

**L'HOMME**

**L'Homme**

Revue française d'anthropologie

177-178 | 2006

Chanter, musiquer, écouter

---

## Soyez réalistes, demandez l'impossible

Réponse à Jean-Pierre Digard

Philippe Descola

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/21762>

DOI : 10.4000/lhomme.21762

ISSN : 1953-8103

### Éditeur

Éditions de l'EHESS

### Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2006

Pagination : 429-434

ISSN : 0439-4216

### Référence électronique

Philippe Descola, « Soyez réalistes, demandez l'impossible », *L'Homme* [En ligne], 177-178 | 2006, mis en ligne le 01 janvier 2008, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/21762> ; DOI : 10.4000/lhomme.21762

---

# Soyez réalistes, demandez l'impossible

Réponse à Jean-Pierre Digard

Philippe Descola

**D**E LA LECTURE DE ROLAND BARTHES, les gens de ma génération auront notamment retenu qu'un texte, de quelque nature qu'il soit, échappe en grande partie à celui qui l'a produit une fois que des lecteurs s'en sont emparés pour y déceler des intentions réelles ou imaginaires au moyen desquelles ils peuvent rendre explicites leurs propres convictions, par confirmation ou par antithèse. Il est donc vain pour un auteur de vouloir corriger des interprétations de son œuvre qu'il juge erronées, de même qu'il est absurde de penser qu'il parviendra à imposer à autrui le respect de la littéralité de ce qu'il a écrit. C'est pourquoi je me serais contenté d'être reconnaissant à Jean-Pierre Digard pour l'ampleur inhabituelle de l'À Propos qu'il consacre à *Par-delà nature et culture* et n'aurais sans doute pas jugé utile de lui répondre, laissant aux autres lecteurs le soin de juger par eux-mêmes de l'exactitude de son exégèse et du bien-fondé des critiques qu'il m'adresse, si les désaccords qu'il manifeste à cette occasion n'étaient si « graves », pour reprendre ses propres termes, qu'ils méritent, dans l'intérêt de notre discipline, que l'on s'y arrête un moment. Ce débat me paraît d'autant plus nécessaire que le ton sur lequel Digard formule certains de ses reproches, entre admonestation avunculaire et réquisitoire de jury de thèse, tranche quelque peu sur l'atmosphère cordiale des relations d'affinité intellectuelle qui nous lient depuis longtemps, symptôme probable de ce qu'il a été à ce point désarçonné par mes propositions qu'il a voulu reprendre la main sans ménagement pour celui dont il chevauchait un moment les idées.

Chacune des trois critiques principales que Jean-Pierre Digard formule à mon encontre concerne un problème majeur de la réflexion anthropologique et je les reprendrai donc une par une dans ce qui me semble être leur ordre croissant de difficulté.

La première porte sur l'hétérogénéité de la matière documentaire dont je fais usage et sur l'inégalité de son traitement, certaines régions du monde et certaines époques étant délaissées ou réduites à des caricatures. En somme, c'est la question

