un système théorique, elles connectent des objets indépendants les uns des autres parce qu'il n'existe pas entre eux de liens nécessaires. Par exemple, si l'on prend le vocabulaire théorique de Lévi-Strauss dans le champ de la parenté, un régime harmonique, c'est-à-dire un système dans lequel la filiation et la résidence sont dans la même ligne, paternelle ou maternelle, n'a de sens que par rapport à un régime dysharmonique dans lequel filiation et résidence sont distribuées dans deux lignes différentes. La signification de chacun de ces concepts n'est pas intrinsèque, mais dépendante de leur position vis-à-vis d'autres concepts ; ce sont des systématisations de différences : un régime harmonique n'est tel que parce qu'il diffère d'un régime dysharmonique. Dans les relations externes dont l'ethnographe est le témoin, par contre, le choix du lieu où tel conjoint qu'il connaît ira résider se trouve être, sinon déterminé, du moins favorisé, par maintes circonstances dont la nécessaire connaissance enrichira la signification de l'institution qu'il observe.

En empruntant à Gell cette distinction entre deux sortes de relation, on peut ainsi dire que la démarche inductive généralise les relations externes aux relations internes, tandis que la méthode déductive les maintient séparées. En effet, la généralisation inductive à la Evans-Pritchard abstrait des catégories de plus en plus épurées à partir de similitudes observées dans la plus grande diversité possible de cas ethnographiques, ce qui rend impossible la constitution d'un système formel analytiquement cohérent, faute de pouvoir convertir des relations de ressemblance empiriques et contingentes en des relations de différence théoriques et structurelles. La déduction structurale aborde la comparaison d'une façon tout à fait distincte : au lieu de monter en généralité à partir de ressemblance observables vers des catégories de plus en plus abstraites débouchant éventuellement sur des universaux supposés, elle consiste à détecter dans les cas particuliers eux-mêmes les indices d'un système fermé de différences dont la modélisation est réputée offrir une voie d'accès à l'intelligence des propriétés formelles de l'ensemble des phénomènes que l'on se donne pour objet. Il ne s'agit plus de passer d'un ensemble chaotique de relations externes à un système de relations internes au moyen d'abstractions successives, mais de discerner sous des relations externes que l'on présume former système – les liens de parenté et d'alliance, par exemple – le système de relations internes qui offre le meilleur modèle possible pour rendre compte des relations externes. C'est ce

2. A. GELL, *The Art of Anthropology: Essays and Diagrams*, Londres/New Brunswick, Athlone Press, coll. « London School of Economics monographs on social anthropology », vol. 67, 1999, p. 33.

mouvement dont rend compte la fameuse remarque de Lévi-Strauss : « Ce n'est pas la comparaison qui fonde la généralisation, mais le contraire³ ». Autrement dit, la comparaison n'est pas le moyen d'une découverte, elle est le développement concret d'une intuition originaire fondée sur la connaissance, en quelque sorte dormante, d'un grand nombre de cas d'abord appréhendés pour leur saveur ethnographique.

Dans un tel processus, l'étude des variations – ou de ce que Lévi-Strauss appelle les transformations – devient primordiale et constitue même le cœur du travail comparatif. Lévi-Strauss signale lui-même à plusieurs reprises que la notion de transformation est la clé de voûte du type d'analyse structurale qu'il pratique. S'il emprunte à la linguistique la structure entendue comme système d'oppositions contrastives, il donne à celle-ci un dynamisme analytique qui résulte de sa capacité à organiser les transformations réglées entre modèles d'un même groupe, c'est-à-dire s'appliquant à un même ensemble de phénomènes. La structure ne saurait se réduire au système, autrement dit à un simple ensemble composé d'éléments et des relations qui les unissent ; car pour que l'on puisse parler de structure, précise-t-il, « il faut qu'entre les éléments et les relations de plusieurs ensembles apparaissent des rapports invariants, tels qu'on puisse passer d'un ensemble à l'autre au moyen d'une transformation⁴ ». De son propre aveu, la notion de transformation provient de sa lecture aux États-Unis pendant la guerre du maître ouvrage du biologiste D'Arcy Wentworth Thompson, *On Growth and Form*, dont il avait particulièrement retenu l'analyse des différences entre formes animales apparentées au moyen de transformations géométriques. Or, l'illustration que Lévi-Strauss donne de la fécondité de cette approche n'est pas l'analyse des mythes, où il l'a pourtant portée au plus haut degré de systématisme, mais l'étude des systèmes de parenté, un choix surprenant en ce que l'usage que Lévi-Strauss fait dans ce domaine de la transformation comme variation à partir d'un rapport originaire est très différent de la notion de groupe de transformation qu'il va ensuite employer dans l'analyse des mythes. C'est cette différence, et l'usage par Lévi-Strauss de deux sens de la transformation se rapportant à deux traditions morphogénétiques distinctes, qui a permis au professeur de préciser la façon dont il envisage lui-même à présent le comparatisme.

