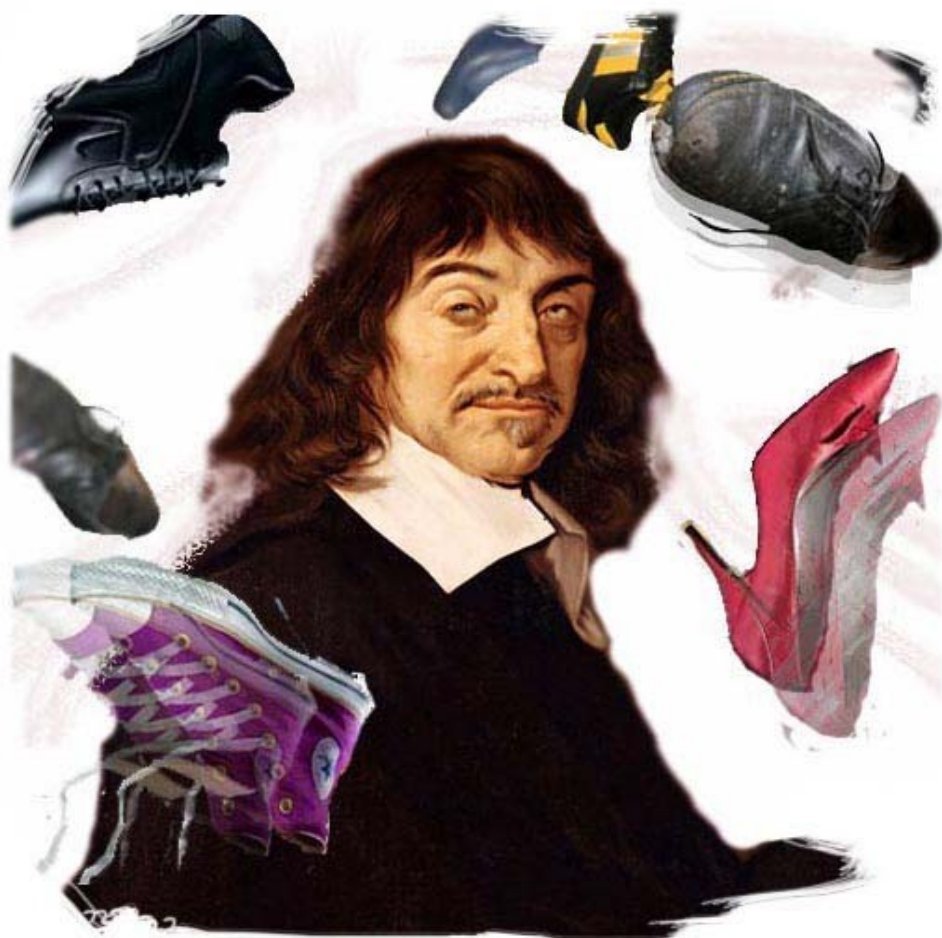


Mille et une raisons d'abolir la Raison...

...et la Nature par la même occasion

Dialogue entre Georges Lapierre et Bernard Pasobrola



Georges Lapierre, auteur du « *Mythe de la raison* » (éd. L'insomniaque), arpente le Mexique depuis de longues années. Témoin privilégié de l'insurrection d'Oaxaca, il a publié récemment « *La Commune d'Oaxaca* », (éd. Rue des Cascades) et « *La voie du Jaguar, conversations avec Ruben Valencia et David Venegas sur le mouvement social dans l'État d'Oaxaca au Mexique* » (éd. L'insomniaque)

Bernard Pasobrola a été libraire à Grenoble puis à Bruxelles avant d'effectuer une longue migration au Portugal où il a exercé la profession de plasticien indépendant. Il vit actuellement à Montpellier. Il a publié trois romans : « *Au diable vos verres* » (éd. Séguier), « *Le singe et l'architecte* » (éd. Séguier) et « *L'Hypothèse de Katz* » (éd. Denoël).

Bernard Pasobrola :

J'ai lu ton essai *Le Mythe de la Raison* et je suis heureux d'y retrouver beaucoup de réflexions très proches de celles que m'ont inspirées des linguistes comme George Lakoff¹ ou Robert Lafont². Ton approche est pourtant assez différente de la leur (et de la mienne aussi), c'est cela que je trouve intéressant. Je te propose donc une correspondance sur ton essai.

Commençons par la fin, par ta conclusion qui fait état d'un paradoxe :

Nous devons reconnaître que notre conception de l'univers est assez singulière car, à l'intérieur même de notre cosmovision, nous posons l'existence d'un univers extérieur à notre propre monde où s'investit notre pensée. Sans cette intégration à l'univers humain de la pensée, l'idée qu'il existe un univers extérieur à l'homme, indépendant de son monde, « objectif », serait sans fondement.

Nous arrivons donc à cette conclusion, qui, pour un esprit non averti, peut paraître paradoxale, que l'idée d'objectivité trouve son fondement et son contenu dans ce qui constitue le sujet, dans une culture (au sens large du terme), dans un mode de vie sociale bien particulier.

Dans leur ouvrage, Lakoff et Johnson démontent le mythe objectiviste à partir de leur analyse du langage métaphorique. Ils critiquent aussi la réaction romantique (subjectivisme) au moment de la Révolution industrielle et montrent comment ces deux paradigmes, objectivisme et subjectivisme, se renforcent en s'opposant. Ils proposent un autre paradigme (ou mythe) qu'ils nomment *expérentialiste*. Selon eux, les catégories par lesquelles nous comprenons le monde qui nous entoure possèdent différentes dimensions correspondant à des propriétés interactionnelles : perceptive, motrice, fonctionnelle et intentionnelle, structurées en gestalt. Événements et activités sont eux aussi catégorisés selon différentes dimensions. La catégorisation est un moyen de définir un type d'objet ou d'expérience en mettant en valeur certaines de ses propriétés au détriment des autres. Le plus souvent, nos assertions portent sur des propriétés interactionnelles et non des propriétés inhérentes aux objets. La compréhension d'une expérience de manière métaphorique se produit lorsque nous utilisons une praxis appartenant à un domaine d'expérience pour structurer notre expérience dans un autre domaine.

1 *Les métaphores dans la vie quotidienne*, écrit en collaboration avec Mark Johnson, le seul de ses ouvrages traduit en français (Minuit, 1985)

2 Parmi une impressionnante bibliographie, distinguons *Le travail et la langue*, Flammarion, 1978

Georges Lapierre :

Merci pour la biblio, j'ai lu ton petit résumé, intéressant, il donne à réfléchir. Je me demande si nous pouvons épuiser un concept pour la bonne raison que le contenu que nous lui donnons dépend de l'état de la société dans laquelle nous vivons, non seulement le contenu change d'une société à l'autre, pensons au concept d'*homme* ou de *femme* ou encore pour faire plus compliquer d'*univers*, mais aussi selon l'avancée de la société.

Non seulement la métaphore que l'on use pour définir un concept masque nécessairement, ou ignore un aspect de la chose, mais nous aurions beau accumuler toutes les métaphores possibles sur un concept, nous n'en aurons pas fait le tour puisqu'il restera ouvert sur le futur et même sur le futur immédiat.

Je travaille pour l'instant à un projet de livre, que je voudrais terminer d'ici la fin du mois, qui traite un peu de ce sujet puisqu'il porte en partie sur le contenu des représentations religieuses (à travers l'exemple de la Vierge de Guadalupe) au Mexique.

Je suis particulièrement intéressé de poursuivre cette discussion avec toi, je t'enverrai quelques essais à la prochaine occasion, (c'est un projet que les événements d'Oaxaca ont interrompu, je le reprends maintenant).

Bernard Pasobrola :

Tu écris :

Non seulement la métaphore que l'on use pour définir un concept masque nécessairement, ou ignore un aspect de la chose, mais nous aurions beau accumuler toutes les métaphores possibles sur un concept, nous n'en aurons pas fait le tour puisqu'il restera ouvert sur le futur et même sur le futur immédiat.

Tout à fait d'accord, parce que le concept n'est pas un élément statique mais un objet flottant qui n'a pas de contours net et qui navigue au gré de divers courants.

Chaque mot, nous le savons, se présente comme une arène en réduction où s'entrecroisent et luttent les accents sociaux à orientation contradictoire. Le mot s'avère, dans la bouche de l'individu, le produit de l'interaction vivante des forces sociales. (Bakhtine, 1929)

Pourtant, pour le sens commun et dans la conception « classique », les concepts sont précis et délimités. Ils correspondent à leur « essence ».

La distribution binaire nom-verbe en indo-européen favorise l'essentialisation de la nomination – le nom est le lieu privilégié de l'essentialisation et de la réification du sens. (*Le travail et la langue*, Robert Lafont, Flammarion, 1978). Essentialisation car l'objet, délié des déterminations perceptives et pratiques, de toute contingence, semble alors conçu en son essence même. Et le sens n'y est plus le résultat d'une production anthropologique qu'un ensemble de facteurs empiriques conditionnent, mais paraît inhérent, immanent au mot. Cette compréhension archétypale du nom est celle dont les cosmogénèses et les récits de fondation déploient la toute-puissance : « Que le nom ne désigne pas seulement l'être, mais qu'il soit l'être lui-même, et que la force de l'être soit contenue en lui, sont quelques-unes des présuppositions fondamentales de l'intuition mythique. » (E. Cassirer).

Le chinois (catégorie nom-verbe pas claire) est peu essentialisant. La logosphère, pour les Chinois, s'est transformée en un monde des caractères. Mais cette transcendance ne fabrique pas d'« être » à l'écart du monde, n'impose pas de sujet transcendantal ; elle maintient l'immanence du monde.

Les missionnaires chrétiens ont reproduit l'essentialisme greco-judaïque à peu près dans toutes les langues du monde. La réification-essentialisation de l'activité humaine s'est initiée historiquement par la rencontre d'une théologie et d'une phase mercantile.

Selon la conception classique de la catégorisation, un objet entre dans la catégorie correspondant à un concept s'il regroupe un certain nombre de conditions à la fois nécessaires et suffisantes.

Au début des années 70, la psychologue Eleanor Rosch a ébranlé cette théorie en s'inspirant de la notion de « ressemblance de famille » de Wittgenstein. Par exemple, le concept *oiseau* regroupe divers types d'individus appartenant à cette catégorie : poule, autruche, rouge-gorge, pingouin, etc. Pour la plupart d'entre nous, la représentation de l'oiseau type est celle du moineau.