de la généralisation anthropologique qui est posée ici. Après avoir su à peu près tout sur presque rien, pour reprendre la définition classique du spécialiste – et avoir été loué par Digard pour l'art avec lequel j'avais su organiser ce presque rien –, j'ai eu la témérité de faire des hypothèses sur le à peu près rien que je crois savoir (c'est-à-dire que j'ignore) sur presque tout, m'exposant ainsi aux justes remontrances des experts de chaque morceau de ce presque tout. J'ai moi-même ressenti assez souvent ce genre d'agacement lorsque mon domaine de compétence ethnographique était concerné pour n'être pas insensible à l'objection, même s'il faut bien convenir avec Digard que les raisons de s'agacer tendent depuis quelque temps à disparaître avec ceux qui seraient en mesure de les faire surgir. Aussi faut-il préciser que mon entreprise n'est pas « comparatiste » au sens habituel, et encore moins encyclopédique. Il ne s'agit pas pour moi de collectionner des phénomènes et de les classer par généralisation inductive dans des boîtes à spécimens, à la manière de Frazer ou de Radcliffe-Brown, mais de partir d'une hypothèse relativement abstraite et qui n'est peut-être qu'une expérience de pensée – les quatre manières de distribuer l'intériorité et la physicalité – dont je déduis des propriétés quant aux diverses façons qu'ont les humains de structurer le monde et les usages auxquels il se prête, façons que j'illustre par des cas idéaltypiques empruntés à des régions de la planète suffisamment diverses pour que la variété des expériences que ces cas traduisent confère une certaine vraisemblance aux distinctions que j'opère. Les modes d'identification et de relation que j'isole n'ont donc pas pour finalité de rendre compte de tous les particularismes culturels et sociaux qu'auraient pu rapporter l'ethnographie et l'histoire – un tel projet serait en effet délirant ; il faut les voir comme des outils heuristiques au moyen desquels il serait possible de mieux comprendre pourquoi certains types de phénomènes étudiés de longue date par l'anthropologie sont compatibles ou non entre eux du fait de leurs propriétés de structure.

C'est pour cette raison que j'ai défini les modes d'identification à très grands traits : leur productivité vient de ce qu'ils peuvent accommoder dans un même ensemble de multiples réalisations historiques que des critères plus fins obligeraient à distinguer. C'est pour cette raison aussi que je leur ai donné une forme contrastive : comme dans tout groupe de transformation, les particularités d'un élément du groupe ne prennent leur relief que par opposition aux autres éléments. Cela permet de faire justice du reproche d'avoir englobé pêle-mêle dans le naturalisme une foule de « sociétés européennes » trop diverses pour être qualifiées par un seul mode d'identification. Outre que je prends bien soin de retracer les étapes de la genèse du naturalisme jusqu'à son achèvement définitif dans le courant du XIX<sup>e</sup> siècle – une longue transition, heureusement bien documentée, depuis l'analogisme –, je crois que ce n'est pas faire injure au labeur de l'armée des savants qui ont étudié les multiples facettes des collectifs européens de l'époque moderne que de dire que ces collectifs présentent tous un air de famille par-delà leurs spécificités lorsqu'on les compare en bloc avec des ensembles historiques où domine l'un des trois autres modes d'identification. Un marchand de cochons du pays de Sault, un biologiste du Salk Institute ou un contremaître de Capability Brown

peuvent sembler n'avoir pas grand-chose en commun, mais leurs « visions du monde », pour employer un terme passe-partout, sont néanmoins plus proches les unes des autres, notamment quant aux propriétés respectives imputées aux humains et aux non-humains, qu'elles ne le sont de celles d'un prêtre mexicain, d'un chasseur tchouktche ou d'un chamane jivaro. C'est quand on l'appréhende depuis ces positions excentrées que l'Europe naturaliste apparaît à la fois remarquablement homogène et étrangement exotique (et non pas « noircie, défigurée » ou « traînée, de manière expéditive, au banc des accusés », blâmes absurdes dont l'injustice ne peut que sauter aux yeux de quiconque me lit attentivement).