Dans *Les Structures élémentaires de la parenté*⁵, Lévi-Strauss choisit comme rapport invariant l'échange des femmes, expression du principe de réciprocité, lui-même forme positive de la prohibition de l'inceste. Toutes les formes d'union matrimoniale qu'il considère dans ce livre sont autant de transformations de ce principe originaire, formes qu'il étudie en fonction du degré croissant de complexité qu'elles présentent par rapport à l'expression sociologique la plus simple du principe de réciprocité, à savoir l'organisation dualiste. Il est manifeste que la transformation ainsi entendue diffère à bien des égards de la transformation telle que la développe Thompson et telle que Lévi-Strauss dira lui-même plus tard qu'elle l'a inspiré dans son analyse des types d'échanges matrimoniaux. Car cette arborescence des formes de mariage ressemble plutôt aux variations méthodiques d'une *Urform* au sens de

3. C. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 28.

4. C. LÉVI-STRAUSS, *De près et de loin*, Entretien avec Didier Éribon, Paris, Odile Jacob, 1988, p. 159.

5. C. LÉVI-STRAUSS, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, Presses universitaires de France, 1949.

Goethe, en l'espèce l'échange des femmes gouverné par le principe de réciprocité, dont Lévi-Strauss déploie toutes les conséquences logiques dans autant de types morphologiques d'union matrimoniale. De même que Goethe caressait le rêve de découvrir la *Urplanz*, la plante originaire, le prototype dont peut être dérivé par transformation l'ensemble des caractéristiques de toutes les espèces végétales, non seulement actuelles, mais aussi logiquement possibles, de même Lévi-Strauss voit dans le principe de réciprocité la forme originaire de toutes les alliances de mariage possibles dont il propose la loi de développement. Et tout comme Goethe s'opposait à Linné en botanique parce qu'il récusait l'idée d'un tableau statique d'attributs, aussi exhaustif soit-il, au profit de la déduction d'un principe de transformation des formes biologiques à partir d'une combinaison originelle complexe, de même Lévi-Strauss se démarque-t-il de A.R. Radcliffe-Brown dans le domaine de la morphologie sociale lorsqu'il considère comme originaire la structure qui développe avec le plus d'ampleur les possibilités logiques du principe de réciprocité, plutôt que de retenir comme point de départ les formes les plus simples de mariage dont les formes complexes seraient dérivées.

Or, par contraste avec cette conception goethéenne de la variation comme développement d'un prototype complexe, modèle de la transformation telle que Lévi-Strauss la met en œuvre dans ses études de morphologie sociale sans jamais y faire de référence directe à Goethe, la variation telle que la conçoit Thompson met l'accent sur la simplicité géométrique de la grille de transformation qui permet de passer d'une forme biologique à une autre sans envisager une quelconque forme originaire dont les autres formes biologiques seraient dérivables. Et c'est aussi cette dernière position qu'adopte Lévi-Strauss, mais dans un domaine morphologique distinct, celui des mythes. L'autre référence qu'il fait à Thompson, dans le « Finale » de *L'Homme nu*⁶ vient en effet expliciter la manière tout à fait thompsonienne, selon laquelle il utilise la notion de groupe de transformation dans son analyse des mythes. Dans ce contexte d'usage, en effet, un groupe de transformation est l'ensemble des variantes d'un mythe qui conservent la même structure, y compris en l'inversant. Plus généralement, l'on peut aussi dire qu'un groupe de transformation est formé par l'ensemble des mythes dont on peut montrer qu'ils se transforment les uns les autres en s'empruntant mutuellement des mythèmes dont ils vont inverser les motifs, permuter la fonction ou modifier le rapport entre forme et contenu. De sorte que c'est l'ensemble des mythes entre lesquels ces opérations sont décelables qui, en droit, va constituer le groupe de transformation, celui-ci pouvant être formé des mythes de sociétés voisines qui, du fait de l'interconnaissance, jouent délibérément sur la permutation ; mais il peut aussi être formé des mythes d'un ensemble beaucoup plus vaste pourvu qu'une transformation entre eux demeure possible.