Le stéréotype (centralité du concept) rassemble l'ensemble des connaissances qu'un individu non expert peut avoir sur l'objet. Certaines de ces connaissances concernent des propriétés qui sont caractéristiques sans être nécessaires. Plus l'individu est expert, plus il sera capable de faire la différence entre les propriétés nécessaires et les propriétés fréquentes mais non nécessaires, contrairement aux profanes, qui, par exemple, assimileront les dauphins et les baleines aux poissons et les chauve-souris aux oiseaux.

Le mode de classification est souvent approximatif ou même aléatoire ; les gens classeront les abat-jours ou les oreillers tantôt dans la catégorie mobilier, tantôt dans une autre catégorie, etc.

Cependant, en plus d'être mal délimité et de plus en plus flou à mesure qu'on s'éloigne de sa

centralité stéréotypique, tout concept est soumis à une caisse de résonance conotatrice d'autant plus perturbatrice qu'elle est inconsciente.

Par exemple, (*Women, Fire and Dangerous things*, George Lakoff, 1987) qu'appelle-t-on une « mère qui travaille » ? Une femme qui exerce une activité professionnelle et qui a adopté un enfant ou qui s'est fait greffer l'embryon d'une autre femme, sera-t-elle considérée comme une « mère qui travaille » ? Oui, sans aucun doute.

En revanche, une femme qui aurait donné son enfant à l'assistance publique, ou dont l'embryon aurait été implanté chez une autre femme, ne serait pas considérée comme une « mère qui travaille », même si elle exerce une activité professionnelle. Ce qui veut dire que, chez nous, la notion stéréotypique de *mère* est davantage attachée à son rôle nourricier et éducatif qu'à celui de mère biologique.

Curieusement, les dictionnaires omettent souvent cette connotation centrale. Exemple, dans le *Petit Robert* édition 1984 : « Mère : femme qui a mis au monde un ou plusieurs enfants, femelle qui a un ou plusieurs petits, femme qui a conçu et porte un enfant, femme qui est comme une mère supérieure d'une communauté religieuse, appellation familière pour Madame en parlant d'une femme d'un certain âge, femme qui est à l'origine d'une race, pays d'origine ou d'élection, origine, moule en plâtre ».

Le rôle nourricier et éducatif est passé sous silence. Pourtant, il est très présent dans l'usage courant de ce mot. Exemple, si je dis : « c'est ma mère, mais elle n'a pas pu m'allaiter », j'émet une réserve qui la disqualifie un peu en tant que mère. De même, si je dis : « c'est ma mère, mais elle exerce une activité professionnelle », « c'est ma mère, mais elle trompe mon père », « c'est ma mère, mais elle ne sait pas cuisiner », etc.

Au contraire, si je dis : « c'est ma mère, mais elle a pu m'allaiter », « c'est ma mère, mais elle n'exerce pas d'activité professionnelle », « c'est ma mère, mais elle ne trompe pas mon père », « c'est ma mère, mais elle sait cuisiner », le sens est moins évident et ces énoncés paraissent même un peu absurdes.

On attend d'une mère qu'elle assume sa fonction domestique et nourricière. C'est la représentation du concept la plus chargée de sens. Si l'on remplace le mot *mère* par le mot *père*, on s'aperçoit que les contraintes associées au concept de père sont moins rigoureuses et impliquent une conduite stéréotypique moins stricte que celles attachées au concept de mère.

Il n'y a donc pas de « réalité objective » qui deviendrait perceptible grâce à la médiation du langage. L'opposition esprit/matière est un faux dualisme. Pour l'esprit humain, le monde est langage et le langage est un agir sur le monde.

L'humain, intégré à la logosphère, ne connaît le monde qu'analysé par le langage. (Robert Lafont, op.cité). La grille du langage placée devant le monde n'est pas une grille de concepts transcendants, mais une forme de l'agir. Il n'y a pas de signifié, mais une production de sens par le langage, qui est une praxis particulière.

La logosphère se distribue en provinces ; chaque langue particulière est un sens particulier imprimé au monde. Chaque société installe le tribunal du sens, du « bon sens » : une censure (ou sensure).

Les sociétés sans écriture inscrivent leur loi sur le corps, dit Clastres (*La société contre l'État*, Minuit, 1974).

Jean-Thierry Maertens (*Ritologiques*, Aubier, 1978) a étudié les inscriptions tégumentaires (tatouages, scarifications, peintures, maquillage etc.) selon les systèmes socio-économiques (il distingue : système sauvage, barbare et civilisé).

Dans sa vision (lacanienne) du « système sauvage », Maertens base la domination masculine sur le contrôle des signifiants et donc de la répartition du travail, du sens et des pénalités. Les hommes contrôlent le discours, ils ont le pouvoir et règlent la circulation des signifiants. Le rite est

l'instrument par lequel le discours phallique organise la circulation des corps. Les femmes sont prises dans ce discours qui se prétend l'ordre des choses.

L'homme peut se passer d'inscription corporelle, son pénis et ses substituts phalliques le représentent déjà ; la femme, pour rester dans l'ordre culturel de l'image, doit être marquée (et remarquée).

(...) L'inscription tégumentaire sur le corps de la femme consiste en quelque sorte à capter une force mystérieuse qui habite ce corps et à la culturaliser par un procédé à saveur magique par lequel la société se donne le droit de faire advenir à ce corps ce que la nature est sur le point de lui donner. (Maertens, op. cité)

En Australie, le système de classification des aborigènes Dyribal associe les femmes avec le feu et les choses dangereuses (*Women, Fire and Dangerous things*, George Lakoff), ce qui ne signifie pas que, pour eux, les femmes ont quoi que ce soit en commun avec le feu ou les choses dangereuses. Ce n'est pas par la découverte d'un ensemble de propriétés communes (conception classique) que l'esprit humain opère la classification.

La langue Dyribal classe tous les objets de l'univers en 4 groupes. Chaque nom prononcé en Dyribal est précédé par l'un de ces quatre mots : *bayi*, *balan*, *balam* ou *bala*. La classification s'inscrit comme suit :

I *Bayi* : hommes, kangourous, la plupart des serpents, la plupart des poissons, quelques oiseaux, insectes, la lune, l'orage, l'arc en ciel, le boomerang, etc.

II *Balan* : femmes, chiens, quelques serpents, poissons ou oiseaux, lucioles, scorpions, criquets, tout ce qui est lié à l'eau ou au feu, soleil et étoiles, quelques arbres etc.

III *Balam* : tous les fruits et plantes comestibles, tubercules, fougères, miel, cigarettes, vin, gâteau etc.

IV *Bala* : certaines parties du corps, viande, abeilles, vent, quelques lances, la plupart des arbres, l'herbe, etc.

Cela montre quelques aspects du fonctionnement du système de catégorisation humain :

- *Centralité* : l'arc en ciel ou le boomerang sont moins centraux que l'homme dans la catégorie I, par exemple.
- *Enchaînements* : les catégories centrales sont reliées aux suivantes et ainsi de suite
- *Domaines d'expérience* : ils sont spécifiques à chaque culture et caractérisent les liens d'enchaînements
- *Modèles du monde* : dans le cas des Dyribal, le modèle oppose le masculin (centre de la classe I) et le féminin (centre de la classe II), le monde humain (centre de la classe I et II) aux plantes comestibles (centre de la classe III)
- *Absence de propriétés communes* : les catégories n'ont pas besoin d'être définies par des propriétés communes. L'association entre les catégories s'opère sur le mode analogique et non logique. Il n'y a pas plus de liens entre les femmes et le feu qu'entre un dialogue et une route dans la métaphore « le chemin de notre discussion ».

Finalement, dans les classifications primitives comme dans les nôtres, les concepts ne sont pas compréhensibles séparément les uns des autres.

Georges Lapierre :

La conception occidentale du mot et de son sens que tu relèves est bien aussi la conception que nous avons de la personne, de l'identité une et indivisible attachée d'ailleurs, cette identité, au nom que nous portons, en général une fois pour toute. L'idée que les concepts correspondent à leur « essence » et que cette « essence » est enfermée dans le mot est à rattacher à celle que nous nous faisons de l'être et, pendant que nous y sommes, de Dieu, cet invariant suprême. Le contenu reste identique à lui-même, il est donné une fois pour toutes. Quand je pense que chez les Dogon, par exemple, le nom change en fonction des grandes étapes de la vie et ne parlons pas des Huicholes qui vont recevoir jusqu'à une vingtaine de noms au cours de leur existence en fonctions des situations qu'ils sont amenés à connaître et à partager avec d'autres, chasses sacrées, pérégrinations à *Wirikuta*, la terre du peyotl, etc. Chez les Achuars dont nous parle Philippe Descola, l'identité est le résultat de l'échange, de l'action réciproque, de l'interaction entre les éléments entrant en communication (dans une relation d'échange). L'identité, toujours fluctuante et aléatoire est le résultat de la communication, en fait de l'activité sociale, que les peuples animistes élargissent à l'espace vital. Nous retrouvons cette évanescence dans les sociétés de type analogique, comme la société mésoaméricaine, où les dieux comme les concepts s'emboîtent les uns dans les autres et sont interchangeables, ce qui donne une grande fluidité au discours sur le monde. Les concepts comme les dieux puisent leur sens non en eux-mêmes mais en fonction du rôle qui leur est assigné dans la scène ou le drame qui se joue. Dans la langue nahuatl, les concepts clés sont toujours porteurs d'un sens double ou, mieux, c'est la conjonction de deux sens, parfois contraires, qui fait sens : *Atl Tlachinolli*, l'eau le feu, c'est la guerre sacrée, le sacrifice, le sang appelé à régénérer l'univers. *Altepetl (Atl Tepetl)* eau montagne, désigne le *calpulli*, le territoire de vie d'un groupe social et, par extension, la ville. *In xochitl in cuicatl*, la fleur le chant, la poésie (qui était la plupart du temps chantée). *Ixtli Yollotl*, visage cœur, l'être humain... Cette aptitude des Nahuas est à mettre en relation avec leur conception duelle de l'univers et de la société et pour tout dire, de la réalité.