Passons maintenant des fautes vénielles au péché capital : j'aurais pris les représentations indigènes pour des réalités objectives. Éliminons d'abord un malentendu dont je m'étonne qu'il faille le dissiper. Jean-Pierre Digard voit un témoignage de mon « imprudence » ou de mon « égarement » dans ma présentation de l'ontologie animique, en particulier du rôle qu'y joue la métamorphose. Pour ne pas alourdir inutilement l'expression, et selon une convention commune de la narration ethnographique, je me suis abstenu en effet de préciser « les Makuna pensent que... » ou « les Ojibwa croient que... », lorsque j'affirmai, par exemple, qu'un animal ou un esprit peuvent prendre l'apparence d'un humain. Je rassure donc mes collègues : non, je ne me transforme pas en jaguar à la nuit tombée, et je suis persuadé qu'aucun humain n'a cette faculté ! Une fois fait cet aveu qui ne m'a guère coûté, le problème demeure du statut qu'il convient d'accorder aux énoncés de ce genre et, sur ce point, Digard et moi sommes, il est vrai, en total désaccord. Si, pour le citer, « la question qui se pose ici est celle de la réalité des représentations », j'aimerais savoir ce que pourrait être pour lui une représentation « irréaliste ». En effet, ou bien une représentation est réelle, quelle que soit la réalité de ce dont elle est la représentation, ou bien elle est irréaliste, auquel cas il s'agit d'un artefact scientifique, en l'occurrence d'une interprétation fautive d'un énoncé et des conditions pragmatiques de sa formulation conduisant à imputer une réalité conceptuelle à ce qui n'est qu'un trope ; « irréaliste » ici signifie épistémologiquement douteux. Il est probable que bon nombre de croyances rapportées par des ethnographes sont irréelles en ce sens. Si, en revanche, il existe un faisceau d'indices concordants permettant d'inférer qu'un énoncé correspond à une représentation stable et culturellement partagée, alors cette représentation est *réelle* pour celui qui se la représente, même si elle peut nous paraître contre intuitive. Dan Sperber<sup>1</sup>, que l'on peut difficilement soupçonner de constructivisme extravagant, signalait déjà que lorsque les Dorzé disent que le léopard respecte les jeûnes du calendrier copte, il ne s'agit pas d'une métaphore mais d'une représentation qui, pour eux, traduit un aspect de la réalité. Pour embarrassantes que soient de telles représentations (après tout, c'est le désir de les élucider qui a motivé la naissance de l'anthropologie), on n'arrivera pas à s'en débarrasser par le simple fait de dire qu'elles sont un travestissement du réel, mais tout à fait « respectables », bien sûr. L'alternative consiste à essayer de comprendre dans quelles

1. Cf. Dan Sperber, *Le Symbolisme en général*, Paris, Hermann, 1974 : 141-142.

conditions une certaine forme d'intentionnalité que nous, naturalistes moyens, réservons aux humains peut être imputée à un léopard ou à un rocher, et c'est à ce genre de question que *Par-delà nature et culture* tente d'apporter une réponse, assez différente d'ailleurs de celle proposée par Sperber.

Jean-Pierre Digard affirme en outre qu'on ne peut pas « conférer à ces produits d'opération de la pensée humaine [du genre métamorphose] le statut de faits scientifiques ». Et pourquoi donc ? Un « fait scientifique » n'est ni une loi ni une preuve expérimentale, c'est un phénomène qui a été abstrait de l'expérience commune du réel, le plus souvent par une instrumentation idoine, du fait qu'il paraît posséder des propriétés remarquables pouvant être étudiées et comparées à l'intérieur d'une même famille de faits scientifiques. C'est exactement ce que sont l'animisme ou le totémisme pour moi. À partir d'un grand nombre d'énoncés ramenés de diverses régions de la planète par des ethnologues, je discerne des thèmes communs qui me paraissent renvoyer à un petit noyau de propriétés caractérisant une classe de phénomènes dont aucun informateur n'a par ailleurs produit localement de théorie générale. Je n'ai pas besoin de « croire » auxdits énoncés, ou de les tenir au contraire pour des superstitions : il me suffit que des observateurs compétents les aient recueillis indépendamment les uns des autres dans des contextes ethnographiques différents pour que je puisse traiter ces énoncés comme des faits scientifiquement établis, c'est-à-dire comme des représentations réelles (et non des jeux de langage), verbalisées, transmises et mémorisées par des personnes réelles, et ayant des effets de causalité réels sur les comportements réels de ces personnes. Je ne vois pas en quoi cela représente un « déni de la science ». Je ne vois pas non plus où Bruno Latour – puisqu'il est embarqué avec moi dans cette galère – aurait pu écrire cette niaiserie que la science est un mythe parmi d'autres. Ou alors peut-être dans un sens très particulier que je partage avec lui comme avec les historiens et les sociologues qui s'occupent de ces questions : tous ces gens-là prennent en effet au sérieux *les* sciences, les circonstances de leur émergence et de leur consolidation, les pratiques qui les entretiennent, l'incidence des dispositifs de mesure et d'instrumentation sur la définition de leurs objets, les institutions qui rendent possibles leur exercice, et bien d'autres choses encore qu'ils étudient en consultant les carnets des expériences, les correspondances et les journaux personnels ou en menant leurs enquêtes directement dans les laboratoires ; mais ils restent en revanche assez perplexes devant *la Science*, cette majestueuse abstraction dont ils préfèrent laisser la caractérisation aux épistémologues patentés et aux scientifiques que démange le prurit philosophique.