Dans le « Finale » de *L'Homme nu*, Lévi-Strauss insiste sur le fait que la pensée mythique est par essence transformatrice : « chaque mythe, à peine né, se modifie en changeant de narrateur, que ce soit à l'intérieur du groupe tribal ou en se propageant de peuple à peuple⁷ ». Et c'est pour mettre l'accent sur cette propriété transformationnelle du mythe que Lévi-Strauss évoque Thompson et la voie qu'il indique pour passer, par une série de transitions continues, d'une forme vivante à une autre forme vivante en faisant varier les paramètres d'un espace de coordonnées.

6. C. LÉVI-STRAUSS, *Mythologiques*, t. 4 : *L'Homme nu*, Paris, Plon, 1971, p. 604-606.

7. *Ibid.*, p. 603-604.

Mais, ajoute Lévi-Strauss, il existe une différence de taille entre les mythes et les organismes, c'est que le groupe de transformation au sein duquel les premiers sont déployés constitue un continu virtuel au sein duquel l'analyste opère des coupes idéales, tandis que les différences spécifiques ou génériques actuelles entre les organismes sont directement liées aux discontinuités du code génétique. Thompson lui-même n'a pas négligé ce caractère discret des formes biologiques dont il analyse les transformations par variation continue ; selon lui, ces transformations ne sont réalisables qu'en raison de l'existence de formes stables, à tout le moins stabilisées par convention, qui sont données comme gabarits de départ et d'arrivée.

Il en va autrement avec les variantes d'un mythe, lesquelles ne portent pas en elles-mêmes un principe de discontinuité, du moins si on les prend, en bonne logique structurale, dans leur dimension paradigmatique. Un principe extérieur au mythe doit donc intervenir pour que certains états du mythe soient actualisés parmi les possibles. Selon Lévi-Strauss, cette contrainte extérieure résulte du fait que « l'esprit, travaillant inconsciemment sur la matière mythique, ne dispose que de procédures mentales d'un certain type : sous peine de détruire l'armature logique qui supporte les mythes, et donc de les anéantir au lieu de les transformer, il ne peut leur apporter que des changements discrets⁸ ». D'une variante à l'autre d'un même mythe, les différences n'apparaissent pas sous la forme d'ajouts, de retraits ou de déformations, mais comme des rapports intellectuels contrastifs, telles la contrariété, la contradiction, l'inversion ou la symétrie. La transformation qui fait passer d'une variante d'un mythe à une autre n'est donc pas de même nature que celle qu'emploie Thompson pour passer, par exemple, du crâne d'une espèce éteinte de rhinocéros au crâne d'une espèce contemporaine de tapir, et de celui-ci au crâne d'un cheval⁹. La première transformation, celle que pratique Lévi-Strauss, introduit du discontinu au moyen d'opérations contrastives sur un ensemble de propriétés phénoménales s'attachant aux mêmes aspects du monde ; tandis que la deuxième transformation, celle que pratique Thompson, introduit du continu au moyen de déformations opérées sur un ensemble de formes phénoménologiquement dissemblables entre lesquelles des affinités sont postulées.