Le stéréotype a à voir avec tout le côté familier du concept. Un concept est tout de suite rempli par notre familier, il ne s'agit pas seulement de l'usage « familier » et banal que nous pouvons en faire et qui s'appuie sur une familiarité convenue avec le mot, mais plus précisément d'un non-dit, d'un contenu qui peut difficilement être dit car il est du domaine de la réalité. Le concept, par définition, nous parle du genre, il souligne notre relation au genre, notre foi dans l'activité générique, cette relation au genre est donnée, c'est notre familier, elle est implicite dès le départ et elle reste implicite. Peut-il en être autrement ? Nous n'avons pas d'ailleurs à l'explicitier puisqu'elle est notre point commun et qu'elle nous permet vaille que vaille de nous comprendre. La question se pose quand nous avons affaire à un autre mode de pensée, alors là oui, effectivement, il convient, dans la mesure du possible, mettre entre guillemets nos vérités, ou sortir l'artillerie des préjugés et autres stéréotypes.

Citation : « Pour l'esprit humain, le monde est langage et le langage est un agir sur le monde »

Je comprends bien que nous tenons un discours sur le monde et que nous ne sortons pas de ce discours, je comprends bien que le langage accompagne l'activité générique, j'entends par activité générique l'activité sociale qui se maintient comme activité sociale. Je conçois qu'il y ait un rapport étroit entre la structure du langage, qui met en relation les concepts les uns aux autres selon certains procédés, et les mœurs qui règlent la vie sociale, que le bon usage de la langue est à mettre en relation avec les bons usages d'une société. Mais dire que le langage est un agir sur le monde après avoir dit que le monde est langage, cela revient à dire que le langage est un agir sur le langage. La fausse opposition n'est pas entre esprit et matière mais entre esprit et réalité. La réalité qui nous a faits êtres pensants est elle-même une réalisation, parmi d'autres réalisations possibles, de la pensée.

Je ne suis pas d'accord avec Pierre Clastres, il faudrait peut-être remettre la phrase dans son contexte, mais ainsi, de but en blanc, non, les sociétés sans écriture n'ont pas besoin d'inscrire leur

loi sur le corps. Ce que nous exprimons par les inscriptions, les parures, les déformations corporelles, les attitudes du corps aussi (qu'il ne faudrait pas oublier) n'est pas autre chose que notre humanité, le corps ainsi humanisé rend visible notre appartenance à une société ou à une tribu, ou notre place et notre rang dans la société, s'il s'agit d'une société de castes ou hiérarchisée. Le corps est un indicateur social, il dit que l'homme ou la femme ainsi parés font partie d'une société, et donc qu'ils sont des êtres humains et reconnus comme tels ; il dit aussi qu'à l'intérieur de ce vaste ensemble qu'est une société, cet homme ou cette femme font partie de tel ou tel clan, ou groupe, ou classe d'âge et qu'ils suivent les règles, les interdits et les tabous, qui y sont attachés. Le corps paré fait sens, il avise que l'homme ou la femme entrent dans un vaste système d'échange de tous avec tous, qu'ils communiquent, qu'ils ne sont pas des êtres privés (de sens ?) mais des êtres publics. L'expression de Pierre Clastres est au mieux un raccourci mais je le trouve bien réducteur.

Si nous considérons la vie sociale comme une invention des ancêtres, comme une pure création, toutes ces expressions de l'humain, les parures du corps, le langage des masques, la musique et la danse, ne sont que des modes poétiques d'être. Aujourd'hui, nous avons tendance à considérer le langage comme instrument de communication, nous le voyons sous l'angle fonctionnel, celle d'une communication très appauvrie, réduite à quelques grognements genre « passe moi le sel ou passe moi ta sarbacane » (Cf. les documentaires « savants » sur la préhistoire qui passent à la télé), la communication que nous connaissons, en fait, et nous prétendons que ce fut cette communication qui se trouvait au départ. Et si c'était tout le contraire ? En premier la communication riche, la poésie, le chant, les parures du corps et du mot, la palabre, la tchatte. Au départ il y a le plaisir de la communication, de l'échange, du don, du potlatch. Que reste-t-il à l'esclave mis au travail ? Les scarifications du fouet quand il est en bas de l'échelle ou son pénis et ses substituts comme le quatre-quatre quand il est en haut ?

Ce que tu dis sur la langue Dyribal m'a beaucoup intéressé, voilà des gens qui semblent connaître quatre genres, alors que nous n'en avons que deux, voilà qui est assez exceptionnel ! Si nous considérons cette division (bayi, balan, balam et bala) comme l'expression du genre, tout ce qui suit – centralité, enchaînements, domaine d'expérience, modèles du monde, absence de propriétés communes – n'a plus lieu d'être. La division en genres est en soi arbitraire. Pourquoi le soleil est-il masculin et la lune féminin pour nous ? Pourquoi un serpent au lieu d'une serpente ? J'aime bien la *serpiente* des Espagnols. Elle est moins arbitraire si nous notons une relation plus ou moins étroite entre notre manière d'être et notre cosmovision, notre manière d'être influençant notre cosmovision et inversement.

LA VIE SECRETE DES DIEUX (extraits d'un ouvrage à paraître)

(...)

Philippe Descola³ distingue quatre grands modes identitaires, le totémisme, l'animisme, l'analogisme, le naturalisme. Pour notre part, nous préférons l'expression « mode de pensée », le « mode identitaire » n'étant qu'un moment, celui de la conscience de soi, contenu dans le mode de pensée proprement dit. Notre enquête traite du rapport qu'entretiennent les individus d'une civilisation donnée à cette totalité qu'est la pensée. Elle est principalement centrée sur le contenu des représentations religieuses. L'histoire des représentations religieuses reste l'histoire du concept même si de nos jours le concept prétend s'être émancipé du religieux, de la pensée comme réalité, pour se maintenir uniquement sur l'axe de la pensée comme conscience. Cette coupure est propre au monde occidental qui a inventé la physique, la nature opposée à la pensée, et qui, dans un contresens surprenant, a appelé réalité cette nature opposée à la pensée. Sur le plan ontologique, notre civilisation se trouve confrontée à la même confusion, le sentiment de l'être n'est donné que dans le flou, et dans l'inconsistance. L'affirmation

3 Descola (Philippe), *Par-delà nature et culture*, bibliothèque des sciences humaines, Gallimard, 2005.

« je suis un être humain » (sous entendu du fait que j'appartiens à une société et que j'en respecte les usages, les règles et les mécanismes d'échange) qui définit l'appartenance à un peuple, s'est dissout dans un ensemble d'automatismes liés à l'usage de l'argent, qui n'atteignent plus, ou que rarement, le seuil de la conscience. A partir de ce commencement, de cette conscience de soi comme réalité, autant dire comme pensée, Descartes avait pourtant découvert l'existence de Dieu, un Trobriandais, celle de l'esprit et un Tutsi, celle du sacré, chacun découvrant la pensée qui est toute la réalité (et aussi toute notre réalité), et dont nous sommes, « en pensée », plus ou moins proches.

La représentation que nous nous faisons de la réalité est fonction de cette même réalité c'est-à-dire de la civilisation (autant dire le monde ou le cosmos) dans laquelle nous vivons, c'est elle qui nous a construits et structurés, qui nous a fait être ce que nous sommes. Même les concepts qui se veulent objectifs, détachés de la vie sociale, les concepts scientifiques, avancent au pas de la civilisation qui les émet ; l'état de la théorie que ce soit dans les domaines aussi variés que la psychanalyse ou la physique quantique, n'est que l'expression imparfaite de l'état d'un monde, finalement ce que nous appelons science n'est qu'une introspection plus ou moins réussie, Hegel en avait eu l'intuition. En même temps que la pensée de la médiation se réalise en organisant la vie sociale, la vie sociale organise notre espace spirituel et mental, elle le modèle et le façonne. Notre appréhension de la réalité, notre vision du monde ou cosmovision, est déterminée par notre organisation sociale, chaque mode de pensée (animiste, naturaliste...) donne naissance à des cosmovisions qui sont de même nature, en fait qui obéissent à une même logique interne, un peu comme les variantes d'une même langue suivent les fondamentaux linguistiques contenus dans la langue mère. Nous trouvons partout dans le monde des peuples originaires qui ont gardé un mode de vie et un mode de pensée animistes, chacun d'eux aura développé une cosmovision originale, objet d'étude de nos anthropologues, mais toutes ces cosmovisions auront un air de famille, des traits communs qui les distingueront des autres cosmovisions issus d'autres modes de pensée, naturaliste ou analogique, par exemple. Nous pouvons voir le mode de pensée comme la matrice à partir de laquelle vont apparaître, se transformer et évoluer des systèmes de pensée.

En résumé, si nous reprenons les termes utilisés par les anthropologues, nous pouvons avancer que le mode de pensée naturaliste a pris naissance dans l'antiquité grecque, il y a plus de deux millénaires au sein d'un mode de pensée analogique, beaucoup plus ancien et dont la formation remonte au néolithique. Le mode de pensée dit naturaliste, qui établit une opposition définitive entre ce qui est du domaine de la nature et ce qui est du domaine de l'esprit, l'un étant irrémédiablement au service de l'autre, va au cours des siècles prendre de l'importance pour devenir, il y a peu, le mode de pensée dominant de la civilisation définie comme capitaliste, se caractérisant par la suppression infinie du travail d'autrui dans l'activité marchande. Le mode de pensée dit analogique a commencé avec la domestication des plantes et des animaux pour se développer avec la formation d'une hiérarchie au sein de la société et d'un État reposant sur la division et la spécialisation du travail ceci vers le Ve millénaire avant notre ère. Ce mode de pensée est apparu au sein d'un mode de pensée animiste propre aux sociétés originaires non hiérarchisées et connaissant une relation d'échange étroite et ritualisée (disons socialisée) avec son environnement. Ces modes de pensée forment comme des strates géologiques plus ou moins profondes à l'intérieur d'une société donnée. Dans la société européenne le mode de pensée animiste est enfoui avec les défenses de mammoth dans les profondeurs glacières de notre pensée et de nos mœurs alors que dans bien des sociétés africaines le mode de pensée dit naturaliste reste très

superficiel et ne touche qu'une infime partie de la population.

(...)

Notre façon d'appréhender la réalité est fonction de notre mode de vie c'est-à-dire du mode de réalisation de la pensée de la médiation ou mode de communication que nous connaissons. L'expression « mode de pensée » rend compte de ce lien indissoluble entre notre manière d'appréhender la réalité et la réalité elle-même ou mode de réalisation de la pensée.