Quand bien même je n'aurais pas préféré les vessies du mythe aux lanternes de la raison, il m'aurait encore manqué, selon Digard, d'être véritablement matérialiste, c'est-à-dire d'étudier les pratiques plutôt que les représentations. Je confesse que j'envie Digard pour la sûreté avec laquelle il parvient à distinguer une représentation d'une pratique : si quelques rares représentations peuvent n'être pas engagées dans une pratique, je ne connais pas de pratiques qui se déroulent sans représentations, même dans le domaine des savoirs incorporés et des techniques du corps où l'on se représente au moins des buts à atteindre. Il est certes possible de décrire une

pratique, et parfois de la mesurer, sans se poser la question de ses mobiles, ou en faisant comme si aucune représentation n'y était investie ; ainsi en est-il, par exemple, de l'analyse des chaînes opératoires envisagées du point de vue de leur efficacité différentielle ou, dans une perspective typologique, du nombre des séquences qui les composent. Toutefois, l'entreprise tourne court assez rapidement faute d'introduire un niveau de complexité supplémentaire en rajoutant à la description de la pratique la description de la connaissance qu'en ont ceux qui la réalisent, puis la description des conditions qui rendent cette connaissance elle-même en tout ou en partie possible ou nécessaire, implicite ou réflexive. C'est pourquoi j'ai défini les modes d'identification et les modes de relation comme des « schèmes de la pratique » : non pas pour céder au snobisme consistant à brandir le terme « pratique » à tout propos afin de s'éviter le risque d'être taxé d'idéalisme, mais parce que mon objectif, guère original en anthropologie, est bien de comprendre ce qui structure les comportements et leur donne, vu de l'extérieur, une cohérence ostensible au sein d'un collectif quelconque. Or, ces dispositifs de schématisation de l'expérience ne peuvent être étudiés qu'en combinant les ressources fournies par les énoncés (ce que les gens disent au sujet de ce qu'ils font, et dont on peut supposer qu'ils se le représentent) et celles qu'offre l'observation des actions conduites dans les circonstances spécifiées par les énoncés, précisément ce que Digard appelle des pratiques. Il reste une troisième ressource, nécessaire selon lui pour rendre légitime une entreprise de cette nature, c'est la mise en lumière des « conditions matérielles des opérations mentales ». Je ne sais trop en quel sens il faut entendre ces conditions matérielles, mais s'il s'agit, comme la prudence scientifique et la référence à Jean-Pierre Changeux inclinent à le penser, de l'étude des mécanismes psychiques d'activation ou d'inhibition permettant la formation des représentations de propriétés correspondant aux quatre ontologies que j'ai isolées, alors c'est très précisément la nouvelle étape que je m'appête à franchir, en laboratoire, avec une équipe de psychologues cognitifs.