Ces remarques sur l'usage que Lévi-Strauss fait de Thompson pointent vers deux ensembles de questions que la notion de transformation soulève lorsqu'elle est employée dans les sciences humaines et sociales. Le premier type de questionnement est de nature conceptuelle et porte sur les distinctions à opérer entre les deux procédures que le terme de transformation recouvre. En effet, qu'elle concerne les organismes, les images, les types sociaux ou les unités sémantiques dans certaines classes d'énoncé, la transformation d'une forme en une autre peut être envisagée plutôt en « régime goethéen » ou plutôt en « régime thompsonien ». Dans le premier cas, suivant la méthode définie par Goethe dans sa *Métamorphose des plantes*, la transformation est le développement dans différentes formes d'une sorte de plan initial lui-même construit par comparaison d'objets empiriques appartenant à un même ensemble. Dans le deuxième cas, la transformation est une déformation par variation continue dans un espace de coordonnées s'appliquant à des formes déjà données. Cette dernière méthode est celle que Lévi-Strauss applique dans l'analyse

8. *Ibid.*, p. 604.

9. D'Arcy WENTWORTH THOMPSON, *On Growth and Form*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 1961 [1917], p. 309-313.

des mythes, tandis que la première méthode est celle qu'il suit dans *Les Structures élémentaires de la parenté*. C'est aussi celle qui a inspiré la démarche du professeur lorsqu'il a entrepris d'organiser les diverses formes de continuité et de discontinuités entre humains et non-humains à partir d'un rapport originaire entre intériorité et physicalité. On rappellera brièvement ici les lignes directrices de ce raisonnement dans lequel sont déduits quatre types ontologiques à partir des variations qu'un contraste initial autorise.

Le point de départ de cet exercice d'ontologie structurale est l'expérience de pensée d'un sujet transcendantal, inspirée autant par l'idée husserlienne des conditions antéprédicatives de la connaissance du monde que par des travaux récents en psychologie du développement : je ne peux détecter des qualités dans un *aliud* – c'est-à-dire dans un *alter* encore indéterminé – qu'à la condition de pouvoir y reconnaître celles au moyen desquelles je m'appréhende moi-même, lesquelles relèvent à la fois de l'intériorité – états mentaux, intentionnalité, réflexivité... – et de la physicalité – états et processus physiques, schèmes sensori-moteurs, proprioception... Il s'agit donc d'un invariant hypothétique qui n'est ni plus ni moins plausible comme fondement que l'exigence de l'échange des femmes dans laquelle Lévi-Strauss voit le principe nécessaire et suffisant pour pouvoir déduire les différents types de systèmes de mariage. Au lieu d'être construite par complexification progressive des conditions logiques de déploiement de l'invariant, comme c'est le cas dans *Les Structures élémentaires de la parenté*, la transformation est ici fondée sur l'exploitation des combinaisons que le rapport originel rend possible. Elles sont au nombre de quatre : ou bien les non-humains ont une intériorité de même type que la mienne, mais différent de moi, et entre eux, par leurs capacités physiques ; ou bien au contraire ils subissent le même genre de déterminations physiques que celles dont je fais l'expérience, mais ils n'ont pas d'intériorité ; ou bien encore des humains et des non-humains partagent le même groupe de qualités physiques et morales, tout en se distinguant ainsi par paquets d'autres ensembles d'humains et de non-humains qui ont d'autres qualités physiques et morales en commun ; ou bien, enfin, chaque existant se distingue du reste par la combinaison propre de ses qualités physiques et morales qu'il faut alors pouvoir relier à celles des autres par des rapports de correspondance. Bref, dans ce cas, comme dans celui des systèmes de parenté, la transformation est l'expression hypothético-déductive de toutes les conséquences possibles d'un noyau posé comme invariant, soit une transformation goethéenne. La définition du point de départ devient ici cruciale puisque, de lui, découle la série des transformations qui constitue le développement de ses implications dans un réseau de contrastes. Une fois posé le rapport invariant – les rapports d'identité et de différence entre intériorité et physicalité – il doit pouvoir rendre compte de toutes les combinaisons possibles dans les relations entre humains et non-humains ; c'est même sa seule justification *a posteriori*. L'arbitraire ne réside pas ici dans l'itinéraire et les modalités que l'analyste adopte afin de sauter de mytheme en mytheme à partir d'un premier mythe sélectionné de façon contingente – comme c'est le cas dans la transformation thompsonienne employée par Lévi-Strauss dans l'analyse des mythes ; il réside dans le choix de la formule initiale puisque celui-ci conditionne le déroulement de la déduction.