Bernard Pasobrola :

Tu écris :

Philippe Descola distingue quatre grands modes identitaires, le totémisme, l'animisme, l'analogisme, le naturalisme. Pour notre part, nous préférons l'expression « mode de pensée »... En résumé, si nous reprenons les termes utilisés par les anthropologues, nous pouvons avancer que le mode de pensée naturaliste a pris naissance dans l'antiquité grecque, il y a plus de deux millénaires au sein d'un mode de pensée analogique, beaucoup plus ancien et dont la formation remonte au néolithique... L'expression « mode de pensée » rend compte de ce lien indissoluble entre notre manière d'appréhender la réalité et la réalité elle-même ou mode de réalisation de la pensée.

La question qui me préoccupe est que tu as remplacé par l'expression « mode de pensée » celles de Descola qui parle de schèmes, principes d'identification, ontologie, cosmologies, modèles du lien social, théories de l'identité et de l'altérité, etc.

Il me semble que cette expression prête à confusion. Si l'on entend par « mode de pensée » la façon dont la conscience appréhende le réel, je pense que le mode de pensée analogique est le seul mode de pensée humain, quel que soit le système dans lequel cette pensée s'intègre, y compris le système rationaliste naturaliste. Toute pensée issue d'un cerveau biologique est analogique, à la différence du mode de fonctionnement binaire d'un ordinateur qui, lui, est purement logique.

Prenons par exemple l'affirmation de Descola, juste à mon sens, qui constitue l'une des prémisses de son raisonnement : tout humain se perçoit comme une unité mixte d'intériorité et de physicalité. Il a précisé dans une conférence :

L'intériorité, c'est l'idée qu'il y a au fond des humains, à l'intérieur d'eux-mêmes, quelque chose qui peut avoir son siège dans un organe mais qui, d'une certaine façon, n'est visible que par les effets qu'il produit. Ces effets étant la conscience, la conscience réflexive, la capacité d'agir, la capacité de signifier, etc. Et, par ailleurs, il existe un effet d'actions sur le monde qui est lié à des mécanismes physiques que l'on peut voir à l'œuvre et que l'on peut mettre en branle. Ces deux notions ne sont pas des substances, mais des plans d'expérience. Ces deux plans d'expérience me semblent universels. Pourquoi ? Parce qu'à peu près dans toutes les ethnographies et les descriptions historiques qu'on a, on peut retrouver cette distinction des plans, même si les composantes concrètes de chacun d'eux peuvent être nombreuses.

Lakoff, qui travaille depuis longtemps sur les universaux de la pensée métaphorique, exprime à peu près la même idée (extrait d'une conférence) :

Je voudrais vous faire sentir dans cette conférence ce que signifie le fait pour des langues très différentes d'avoir une même métaphore conceptuelle, ce qui me permettra de soulever la question de ce qui est universel dans ce phénomène... Premièrement, la métaphore n'est pas seulement conceptuelle, elle est incarnée, elle a rapport à nos expériences incarnées. Elle a rapport à l'habitus et les universaux métaphoriques ont rapport aux universaux de l'habitus. Deuxièmement, les métaphores se produisent parce que nos cerveaux sont structurés d'une certaine manière : certaines parties du cerveau sont plus proches de nos expériences sensibles et d'autres parties se servent de ces parties comme input. Ensuite, le contenu particulier des métaphores est lié à la constitution de corrélations dans notre expérience quotidienne. Elles ne sont pas arbitraires parce qu'elles ont rapport à l'expérience quotidienne la plus communément répandue.

Un grand nombre de métaphores très largement répandues concernent le dualisme intrinsèque à la conscience dont parle Descola. Le point de vue de Lakoff :

Venons-en à des cas anglais intéressants et comparons-les au japonais. Il s'agit des métaphores du moi. Il y a tout un système de métaphores pour le moi qui se décompose de la manière suivante.

La métaphore fondamentale consiste à dire qu'il y a une scission dans l'individu entre un sujet qui a une conscience faisant des expériences et un moi qui consiste en une ou plusieurs entités qu'on appelle le moi. Dans ce système, le sujet est toujours compris comme étant une personne, le moi pouvant être soit une autre personne soit un certain objet. Et les relations peuvent être de différents types, l'enjeu de cette métaphore étant la consistance et le contrôle. Le sujet est censé exercer un contrôle sur le moi. Prenons par exemple les expressions : « Tu devrais sortir de toi-même » ; « Regarde-toi » ; « Je me suis observé moi-même » ; « Tu devrais faire attention à ce que tu fais ». En anglais, le moi est un contenant, l'intérieur relève du subjectif et l'extérieur de l'objectif. Vous devez donc vous voir comme les autres vous voient : vous devez vous extraire de vous-même. Le japonais fonctionne de la même manière. C'est pourquoi vous avez des phrases du type : « Il est important que vous sortiez de vous-même, que vous sortiez de votre coquille, que vous vous observiez ». Je tiens à remercier Yuki Hirose de l'Université de Zukuba pour ces exemples en japonais.

En anglais, on trouve une métaphore du moi éparpillé, dans laquelle le moi est un objet fonctionnel : utiliser tout l'objet exerce une convergence du moi, si une partie de l'objet est détachée, il y a pas de convergence du moi et réunir les parties opère cette convergence du moi. C'est pourquoi on trouve les expressions : « Ressaisissez-vous » et « Il ne s'est pas encore ressaisi ». On trouve des expressions similaires en japonais : « Ses esprits sont dispersés », c'est-à-dire « Il est distrait » ; « Il concentra ses sentiments » pour « Il se concentra » ; « Il saisit et raffermi ses esprits » pour « Il se ressaisit ».

Il y a une métaphore de la perte du moi. On dit : « Je me suis oublié dans la danse ». Quand le moi est une possession, perdre cette possession équivaut à perdre le contrôle du moi. Ainsi, si le sujet est en possession du moi, il en garde le contrôle, s'il le perd, il en perd le contrôle. Les exemples sont du type : « Ce n'est que par la méditation qu'elle parvenait à se laisser aller ». Vous avez d'autres exemples de possession démoniaque : « Je ne sais pas ce qui m'a pris de faire ceci. » C'est comme si un autre sujet s'était emparé de moi. « Je fus pris de désir pour elle » ; « Je fus transporté » ; « Il est le jouet d'une haine intense » ; « Il est possédé par le diable ». Tout ceci fait partie du cas de la perte négative du moi. Le japonais possède des cas semblables où apparaît une vieille forme réfléchi comme dans : « Il s'est abîmé dans la lecture ». On trouve également : « C'est le diable qui l'a poussé ». Dans la métaphore du sujet absent, il y a une personne, un sujet et un lieu normal où se trouve le moi et en posséder le contrôle consiste à se trouver dans ce lieu normal. Quels sont certains des lieux normaux où se trouvent les gens ? Généralement, la terre, la maison, le lieu de travail, le corps, la tête, etc. C'est pourquoi en anglais on a les expressions : « J'étais hors de moi » ; « Il était défoncé » (spaced out) ; « Il est sorti déjeuner » ; « Il y a de la lumière mais il n'y a personne » ; « Je ne suis pas dedans aujourd'hui ». Ou pour ce qui est de la verticalité : « Il a les pieds sur terre », ce qui veut dire qu'il garde bien le contrôle de lui-même ou bien « Il est très tête en l'air ». Le japonais a des expressions semblables : « Il est revenu à lui-même » veut dire « Il a repris ses esprits ».

Le moi a une métaphore du serviteur. dans ce cas, le moi répond aux désirs du sujet qui

exerce le contrôle. « J'ai du me résoudre à faire la lessive » ; « Je me suis dit qu'il fallait que je prépare ce voyage » ; « Je m'en suis voulu d'être impoli » ; « Je me déçois ». De même en japonais : « Il se dit qu'il fallait être gentil avec les gens ». Ainsi le moi est-il interprété dans les deux langues comme une sorte de serviteur qui répond aux désirs du sujet.

La métaphore du moi intérieur. Le moi est en vous et représente votre essence ; il peut y avoir un moi extérieur qui est différent, qui cache et présente un aspect du moi véritable sans être votre moi véritable. On a les expressions : « vous avez un moi sophistiqué qui vous sert de façade » ; « Vous ne verrez rien de son intériorité » ; « Il a peur de laisser voir sa vraie nature ». De même en japonais : « Il sort rarement de son moi véritable » ; « Il a toujours un masque en public », c'est-à-dire quelque chose qui se situe en face du moi véritable.

Ensuite il y a le moi véritable. (Venant de Californie, j'en connais long sur le moi véritable !). Remarquez combien il est différent de se perdre en dansant et de se retrouver en dansant. Il s'agit de métaphores complètement différentes : se perdre dans la danse consiste à perdre le contrôle de vous-même, à ne pas contrôler cette chose qui est vous-même : le moi. Vous retrouver en dansant est complètement différent. Ce que dit cette métaphore, c'est qu'il y a deux moi : l'un qui est l'essence véritable de la personne et l'autre qui ne l'est pas. Celui qui n'est pas votre essence véritable est celui que vous avez d'ordinaire. Et ce que vous tentez de faire, c'est de trouver votre moi véritable qui est votre essence et entrer en contact avec lui. Le japonais a le même genre de choses : « C'est par l'écriture qu'il a trouvé son vrai moi ».

Ensuite il y a la métaphore de la fidélité à vous-même. « Il s'est trahi lui-même » ; « Il n'est pas fidèle à lui-même ». On trouve d'une part le sujet, d'autre part le moi qui possède l'essence de la personne et de ses normes morales. Le sujet doit se conformer à ses normes morales pour les mettre en pratique ; leur être fidèle consiste à agir conformément à elles ; les contourner consiste à faire semblant de les mettre en pratique. Ainsi pouvez-vous vous trahir vous-même, vous laisser tomber, vous décevoir, vous tromper. De même en japonais, on dit : « Vous ne devez pas vous tromper ». Tout ceci consiste donc en des projections métaphoriques différentes, en des façons différentes de comprendre le moi.