Reste un dernier désaccord sur lequel je passerai plus rapidement ; non qu'il soit bénin, c'est même le plus fondamental de tous, mais parce que la position qu'y défend Jean-Pierre Digard me paraît peu commune dans l'anthropologie française. Le « relativisme radical » qu'il m'impute a pour conséquence, écrit-il qu'il « ne fait guère progresser la connaissance de l'unité de l'espèce humaine, qui constitue [...] le cœur du projet anthropologique ». Un mot très bref sur le relativisme radical, d'abord. J'ai explicité assez longuement, dans le livre dont il est question, comme ailleurs, pourquoi je trouvais vain d'opposer le relativisme à l'universalisme pour qu'il soit nécessaire d'y revenir encore. Disons simplement que je suis sans doute plus universaliste que Jean-Pierre Digard, si l'on veut à toute force employer ces termes, puisque non seulement je reconnais tout comme lui le bien-fondé des méthodes et des résultats des sciences positives, mais que je m'efforce en outre, et contrairement à lui, de replacer la cosmologie naturaliste – *grosso modo*, la répartition des êtres et des phénomènes entre l'universalité des lois de la nature et la contingence des productions humaines – dans le cadre d'analyse d'une métathéorie dont les principes sont dotés d'un degré d'universalité

plus élevé que celui des objets dont il s'agit de rendre compte. En d'autres termes, s'il est probable, comme l'affirmait Maurice Merleau-Ponty, que c'est l'avènement de la cosmologie naturaliste (« le changement de l'idée de Nature ») qui a permis la révolution scientifique et non l'inverse<sup>2</sup>, la validité de cette cosmologie n'a en revanche été démontrée de façon satisfaisante par aucune science officielle, et c'est faire preuve de relativisme ingénu que d'y adhérer comme à une connaissance scientifiquement avérée. Revenons maintenant au projet anthropologique.

Pour moi, comme pour de nombreux anthropologues, l'unité de l'espèce humaine n'est pas une réalité à établir, mais un postulat de départ dont la vérification détaillée incombe aux seules sciences véritablement équipées pour remplir cet objectif, de la génétique à la psychologie, en passant par la physiologie, la linguistique, l'ergonomie ou la paléontologie. Le cœur du projet anthropologique n'est donc pas de mettre au jour des universaux justifiant l'unité de l'homme ; il est, en faisant usage éventuellement des universaux et des traits spécifiques isolés par les sciences compétentes, de comprendre comment une espèce qui comporte si peu de variations dans ses caractères biophysiques, cognitifs et fonctionnels a su produire une telle variation dans les comportements, les institutions et les manières de se lier aux existants humains et non humains. Il va de soi que l'anthropologie ne peut se désintéresser de la question des fondements du propre de l'homme, qu'ils soient envisagés du point de vue de son génome, de son fonctionnement psychique, de ses modes d'action sur la matière ou de la structuration de ses affects. Mais cette attention portée aux données fondamentales de l'existence humaine, et à leur enracinement dans l'évolution ontogénétique et phylogénétique de notre espèce, n'est qu'un moyen d'asseoir l'intelligence de la diversité des mœurs, et la quête des principes qui permettraient de rendre compte de celle-ci, sur d'éventuels impératifs transhistoriques et transculturels de la vie sociale. Ces principes, que l'on peut choisir d'appeler par convention des invariants, ne sont pas des clés universelles d'explication des comportements ou des systèmes d'idées, mais des structures ou des schèmes de niveau intermédiaire entre des potentialités biophysiques et des ensembles cohérents de pratiques – c'est le statut que je donne à ce que j'appelle les modes d'identification et les modes de relation. De sorte que notre tâche n'est pas de rechercher des ressemblances superficielles ou triviales que d'autres sciences sauront de toute façon mieux expliquer, mais d'organiser les différences observables en systèmes conditionnés par le jeu de ces invariants, et peut-être – on en est encore loin – de comprendre comment ces systèmes sont engendrés et se transforment. En écrivant *Par-delà nature et culture*, je n'avais pas d'autre ambition que de contribuer à cette entreprise.

MOTS-CLÉS/KEYWORDS : nature – culture – représentation/*representation* – réalisme/*realism* – pratique/*practice*.

2. Maurice Merleau-Ponty, *La Nature : notes et cours du Collège de France*, Paris, Le Seuil, 1994 : 25.