Comment réduire cet arbitraire lorsque les modèles mécaniques que l'anthropologie est réduite à bricoler se révèlent être, faute d'un langage formel approprié, d'une affligeante rusticité ? D'abord en s'assurant que les fondements logiques et expérimentaux sur lesquels s'appuie l'hypothèse originelle sont

solidement établis. Pour ce qui est de la matrice des modes d'identification, on a vu que le point de départ est la combinaison d'une expérience de pensée philosophique et du constat fait par des psychologues du développement que la détection de qualités physiques et d'états mentaux dans les objets perçus par les humains est une disposition qui leur est probablement innée. Certes, cette hypothèse initiale repose sur les aptitudes d'un sujet humain abstrait, non sur une règle sociale comme le voulait la tradition durkheimienne, l'exposant ainsi à une accusation d'incohérence, voire de duplicité, du fait de ce qui pourrait être vu comme une tentative de faire rentrer le loup de l'individualisme méthodologique dans la bergerie structurale. Il n'est rien. Mais l'on ne peut ignorer par ailleurs que les relations sociales ne flottent pas dans le ciel Empyrée des idées ni dans les interstices des institutions, qu'elles se donnent à voir dans les interactions entre des humains qui n'arrivent pas en ce monde comme des cires vierges attendant de recevoir leurs propriétés des événements contingents qu'ils traversent. Il paraît donc raisonnable de fonder un invariant anthropologique sur des caractéristiques présumées universelles d'*Homo sapiens*, lesquelles sont nécessairement enracinées dans la conscience, le corps, le cerveau, les capacités biophysiques d'un humain ordinaire, même s'il ne s'agit que de points d'accroche pour des énactions à la Varela ou des affordances à la Gibson. Les représentations, les émotions, l'intentionnalité, la mémoire, la douleur, le plaisir s'expriment dans des individus, souvent en empathie avec d'autres individus, humains comme non humains ; et c'est pourquoi on a jugé nécessaire d'enraciner l'invariant initial dans les dispositions d'un sujet transcendantal.

On a parfois reproché aussi à ce sujet transcendantal de n'être pas le fondement universel qu'il prétend représenter, mais plus prosaïquement, et ainsi qu'il le serait aussi chez Husserl, une universalisation induite du sujet cartésien, une sorte de substance comme la *res cogitans*, voire un vulgaire substitut philosophique de l'individu bourgeois accouché par la modernité. C'est faire un mauvais procès à Husserl. Loin d'exprimer on ne sait quelle primauté du moi, l'Ego transcendantal husserlien est intrinsèquement relationnel, puisqu'il se caractérise comme un agent intentionnel capable d'entrer en relation avec un *aliud* qui sera défini par cette relation autant qu'elle le définit lui-même. À la différence de l'Ego transcendantal cartésien, contraint à chercher dans la vérité divine le fondement de l'objectivité, l'Ego transcendantal husserlien accède à l'objectivité par l'intermédiaire de l'intersubjectivité ; comme le remarque Paul Ricœur, « Husserl transcende l'Ego par l'alter ego¹⁰ ». Et c'est bien ainsi qu'il faut l'envisager, comme un sujet immergé dans un monde de corps associés, donc déjà intégralement collectif, un sujet abstrait sans doute, non parce qu'il serait séparé de ce qui l'entoure, mais parce que, encore suspendu à l'orée du sens, il serait indemne de tout particularisme culturel. Ce sujet abstrait n'est finalement que l'incarnation d'une intuition très ordinaire à propos de ce qui est premier dans l'expérience du monde : discerner des qualités dans les objets et inférer les relations à eux que ces qualités autorisent. Et c'est pourquoi la matrice des identifications ne joue pas le rôle d'un premier moteur philosophique ; elle est plutôt une sorte de dispositif expérimental qui permet de capter des phénomènes (donc de les instaurer), et de les trier (donc de les combiner) afin de pouvoir mettre en évidence la syntaxe de leurs différences.

10. P. RICŒUR, « Étude sur les "Méditations Cartésiennes" de Husserl », *Revue philosophique de Louvain*, t. 52, n° 33, 1954, p. 77.