Ensuite il y a ce que je suis qui est très différent du moi véritable et qui est aussi très différent du fait d'être fidèle à soi : il s'agit de métaphores différentes. Dans ce que je suis, il y a une personne qui a un sujet, un pôle de conscience et deux moi : il y a le moi réel qui contient l'essence de la personne et un autre moi qui ne possède pas l'essence de la personne. Faisons l'hypothèse que je m'enivre et que je vous insulte gravement. Puis je vous rencontre aujourd'hui et je vous présente mes excuses : « Je suis désolé ; je n'étais pas moi-même hier, ce n'était pas mon moi véritable. Ce n'était pas mon moi véritable qui parlait ; c'est comme si l'autre moi s'était montré. Le japonais a la même chose : « Je ressens comme si le moi n'était pas le moi aujourd'hui ». Il y a d'autres expressions comme : « Si j'étais toi, je me haïrais » qui est très différente de : « Si j'étais toi, je me haïrais moi-même ». Que veut dire la première expression ? Voici la situation : je suis vraiment méchant avec toi, je suis vraiment quelqu'un de méchant, je t'ai fait des choses vraiment terribles mais tu es très gentil, tu ne me reproches rien et tu prends les choses comme elles viennent. Donc tu dis : « Si j'étais toi, je me haïrais ». Tu ne me hais pas mais si j'étais toi, je me haïrais, je projette mon sujet avec mes valeurs sur toi et je dis je me haïrais. Maintenant dans le cas de « Si j'étais toi, je me haïrais moi-même ». Cela veut dire : compte tenu de mes normes,

je me projette sur toi et je trouve que tu es une personne tellement abominable que je me haïrais moi-même. Cela se produit également en japonais où l'on trouve à la fois « Si j'étais toi, je me haïrais » et : « Si j'étais toi, je me haïrais moi-même. »

La raison de cette scission entre intériorité et physicalité, c'est qu'on ne peut s'appréhender soi-même qu'en tant qu'autre, c'est-à-dire en se dédoublant afin de s'examiner dans un champ spatial. Notre moi étant la cible de notre pensée, nous le concevons comme s'il nous était extérieur par analogie avec notre appréhension de tout autre objet.

Un autre exemple cité par Lakoff concerne la façon d'appréhender le temps dans diverses cultures :

Pour avancer un peu sur cette question, commençons par un des cas les plus simples possibles et les mieux connus : les métaphores du temps. Commençons par l'anglais avant de passer au hopi puis au chinois.

L'anglais a trois types de projection qui sont chacune métaphorique. En anglais, le futur est devant nous, le passé derrière nous et l'observateur se situe au présent. Le déplacement de l'observateur est le déplacement du temps. La distance parcourue est la quantité de temps passée, le lieu occupé par l'observateur est le présent, l'espace situé devant lui est le futur, l'espace derrière lui est le passé. En anglais on a : « Restez-vous longtemps ou pas » (si le temps est un paysage, on peut le mesurer il peut être court ou long). Vous pouvez dire : « Quelle sera la durée de son séjour » ; « Son séjour a duré plusieurs années » ; « Nous avons étendu la conférence sur deux semaines » ; « La conférence va du 1er au 10 du mois » ; « Il arrive à l'heure ». On accomplit des choses dans le temps. On peut voir venir Noël, on peut se rapprocher de Noël.

Remarquez que dans ces deux métaphores, Noël peut venir à nous et nous pouvons nous rapprocher de Noël. L'anglais a cette particularité que si vous dites : « Déplaçons la réunion d'une semaine », c'est ambigu. Dans une métaphore, si la réunion se déplace vers nous, cela veut dire avancer la date de la réunion ; si c'est l'autre métaphore dont la direction est inverse, cela veut dire reculer la date de la réunion. Et c'est pourquoi on reste perplexe quand quelqu'un dit : « Déplaçons la date de la réunion ». On doit demander ce que cela veut dire.

Venons-en au hopi. La langue hopi est intéressante parce que Whorf a fait des déclarations extravagantes à propos du temps en hopi, déclarations que Ekkehart Malotki a infirmées. Whorf n'a jamais fait de travail de terrain dans la réserve Hopi. Il avait seulement pour informateur le tenancier d'un bar de la gare centrale de New York. Comme Whorf était un chimiste qui travaillait pour une compagnie d'assurance à Hartford dans le Connecticut, il prenait le train à New York et chaque week-end, il payait le tenancier du bar pour qu'il vienne à Hartford lui donner des leçons. Et il se trouve que c'est ainsi que Whorf a appris le hopi. En fait, il ne l'a pas appris ni correctement, ni complètement. En revanche, Malotki a fait pendant treize ans des recherches sur le terrain et il a écrit un livre de 450 pages sur le temps en hopi. Whorf avait dit que le hopi n'avait pas de temps linéaire ni rien de semblable mais en fait ce n'est pas le cas et l'on trouve en hopi les mêmes métaphores temporelles qu'en anglais. Voici un exemple hopi que j'ai extrait du corpus de Malotki. On dit : « Maintenant, le bon moment est arrivé. » Donc c'est le temps qui se déplace, il vient vers nous et peut donc arriver. Si vous observez d'autres cas, vous trouverez la métaphore de l'observateur en mouvement. Vous pouvez dire : « Ils se rapprochèrent du dernier jour » ou « Nous allons vers l'hiver ». Le temps est on ne peut plus linéaire, il est on ne peut plus métaphorisé et l'anglais possède les mêmes métaphores que le hopi.

Venons-en au chinois. Il y a un article très intéressant de Ning Yu qui enseigne à de

l'Université d'Arizona, dont je vais extraire quelques exemples. Elle a comparé les cas chinois et les cas anglais et elle a trouvé qu'il y avait énormément de cas où les métaphores de l'anglais s'appliquaient au chinois. On trouve par exemple : « Le passé (il s'agit d'un autre mot) est passé ». « Précédent » veut dire derrière nous. L'année dernière est l'année passée. L'automne dernier est l'automne passé. L'hiver dernier est l'hiver passé. Les jours d'autrefois sont les jours passés. Pour des choses présentes, on dit : « Moi en face, moi en-dessous » qui veut dire présent, ou maintenant ou en ce moment. « Sous le pied » veut dire en ce moment ou maintenant. Le futur est le trajet à venir. Demain est évidemment le jour à venir, etc. La scène en avant est l'avenir ou le projet. Il y a énormément d'exemples en chinois où le temps induit un déplacement.

Le temps n'est pas conceptualisable sans se référer à l'espace comme domaine source. Dans tous les cas, même dans le système scientifique, la pensée procède par la recherche d'analogies de surface et de structure entre un domaine cible et un domaine source. C'est une illusion que de croire que le naturalisme a battu en brèche l'analogisme en tant que mode de pensée.

Tu écris :

« Pour l'esprit humain, le monde est langage et le langage est un agir sur le monde » (Citation). Je comprends bien que nous tenons un discours sur le monde et que nous ne sortons pas de ce discours, je comprends bien que le langage accompagne l'activité générique, j'entends par activité générique l'activité sociale qui se maintient comme activité sociale. Je conçois qu'il y ait un rapport étroit entre la structure du langage, qui met en relation les concepts les uns aux autres selon certains procédés, et les mœurs qui règlent la vie sociale, que le bon usage de la langue est à mettre en relation avec les bons usages d'une société. Mais dire que le langage est un agir sur le monde après avoir dit que le monde est langage, cela revient à dire que le langage est un agir sur le langage.

Oui, c'est un peu ambigu ; je vais essayer de préciser. Ce n'est pas le langage mais l'action (des existants, du temps, etc.) qui modifie le monde dans la pratique, le monde en tant que vérité, le monde en tant qu'espace physique. Le langage se limite à modifier la logosphère ou, si l'on préfère, l'espace symbolique.

En quoi consiste cet espace symbolique ? Tu disais dans *Le mythe de la raison* : « La pensée est la réalité sociale, la réalité sociale est la pensée ». C'est tout à fait juste. Moi je dirais même : la pensée est la réalité tout court. Le monde physique en tant que *vérité* existe en dehors de la pensée mais le monde en tant que *réalité* est une création de l'esprit (vérité et réalité ne coïncident pas, contrairement à ce que pensent les objectivistes). Création non pas de l'esprit de chacun de nous, mais de l'esprit du collectif car c'est une création collective. Donc quand je dis que le monde est langage, je parle du monde réel, pas du monde objectif, et je veux dire que notre seule réalité est celle de notre pensée.

Même si la pensée ne se limite pas au langage, il est son vecteur privilégié. Le langage nous permet d'appréhender la réalité. Le langage est le fruit de la métaphorisation de notre expérience du monde (aussi bien du monde physique que du monde symbolique), mais il n'agit que dans le cadre de la logosphère. En revanche, nos actes modifient le monde physique – la vérité du monde change –, mais ce changement peut ou non se traduire en réalité. Il peut ou non être mis en mots.

Je conçois effectivement le langage comme un agir sur le langage parce que le langage change la réalité et la réalité ne change *pour nous* que si ce changement devient compréhensible par l'intermédiaire du langage. Le sens de la vie ne peut changer que si le sens des mots se transforme. Voilà à peu près ce que j'ai voulu dire.

Georges Lapierre :

Je suis bien d'accord avec toi, les termes employés par Descola et autres anthropologues pour définir ce que Descola nomme *les modes identitaires* portent bien des confusions, ils sont chargés de préjugés et de simplifications, je les ai repris tels quels par paresse. A mon sens le mode identitaire n'est qu'un moment du mode de pensée, celui de la conscience de soi, et tout ce que cette conscience entraîne à sa suite. Avant d'aller plus loin, je reviens rapidement sur cette question de la pensée et de mode de pensée. Dans le chapitre que je t'ai envoyé, le premier, *La vie secrète des dieux*, j'ai essayé d'aborder et de préciser les trois plans à partir desquels s'exprime la pensée, ou les trois expressions de la pensée :

1 – La pensée comme réalité, c'est la pensée selon Hegel, chaque civilisation (et nous pourrions ajouter, chaque peuple, chaque société) étant un mode de réalisation de la pensée de la médiation. Comme je l'écrivais, la médiation n'est pas une chose que l'on trouve au détour d'un chemin, mais bien une idée qui se réalise et qui n'existe qu'à travers sa réalisation. Sa réalisation donne la société, toute l'organisation des échanges qui définit une société. Au départ, dans les sociétés premières que les ethnologues ont définies comme animistes, les règles d'échange, souvent complexes, sont fondées sur la réciprocité, aucune hiérarchie, ni religieuse, ni politique, ne vient dévoyer une égalité de fait entre tous les membres d'une tribu ou d'un peuple, une égalité qui s'observe dans le strict respect des règles qui président aux échanges ; ces règles s'étendent à l'environnement, lui aussi socialisé, le microcosme qu'est la société humaine s'inscrivant dans cette société plus vaste qu'est le cosmos, l'espace de tous les échanges. Je rangerai ce que les anthropologues nomme le totémisme dans ce type de société. Les choses se compliquent avec l'apparition d'une aristocratie née de la rencontre d'un peuple nomade et guerrier et d'un peuple sédentaire, du moins c'est ce qui s'est passé semble-t-il au Mexique ou dans d'autres régions d'Afrique. L'organisation sociale et les règles qui président à l'échange de tous avec tous vont se trouver profondément transformées, l'aristocratie guerrière reconnue par le peuple dominé devient un élément important de la médiation et de sa réalisation. Comment appeler ce nouveau mode de communication ? Devons nous suivre la définition proposée par les anthropologues ? Et parler de mode de communication analogique, de mode identitaire analogique ou de mode de pensée analogique ? Tu as bien raison de me faire remarquer que c'est insatisfaisant et que l'usage de ce terme ne peut prêter qu'à confusion, nous portons le fardeau des préjugés de nos anciens. Nous avons du travail sur la planche ! Nous arrivons au troisième grand type de société ou mode de réalisation de la pensée de la médiation, celui fondé sur la séparation au sein de la société, de la réalité, donc, entre réalité sans pensée et réalité avec pensée, entre ceux qui sont dépossédés de la pensée de leur activité (c'est le travail) et ceux qui ont la pensée de l'activité d'autrui. Parler de naturalisme pour définir ce troisième mode de réalisation de la pensée me convient assez et c'est un peu lui qui m'a fait accepter les autres termes comme animisme et analogisme. Cette séparation au sein de la société entre un monde de la pensée et un monde dépourvu de pensée ayant donné naissance à notre concept de nature. Nous arrivons ainsi au deuxième plan d'expression de la pensée.

2 – La pensée comme mode d'appréhension de la réalité, c'est la cosmovision. Cette cosmovision est partagée par tous les membres d'une même société et, plus généralement d'une même civilisation, elle est déterminée par la civilisation dans laquelle nous vivons, par le premier plan d'expression de la pensée. Par exemple, le concept de nature, d'une réalité non spirituelle et indépendante, qui est propre à notre manière d'appréhender la réalité et qui définit le rapport que nous entretenons avec elle, est apparu au sein d'une société fondée sur la séparation entre humains, ceux qui ont la pensée, et non humains, les esclaves, dépossédés de la pensée de leur activité. Disons que la cosmovision ou mode d'appréhension de la réalité est déterminé par cette même réalité ou mode de réalisation de la pensée ou encore mode de communication. Cette cosmovision ne met pas en cause le fonctionnement de notre cerveau, biologique ou non, ou fonctionnement de notre pensée qui consiste à mettre en relation nos expériences et nos représentations. La cosmovision est à l'origine des représentations que nous nous faisons de la réalité. Dans *Le mythe*

de la raison, j'en donne quelques exemples pris dans la langue maya. Dans un de ses textes du Chiapas⁴, un ami, Jean-Pierre Petit-Gras, rappelle que dans les langues mayas le « je » se dit « moi, la pluie » (« *jo'on* », en tzotzil) et le nous, « nous, la pluie ». Cela me paraît un peu différent des « moi, je » que cite Lakoff où le je s'objective en moi, et inversement. Ceci dit, je reconnais bien volontiers l'existence d'universaux dans notre manière d'appréhender la réalité, un des buts du *Mythe de la raison* était justement de montrer que la raison (ou rationalité c'est-à-dire l'art de mettre en relation les fruits de l'expérience) était la chose la mieux partagée, universellement partagée. Et la raison (si je puis dire) en est simple : Le fondement de la société est partout le même, chaque société se présentant comme la réalisation de la pensée de la médiation mettant en rapport les gens entre eux. Je suis d'accord avec ce que dit Descola, l'exemple apporté par Lakoff me semble moins pertinent dans la mesure où il pourrait y avoir une confusion entre fonctionnement de la pensée (disons le fonctionnement métaphorique de la pensée) et cosmovision. Nous aurons l'occasion de revenir sur cette question.

3 – La pensée comme rapport à l'être, elle est liée à la conscience de soi, c'est la pensée ontologique, celle qui relie l'homme à la pensée comme réalité, l'homme y puise la conscience de soi comme réalité : le « je suis un être humain », qui marque l'appartenance à une société dont on respecte les règles, les tabous et autres interdits, nous pourrions alors parler à cette occasion de « mode identitaire ». C'est sur ce plan de la pensée que nous trouvons les religions qui visent à établir une relation entre le fidèle et le sacré (la pensée comme réalité) et qui proposent des règles de bonne conduite. La religion comme système de pensée tient un discours sur la réalité, elle est l'expression idéologique d'un mode de pensée. Dans le mode de pensée naturaliste, la séparation que nous avons notée au sein de la société entre une part spirituelle et une part qui ne l'est pas se traduit sur le plan théologique (ou encore plan idéologique) par la notion de la transcendance divine : le Dieu unique, transcendant et tout puissant des religions monothéistes. Les religions de la transcendance sont les expressions idéologiques du mode de pensée défini comme naturaliste.

Une fois que nous avons distingué ces trois plans, reprenons par exemple la question du sujet. Le point de départ reste la conscience de soi, qui est une conscience réflexive, je ne suis pas un être donné, mais un être créé de toute pièce, un être inventé. Je pratique l'échange, je suis un être de la médiation, c'est elle qui me donne cette réflexion sur moi-même et qui permet de me saisir dans le meilleur des cas comme être de la médiation ou être humain, le « je » est la réalisation d'une pure fiction. Cette conscience de soi peut être plus ou moins confuse, plus ou moins refoulée, plus ou moins obscure mais nous n'y échappons pas. Elle n'est pas seulement intériorité comme le voudrait Descola, elle est le résultat de l'expérience, c'est parce que j'ai l'expérience d'une vie sociale que j'ai conscience de ma propre réalité comme être de la médiation et cette conscience de soi passe par la reconnaissance, par la médiation d'autrui. C'est le premier plan de l'expérience, le plan originel. Nous pouvons nous trouver plus ou moins éloignés de cette première expérience de la reconnaissance des autres ou reconnaissance sociale selon le mode de communication que nous connaissons. Le « je » reste quoi qu'il en soit l'être de l'expérience sociale, l'être qui entre en communication, qui agit animé par la pensée de l'échange, animé par la pensée de la médiation (chez nous, dans notre monde, c'est l'argent), c'est elle qui lui apporte cette réflexion sur soi, c'est d'elle qu'il va recevoir (ou qu'il va rechercher vainement, ou qu'il trouvera dévoyée dans un rapport religieux à l'être) la conscience de soi par le biais (ou la médiation) de la reconnaissance des autres. L'homme va faire un grand usage de cette pensée réflexive, c'est d'elle qu'il va tirer toutes ses représentations, plus ou moins fragmentées de la réalité et qu'il s'efforcera de relier entre elles. La conscience réflexive existe dès le départ, pas d'êtres humains sans conscience réflexive, c'est elle qui se trouve à l'origine des représentations que nous avons sur nous et sur ce qui nous entoure.

Nos représentations viennent toujours du sujet pensant, elles sont une objectivation subjective. En général, nous oublions en cours de route l'un ou l'autre terme. Toute objectivation reste liée au sujet, lui-même fruit de l'organisation sociale dans laquelle il se trouve, c'est elle, cette organisation sociale, qui lui impose un mode d'appréhension de la réalité ou cosmovision. Toute objectivation

4 Jean-Pierre Petit-Gras, *L'escargot zapatiste, la peur et la pluie*, 27/07/2008.

subit la loi d'une cosmovision. Nous en arrivons maintenant à la cosmovision et puisque nous en sommes à la question du sujet, quel est le regard que le sujet porte sur lui-même, quelle représentation se fait-il de la personne ? Ces représentations de la personne, ces représentations que le sujet a de lui-même, sont déterminées par son mode de pensée, par sa cosmovision, elle-même déterminée par la société. Cette cosmovision est différente d'une civilisation à l'autre, même si le fonctionnement de la pensée s'appuie, elle, sur des « universaux ».

Si nous comparons la cosmovision des peuples maya à la nôtre, nous sommes frappés par trois différences importantes : la multiplicité des entités animiques d'un côté face à une entité unique de l'autre côté ; la perméabilité et la vulnérabilité de la personne chez les mayas, occupée, cette personne, à retenir les entités qui la composent et qui sont toujours prêtes à fuguer, occupée aussi à se débarrasser des entités qui lui sont étrangères et qui la parasitent, contre l'intégrité de la personne chez nous ; enfin, une conception que je définirai comme métaphysique du corps contre une conception physique du corps. Il y a d'autres différences, mais elles me paraissent plus secondaires pour l'instant.

Dans l'essai que je viens de terminer, *Vierge indienne et Christ noir*, j'écrivais ceci au sujet de la conception de la personne dans la culture mésoaméricaine, conception que nous retrouvons encore aujourd'hui :

Les Tzeltal, avec plus d'à propos que nous, distinguent deux âmes dans le corps humain. La première, le *ch'ulel*, est commune à tout être vivant, tandis que la seconde, le *wayjel*, associe l'extériorité de l'individu à un animal et elle est indispensable à la vie sociale. Le *ch'ulel* est une force indestructible qui accomplit un cycle semblable à l'âme du maïs. Les animaux et les plantes ne possèdent que l'âme appelée *ch'ulel*, l'âme *wayjel* étant le propre des êtres humains. Ces derniers établissent grâce à elle une relation de "réplique" avec un animal lié au monde surnaturel des ancêtres. Chaque village a en effet pour réplique une montagne sacrée où les divinités ancestrales habitent et où les animaux vivent en groupes comparables aux familles du village. Chaque individu se trouve ainsi doté d'un animal compagnon, un être qui le reflète et possède son *wayjel*.⁵ Dans un intéressant retournement, cet *alter ego* animal serait donc l'âme sociale de l'homme, son être socialisé en quelque sorte. Rien d'étonnant à cela, l'homme n'est-il pas l'être qui a fait disparaître l'animal en lui pour s'inventer homme ? Et cet animal disparu, en creux dans l'homme, nous le retrouvons au creux de la montagne sacrée. Dans certaines communautés les "anciens", ceux qui ont accompli le cycle des charges communautaires, peuvent jouer sur cet *alter ego* animal de chacun afin de préserver l'harmonie dans la communauté villageoise.