Mais peut-être était-ce dépeindre après coup sous des dehors un peu trop systématiques une opération de connaissance qui l'était moins. Outre que l'hypothèse proposée à sa source est le produit d'un acte d'imagination consistant à se placer dans une situation qui, pour n'être pas fautive, n'en est pas moins fictive, une expérience de pensée imaginante s'appuyant sur des expériences de vie réelles, les déductions que cette hypothèse permet de réaliser ne sont pas indemnes des procédures préalables qui ont imposé son évidence et que l'économie de l'exposition, tant écrite qu'orale, a conduit à rendre invisibles. Car c'est bien évidemment par une série de généralisations inductives portant sur l'ethnographie, celle du professeur et celle des autres, que le modèle transformationnel de *Par-delà nature et culture* s'est peu à peu mis en place. On n'a rien fait là que de très commun. En effet, c'est dans le dépôt sans cesse enrichi des publications ethnologiques que les anthropologues extraient les éléments qui leur permettent de choisir telle ou telle bifurcation par rapport aux données empiriques sur lesquelles ils s'appuient, données qu'ils s'approprient en quelque sorte de l'intérieur pour avoir expérimenté ailleurs et dans d'autres circonstances des situations comparables à celles relatées. Et cette bifurcation, c'est-à-dire l'aptitude, constitutive de la comparaison, à se détacher de l'objet phénoménal auquel on prête attention – soit sur le terrain, soit comme lecteur d'ethnographie – afin de le faire exister dans le langage des relations internes à notre système conceptuel, cette bifurcation est rendue possible par un savoir-faire d'autant plus difficile à formaliser qu'il s'appuie sur la maîtrise partagée d'un autre savoir-faire, celui de l'enquête de terrain, qui rend immédiatement familières à l'ethnologue les procédures rarement explicitées du mouvement d'objectivation au moyen duquel d'autres ethnologues ont recueilli, filtré et présenté des données. Ce va-et-vient constant entre abstraction et description, induction et déduction, savoir direct et savoir médiatisé, concept local et concept à prétention générale, comparaison explicite et comparaison implicite, est probablement ce qui fait de l'anthropologie une science spéciale, un art de la découverte dont le parfum d'aventure n'émane pas seulement des populations parmi lesquelles on choisit de résider.

Par-delà les arguments épistémologiques, toutefois, le choix de fonder les analyses des modes d'identification sur une combinatoire de traits différentiels était aussi motivé par des raisons éthiques et politiques. En adoptant ce genre d'invariant, on demeurait en effet fidèle à un principe fondamental de l'analyse structurale qui veut que chaque variante le soit des autres et non de l'une d'entre elles en particulier qui serait privilégiée. Car si la matrice des relations ontologiques est située au fondement de l'entreprise, par contre, aucune des variantes qu'elle fait apparaître à son niveau – à savoir l'animisme, le naturalisme, le totémisme, l'analogisme – et aucune des variantes isolables dans d'autres systèmes qui en sont ses transformations – dans les ordres sociologique, épistémique, cosmologique ou spatiotemporel – n'est dotée d'une quelconque prééminence sur les autres. C'était là une exigence de principe afin de produire un modèle d'intelligibilité des faits sociaux et culturels qui restât le plus neutre possible par rapport aux présupposés de l'ontologie naturaliste, appréhendée ici comme l'une des variantes possibles dans les manières d'objectiver le monde, ni plus ni moins. Avec un tel dispositif, la totalisation n'est pas donnée *ab initio*, comme le point de vue à partir duquel le Sirius de l'anthropologie pourrait structurer le monde sous son regard impérial ; elle résulte de l'opération toujours inachevée au moyen de laquelle des traits culturels, des normes, des institutions, des qualités sont constitués comme des variantes les unes des autres au sein d'un ensemble qui, non seulement pourra être reconfiguré autrement si d'autres éléments