Dans notre conception « naturaliste » et chrétienne de la personne, nous dressons une frontière imperméable entre l'être et ce qui l'entourne, c'est la conception de l'être comme une donnée indivisible, qui peut, certes, subir des influences plus ou moins fortes venues de l'extérieur, et même, dans certaines occasions particulièrement graves, être possédée par le diable. La personne peut être éduquée mais cette éducation se greffe sur le noyau dur de l'être indivisible. Dans la conception « analogique » de la personne, la frontière entre l'être et l'environnement reste perméable et des éléments de cet environnement deviennent ainsi des parties constitutives de l'être, ces entités peuvent d'ailleurs aller et venir entre l'individu et l'espace « socialisé » qui l'entoure. Il est fort possible qu'autrefois, dans la société mésoaméricaine, la relation entre composantes de la personne, dont le nahualli, et la position sociale de cette dite personne soit bien plus étroite qu'on ne le pense : le guerrier aigle ou le guerrier jaguar entrent par exemple dans une composition dualiste de la société et de l'univers.

Pour le monde mésoaméricain, la personne est composée de plusieurs éléments, qui possèdent une relative autonomie dans le sens où ils peuvent se séparer de la personne concernée et même se loger dans une autre personne et la perturber. Certains de ces éléments sont vitaux comme le *tonalli*, ou le

⁵ Guiteras Holmes, Calixta, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, trad. Par Carlo Antonio Castro, postface de Sol Tax, México, FCE, 1965. (Cité par López-Austin, *Les paradis de brume*, op. cit. P.122)

ch'ulel des Tzeltal, peuple de langue maya⁶, ou le minuscule oiseau du cœur appelé aussi le *teyolia* par les anciens Nahuas, leur absence prolongée hors du corps entraînant la mort à brève échéance. A ces éléments vitaux liés au jour de naissance, au destin de l'individu et à son énergie vitale, s'ajoutent d'autres composantes, nous pourrions ranger dans cette catégorie le *tonacayo* (« toute notre chair ») et l'*ihiyotl* des Nahuas⁷ et les différentes entités animiques qui enrichissent l'*ihiyotl*. Ces dernières composantes sont moins vitales, ce sont comme des virtualités ou, plutôt, des réalités discrètes, à fleur de peau, de l'individu, dont l'assemblage structure une personnalité aléatoire et hypothétique, qui devra au cours de son existence tenter de retenir ces entités toujours prêtes à décamper.

Pour bien des peuples, le corps est une réalité métaphysique, les Tzotzil, par exemple, ont facilement deux ou trois corps, dans des endroits différents de leur région, le corps est le réceptacle, toujours perméable, d'entités animiques qui constituent la personne et que celle-ci s'efforce de garder ; il concrétise et retient, pourrait-on dire, ces entités animiques vagabondes, jalouses de leur autonomie. Les Tzeltal de Cancuc appellent ces entités qui peuplent la personne les *labs* et ils disent qu'une personne complète ou vraie, guérisseur, sorcier ou sage-femme, porte en elle jusqu'à treize présences ou composantes, elle peut activer ces « forces » potentielles pour le bien ou pour le mal, les mettre au service des gens de la communauté ou les utiliser pour quelque obscure dessein. Ces *labs*, pour reprendre l'expression heureuse de López-Austin, associent "l'extériorité de l'individu" à des animaux, mais aussi à des phénomènes météorologiques ou à des personnages inquiétants d'origine étrangère (le curé, le fonctionnaire, le secrétaire de mairie). La personne entretient un rapport d'intimité avec ses *labs* dont elle possède certaines caractéristiques.

Ces éléments de l'environnement, ces « êtres » qui nous environnent et nous habitent (un animal, un vent, un air de musique, un fonctionnaire, un dieu...), constitutifs de la personne ne sont pas dangereux pour l'individu dont ils forment la personnalité, mais ils peuvent parfois lui échapper, la nuit, au cours d'un rêve, par exemple, et représenter alors un danger pour les autres, qu'ils investissent et parasitent comme éléments étrangers à leur propre individualité et causer un mal-être. Cette conception de la personne a survécu au christianisme même si celui-ci suggère et fournit désormais les fondements d'une explication théorique : le chiffre treize est sans doute à mettre en relation avec le Christ et les douze apôtres, du moins c'est l'explication que m'a donnée récemment un *curandero* mixtèque ; il me disait que la personne est comme le Christ et ses apôtres : qu'une composante, qu'un élément de la cène, vienne à manquer et l'individu tombe malade, son travail consistant à retrouver l'élément absent, qui aura disparu sous le coup d'une forte émotion, et de le réintégrer à l'ensemble.

Dans la complexité extrême de cette image spectrale de la personne, où situer le nahualli, cet animal ou ce dieu, *alter ego* de la personne avec lequel celle-ci entretient une relation privilégiée ? Parmi les « *labs* » ? Ou doit-on en faire une composante à part entière de la personne ? Je pencherai pour cette dernière solution vue l'importance que cette notion a prise ou qu'elle a su garder. La personne sera agressive, colérique et courageuse avec un fort appétit sexuel si son *alter ego* animal est le jaguar, par exemple. Un des rôles des chamans ou des maîtres "nagualistes" (c'est ainsi que les appelaient les Espagnols) consiste à utiliser ces autres soi-même, ces hôtes, pour pénétrer le monde surnaturel des esprits, l'inframonde, et y conclure des pactes avec les puissances occultes, pour le bien comme pour le mal, pour retrouver et négocier l'âme d'un malade et la lui rendre ou pour tuer ses ennemis⁸. Le chaman peut aussi utiliser le potentiel de ses « hôtes » en vue d'agir sur les événements : Un homme foudre pourra ainsi se convertir en foudre pour terrasser ses ennemis ou

6 Pitarch Ramón (Pedro), *Ch'ulel : Una etnografía de las almas tzeltales*, México, Fondo de Cultura Económica (FCE), 1996.

7 López Austin (Alfredo), *Cuerpo humano e ideología Las concepciones de los antiguos Nahuas*, UNAM, México, 1980.

8 Timothy Knab, *La Guerra de los brujos de la sierra de Puebla. Un viaje por el inframundo de los aztecas contemporáneos*, Editorial Diana, México 1998.

bien faire pleuvoir. L'être tzeltal (ou tzotzil, ou maya ou nahuatl...) est un être habité, mais seuls les initiés en science occulte connaissent leurs hôtes et peuvent se métamorphoser en ces autres eux-mêmes qui les habitent.

La personne ordinaire ignore en général son ou ses *alter ego*, ce n'est pas le cas des hommes ou des femmes initiés, des sorciers, des prêtres ou prêtresses, des hommes vrais, les voyants, qui ont le pouvoir, parfois sous l'effet de drogues psychotropes, de se convertir en leur *alter ego* ou de le retrouver et de dialoguer avec lui. Notons que le mescal, cet alcool des agaves d'Oaxaca, favorise, nous dit-on, cette conversion et les buveurs dans quelques éclairs de haute lucidité voient en face d'eux leurs compagnons de beuverie se transformer soudain, et pour un court instant, en tigres, lézards, iguanes ou colibris. Cette aptitude de jouer avec ses « mois » divers est reconnue aux hommes et aux femmes de savoir et de pouvoir. Le sorcier peut se transformer subjectivement en son *alter ego* animal, il peut aussi, les deux se reconnaissant, garder une relation privilégiée avec lui, l'être nahuatl étant alors présent objectivement comme un autre lui-même dont il partage le destin, c'est par exemple un jaguar qu'il rencontrera au cours de quelques rendez-vous convenus et secrets, avec lequel il conversera et à qui il recommandera lors de leur séparation d'être prudent, de ne pas se faire tuer, sa mort entraînant fatalement la sienne. C'est le moment de préciser que le « nahuatl » n'est qu'une composante (importante) de la personne et non toute la personne si bien que dans cette rencontre les êtres en présence gardent leur complexité, qui les distingue les uns des autres.

Nos représentations de la personne varient selon notre mode de pensée ou cosmovision déterminé par notre mode de communication ou mode de réalisation de la pensée, il en est de même en ce qui concerne notre mode d'appréhension de l'espace où se meut la personne, tout notre environnement. Toi, en distinguant le monde physique du monde de la pensée, moi, en opposant matière et esprit, je me demande si nous ne sommes pas tous les deux les dupes de notre mode de pensée. A première vue ta phrase, *Le monde physique en tant que vérité existe en dehors de la pensée mais le monde en tant que réalité est une création de l'esprit (vérité et réalité ne coïncident pas, contrairement à ce que pensent les objectivistes)*, m'a séduit. Pourtant la relation que tu établis entre les deux par le biais du langage et des conséquences qui peuvent en découler : *la vérité du monde change et ce changement peut ou non se traduire en réalité*, a éveillé en moi un certain scepticisme, qui s'est confirmé avec ta conclusion : *Le sens de la vie ne peut changer que si le sens des mots se transforme*. Je serais plutôt d'accord avec la proposition inverse : c'est quand la vie change ou quand change notre mode de communication que le sens des mots se transforme.