sont ajoutés, mais qui n'a pas d'autre raison d'être que d'englober les variations dont il est le théâtre. Et le moyen choisi pour ce faire, un groupe de transformation ontologique produit par les opérations hypothétiques d'un hypothétique sujet transcendantal, était ainsi adéquat au but, qui n'était pas de métamorphoser une valeur autochtone en un concept analytique ou de faciliter la translittération ontologique, voire de proposer un contre-modèle philosophique issu d'une reconfiguration d'énoncés locaux, mais bien de résoudre un problème ancien que l'anthropologie a hérité du droit comparé, à savoir la question de la compatibilité et de l'incompatibilité structurelles entre certains types de pratiques, d'institution et d'idéologies. La seule voie possible pour ce faire était de bricoler des modèles permettant de détecter et de déployer les prémisses ontologiques qui sous-tendent des régimes de pratique et qui semblent infuser certains collectifs d'un style distinctif. L'avenir dira si un tel programme tient ses promesses, s'il permet de mieux discerner des régularités, des stabilisations, voire des orientations, dans le chaos apparent des conduites humaines et dans la diversité des associations avec des non-humains sur lesquelles ces conduites offrent des indices.

SÉMINAIRES

Sous l'intitulé général « Individuation, individualité, individualisme », différent pour une fois du sujet du cours, le séminaire s'est intéressé aux diverses façons dont la notion d'individu pouvait s'exprimer dans des contextes culturels très variés, et étrangers, pour la plupart, aux caractéristiques de l'individualisme bourgeois tel qu'il s'est développé en Europe au cours des derniers siècles. L'intérêt pour cette question s'est imposé il y a longtemps déjà, au terme de la première enquête ethnographique de longue durée menée par le professeur chez les Jivaro Achuar de la haute Amazonie. Nourri comme tous les ethnologues de sa génération de la lecture de Louis Dumont, en particulier de l'idée qu'il existerait une opposition fondamentale entre, d'une part, le holisme des sociétés traditionnelles dans lesquelles chaque humain « se dissout dans l'ensemble et doit contribuer à sa place à l'ordre global » et, d'autre part, la société moderne où domine l'individualisme et dans laquelle « chaque homme particulier incarne [...] l'humanité tout entière », il découvrit avec étonnement, dans la société parfaitement égalitaire formée par les Achuar, des particuliers qui cherchaient par tous les moyens à se distinguer les uns et des autres et qui, en à peu près aucune circonstance, ne se voyaient comme une totalité collective.

La première séance du séminaire, le 31 janvier 2019, a donc été consacrée par le professeur, d'abord à une définition de l'individualisme achuar, notamment à travers l'analyse d'un personnage qui, dans cette société, est le seul à s'élever un peu au-dessus du commun : le « grand-homme », une expression qui traduit le terme d'adresse *juunt* (« le grand », « l'ancien ») et qui s'emploie à l'endroit d'hommes au charisme reconnu parce qu'ils sont de bons orateurs et des guerriers habiles et valeureux. La séance s'est poursuivie par une esquisse de diverses formes d'individuation selon les régimes de mondialisation où elles s'inscrivent, ce qui a conduit à revenir sur les conséquences de la théorie des modes d'identification quant aux rapports entre altérité et identité. On a pris soin dans chaque cas de ne pas restreindre la notion d'individu à la personne humaine et d'envisager ses manifestations par tous les agents réels et virtuels susceptibles d'être vus dans un contexte culturel donné comme possédant une puissance d'agir autonome – animal, esprit, divinité, fœtus, artefact ou ancêtre.

Les séances suivantes ont accueilli des exposés confiés à des personnalités qui développèrent à loisir telle ou telle expression historique du processus d'individuation :

- le 7 février 2019, Cédric Yvinec (chargé de recherche au CNRS) : « Être "célèbre" dans une population de quelques centaines d'individus : le cas des Suruí du Rondônia (Amazonie brésilienne) » ;
- le 14 février 2019, Julien Bonhomme (maître de conférences à l'ENS Paris) : « L'individu et le collectif. Parcours africaniste » ;
- le 21 février 2019, Frédérique Ildefonse (directrice de recherche au CNRS) : « Remarques sur l'individu en Grèce ancienne » ;
- le 28 février 2019, Emmanuel Lozerand (professeur à l'Inalco, chercheur au Centre d'études japonaises) : « Individus et individualisme chez Natsume Sôseki » ;
- le 7 mars 2019, Anne Christine Taylor (directrice de recherche au CNRS) : « "Sauvagement individualistes". La fabrication de la singularité dans le monde jivaro » ;
- le 14 mars 2019, Heonik Kwon (directeur de recherche, Trinity College, Cambridge) : « Individualité dans l'au-delà » ;
- le 21 mars 2019, Pierre Guénancia (professeur à l'université de Bourgogne) : « L'individu : séparation (Descartes) ou inclusion (Spinoza, Leibniz) » ;
- le 28 mars 2019, Emmanuel Grimaud (chargé de recherche au CNRS) : « Cybernétiques de la transmigration. Réincarnationnisme *versus* transhumanisme ».

COLLOQUES

« Images anticipatrices » (communication avec Julien Discrit), colloque « Sans ordinateur. Anthropocène et imaginaires numériques », École normale supérieure de Paris, le 8 avril 2019.

ENSEIGNEMENT À L'EXTÉRIEUR

- El Colegio Nacional et UNAM, Mexico : « Comparando regímenes comparativos », le 12 septembre 2018.
- Université de Leyde, faculté d'archéologie, Dean's Lecture : « Figuring relations: An anthropological approach », le 20 septembre 2018.
- University of Science and Technology of Hanoi (USTH) : « In the Society of Nature: An anthropological approach to environmental issues », le 17 avril 2019.
- University of Science and Technology of Hanoi (USTH) : « Ontological pluralism: Examples from Amazonia and South East Asia », le 18 avril 2019.

PUBLICATIONS

OUVRAGES

DESCOLA P. et TOLA F., *¿Qué es la Naturaleza?*, Buenos Aires, Teseo Press, coll. « Diálogos Transatlánticos », 2018.

DESCOLA P., *Una antropología alterada por la alteridad. Entrevistas a Philippe Descola*, éditée par F. TOLA, Buenos Aires, Palabra Reversa, coll. « Ethnographica », 2018.

DESCOLA P. (dir.), *Les Natures en questions*, Paris, Odile Jacob/Collège de France, 2018.

DESCOLA P., *Une écologie des relations*, Paris, CNRS Éditions/De Vive Voix, coll. « Les Grandes Voix de la Recherche », 2019.

DESCOLA P., *La Nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, nouvelle édition revue et augmentée d'une préface, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2019.

ARTICLES ET CONTRIBUTIONS À DES OUVRAGES COLLECTIFS

DESCOLA P., « (Toujours) trop humain. Un commentaire sur *Comment pensent les forêts ?* d'Eduardo Kohn », *Cahiers philosophiques*, vol. 153, n° 2, 2018, p. 93-100.

DESCOLA P., « Présentation », in P. DESCOLA (dir.), *Les Natures en questions*, Paris, Odile Jacob/Collège de France, 2018, p. 7-18.

DESCOLA P., « De la Nature universelle aux natures singulières : quelles leçons pour l'analyse des cultures ? », in P. DESCOLA (dir.), *Les Natures en questions*, Paris, Odile Jacob/Collège de France, 2018, p. 121-136.

DESCOLA P., « Maîtres de la pluie et chefs sans pouvoir », in S. D'ONOFRIO et E. TERRAY (dir.), *Françoise Héritier*, Paris, L'Herne, 2018, p. 162-165.

DESCOLA P., « Maneras de ver, maneras de figurar », in M. FERNÁNDEZ FÉLIX (dir.), *Híbridos. El cuerpo como imaginario*, Mexico, Instituto Nacional de Bellas Artes, 2018, p. 99-108.

DESCOLA P., « Les biens communs. Entretien avec P. Michon », in P. MICHON (dir.), *Les Biens communs. Un modèle alternatif pour habiter nos territoires au XXI^e siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2019, p. 239-262.

DESCOLA P., « Les nomades de l'imaginaire », préface à C. STÉPANOFF, *Voyager dans l'invisible. Techniques chamaniques de l'imagination*, Paris, La Découverte, coll. « Les Empêcheurs de penser en rond », p. 5-11.

DESCOLA P., « La politique de la beauté », préface à J.-B. ECZET, *Amour vache. Esthétique sociale en pays mursi (Éthiopie)*, Paris, Éditions Mimésis, coll. « Ethnologiques », p. 4-10.