Reprenons sous un angle de vue différent les termes de l'équation et passons de la géométrie euclidienne à la géométrie non euclidienne. Ce fut le point de vue des alchimistes, c'est le point de vue des peuples originaires : le microcosme contenu dans le macrocosme sans qu'il y ait rupture entre les différents plans, entre les différentes sphères, de la réalité, c'est la théorie de l'emboîtement ou système des poupées russes. Notre espace vital, notre environnement est déjà un espace socialisé, socialisé par nous, socialisé par le simple fait de notre présence. C'est l'espace de nos représentations, ce n'est pas tant l'espace du pur objet comme le voudraient nos savants que l'espace de nos objectivations. Il existe peut-être d'autres univers au-delà de cet univers socialisé, des univers autres que notre univers, que notre cosmos, ils nous sont à jamais inaccessibles. Dès le départ l'univers qui nous entoure est un univers humanisé, un univers de la représentation, le résultat d'une objectivation subjective, le fruit de la pensée. Nous pouvons élargir cet espace vital mais il restera toujours notre cosmos dans le sens strict du mot, un univers ordonné par notre présence, un espace socialisé, nous réalisons l'espace au fur et à mesure de notre avancée. La médiation creuse dans le monde de l'immédiat et de l'opaque une distance, un recul, qui est celui de la pensée réflexive, qui est celui de la représentation, elle creuse l'espace dans lequel nous nous trouvons, elle creuse notre univers, elle sépare le ciel de la terre. Cette relation étroite entre l'homme, être socialisé, et la représentation de son environnement comme cosmos, comme univers ordonné, lie dans une absolue connivence notre mode de communication et notre mode d'appréhension de ce qui nous entoure. Dans le mode de communication animiste, l'espace

extérieur reste le lieu des échanges et de la réciprocité, sous leur apparence trompeuse les animaux sont des êtres humains, des êtres qui pratiquent l'échange, ce sont des semblables. Dans le mode de communication naturaliste, l'univers qui nous entoure est conçu dans les termes qui définissent notre vie sociale, ce sont les termes qui marquent une séparation définitive entre ceux qui ont la pensée et ceux qui en sont dépourvus. Ce qui est dépourvu de pensée (le monde physique, notre vérité, la vérité de notre organisation sociale) est mis au service de la pensée. L'univers, ce que tu nommes *le monde de la vérité*, n'a aucun effet sur le monde de la réalité, il en est une émanation ; seul un changement dans le monde de la réalité apporte logiquement un changement dans celui de la vérité (qui sera toujours celui de notre vérité). La question que tu soulèves est d'importance : comment sont apparus les modes de communication que nous connaissons, sous quelles contraintes ? Des contraintes extérieures comme la lutte pour la survie, hypothèse qui a connu un énorme succès ? Des contraintes intérieures, sociales, avec l'institution d'une chefferie ? Sahlins a critiqué ces deux hypothèses, alors, hasard ou nécessité ? Il y a bien eu un ordre d'apparition de ces modes de communication dans le temps. Aujourd'hui elles sont toujours présentes, elles se trouvent sur la même longueur d'onde du temps. Elles ont pu s'ignorer ou entrer en concurrence.

Bernard Pasobrola :

Tu écris :

Je suis bien d'accord avec toi, les termes employés par Descola et autres anthropologues pour définir ce que Descola nomme les modes identitaires portent bien des confusions, ils sont chargés de préjugés et de simplifications.

Par-delà nature et culture est un livre brillant, très savant, qui aborde des sujets cruciaux. Le fait de relativiser le système de pensée naturaliste et de le comparer à d'autres systèmes est tout de même très méritoire de la part d'un savant naturaliste. D'où l'intérêt du livre. Mais, pour ma part, je trouve la méthode structurale extrêmement contestable.

Imaginons qu'une étude structuraliste du capitalisme produise un schéma quadripartite : 1) capitalisme industriel, 2) capitalisme financier, 3) capitalisme d'État, 4) capitalisme mixte. L'auteur pourrait nous décrire les différences entre le mode de production en Russie à l'époque de Staline et celui de la Chine du XXI^e siècle sans que nous sachions pourquoi et comment – sous quelles influences politiques et idéologiques, sous la pression de quelles contradictions – le mode de production a évolué à l'intérieur de ces sociétés. Il isolerait une catégorie comme « l'emploi » par exemple, ou « l'État », et nous déclinerait cette notion selon les différents systèmes. Tout cela permettrait de dessiner de beaux schémas, pourrait sembler juste et pertinent, mais une simple analyse historique même succincte de la transformation du capitalisme industriel en capitalisme financier ou en capitalisme d'État, ou de la transformation du capitalisme d'État en capitalisme privé, par exemple, serait cent fois plus intéressante.

Dans une conférence, Descola a expliqué le fondement de sa méthode :

On peut supposer une sorte de sujet, abstrait, parachuté dans le monde, et qui n'aurait pas de connaissance préalable de ce monde. Pour établir une distinction entre le soi et le non-soi, ce sujet abstrait n'a comme équipement que deux outils (c'est ce que nous dit Husserl, finalement) : son corps et son intentionnalité. Si tel est le cas, ce sujet abstrait, pour établir une distinction entre le soi et le non-soi, ne peut finalement faire que quatre figures. Ces figures, je les appelle des « modes d'identification ».

Son point de départ, c'est donc bien ce sujet complètement décontextualisé, isolé au milieu d'un territoire inconnu et dépourvu d'histoire, qui ne dispose que de quatre fenêtres où poser son regard. L'exigence de la « scientificité » condamne le livre de Descola, aussi brillant soit-il, à être une sorte de catalogue des croyances, un produit de la pensée classificatoire libérale qui « trouverait sa source d'inspiration dans une science mieux établie » comme la chimie (Descola).

Sur la contestation de la méthode structurale par l'anthropologie évolutionniste, cf. les textes des Makarius.⁹ Il est vrai que le naturalisme est peut-être le seul schème ontologique dont on peut

9 “Le structuralisme reconnaît volontiers que la réalité a une histoire, qu'elle se présente sous l'aspect chronologique et s'accroche à une succession de dates, et il n'est pas sans prêter une certaine valeur à ce système de repérage qui met en place la matière sociale à être « structurée ». Il reconnaît même un certain ordonnement diachronique de la réalité sociale, à condition qu'il soit agencé par les structures inconscientes ; mais en aucun cas il ne peut admettre le principe essentiel, que les faits sociaux s'interprètent totalement et exclusivement en termes de leur propre développement. C'est donc nécessairement une interprétation placée en dehors du temps historique qui nous est proposée en vertu d'un découpage de la réalité sociale où les faits ethnologiques, tout en demeurant incompris, peuvent néanmoins être reliés les uns aux autres et ordonnés pour fournir des schémas abstraits, au moyen de leurs articulations logiques. De la sorte, une certaine intelligibilité abstraite, plus ou moins apte à satisfaire des esprits en quête de cohérence conceptuelle, tiendra lieu, pendant un laps de temps, de l'intelligibilité réelle des faits sociaux.” Raoul et Laura Makarius, *Structuralisme ou Ethnologie* (1973) ; en téléchargement libre sur Internet

attester la naissance et le développement ; l'interprétation diachronique des autres schèmes de Descola (animisme, totémisme, analogisme) est extrêmement difficile. Les hypothèses dans ce domaine sont donc risquées et peu gratifiantes en termes de prestige ou de carrière.

J'approuve pleinement ta démarche dans *Le mythe de la raison*. Tu vas à l'essentiel en cette époque qui accouche difficilement d'une pensée post-rationaliste. Tu écris avec justesse :

Un mode de pensée n'est pas réductible à un autre mode de pensée... les termes de totémisme ou d'animisme sont la parfaite expression d'une pensée anthropophage.

Puis dans ta réponse :

Toi, en distinguant le monde physique du monde de la pensée, moi, en opposant matière et esprit, je me demande si nous ne sommes pas tous les deux les dupes de notre mode de pensée.

Ceux que nous nommons « animistes » et qui, selon nous, conçoivent que les objets ont une âme ou un esprit (que leur moi est perméable à l'environnement, etc.), nous les observons à travers notre culture qui a établi une ligne de démarcation nette entre vivant/non-vivant, intentionnalité/non-intentionnalité.¹⁰ Quelle que soit notre posture épistémologique : objectiviste, subjectiviste, expérientaliste, ou autre, nous sommes prisonniers de notre *réalité* (langage) et de nos classifications. Nous croyons à nos fictions naturalistes et nous en parlons la langue. Notre cosmovision a d'ailleurs contaminé la plupart des sociétés humaines. Comment nous en distancier, si ce n'est en critiquant les catégories les plus nuisibles du rationalisme et son double langage ?

Revenons à Descola. Il reprend en partie la critique latourienne de l'opposition nature / culture dans le schème naturaliste, ou objet / sujet, l'un étant supposé obéir à des chaînes de causalité et l'autre être un acteur social libre. Il exprime le vœu d'une réconciliation entre « collectifs humains » et « collectifs non humains ». Mais il ne nous dit pas sur quelle base elle pourrait s'effectuer.

Je pense comme lui que nombre de collectifs non humains mériteraient d'être réintégrés au social, d'être représentés et considérés. Mais pas tous. Et peut-être vaudrait-il mieux ne pas effacer la distinction entre :

collectifs vivants et non vivants (êtres biologiques et objets matériels)

et, à l'intérieur de la catégorie des non vivants, entre ceux que crée l'industrie humaine et les autres et aussi, désormais, à l'intérieur des collectifs vivants, entre les chimères créées par l'homme et les autres.

Pourquoi me paraît-il dangereux d'effacer ces distinctions, même si elles sont entachées des terribles préjugés du naturalisme, même si elles sont parfaitement superfétatoires pour des peuples pré-Modernes (et donc forcément pré-industriels) dont la conception de l'être et de la chose est peut-être infiniment plus respectable que la nôtre ? Parce que certains collectifs non humains n'ont pas simplement déjà la parole, ils ont toute la parole. Ils n'ont pas seulement déjà des représentants, mais ils sont au cœur de toute représentation. Ces objets-là ne sont pas seulement des existants parmi d'autres, ce sont des hyper existants¹¹.

<http://classiques.uqac.ca/contempor...>

¹⁰ Il y a pourtant, à ma connaissance, au moins une théorie qui, dans notre culture, prête une intentionnalité aux choses inertes, c'est celle du romancier-essayiste Jean Michel Truong. Dans son roman d'anticipation *Le successeur de pierre*, l'humanité cède la place à une Créature minérale, donc indestructible, où s'incarne le Verbe. Pour Truong, les ordinateurs, ces machines « intelligentes », ont déjà créé un réseau mondial dont le but est de remplacer les humains. Pour ma part, je n'y crois pas et je préfère qu'on garde le terme « intelligence » pour qualifier les fonctions d'un cerveau biologique.

¹¹ C'est d'ailleurs le mérite de Bruno Latour d'avoir mis en lumière l'artificialité de la séparation établie par les Modernes entre nature et culture, sujet et objet. Les rationalistes ont toujours parlé un

Si les premières accumulations d'objets (vivants et non vivants) non destinés à l'usage immédiat datent d'il y a environ 12 000 ans (révolution néolithique), il faut croire qu'il s'est produit dès cette époque dans certaines parties du monde un changement important dans le rapport entre certains « collectifs » humains et non-humains.

Cette inflexion a mis en branle une prolifération d'existants véritablement explosive jusqu'à la saturation de l'espace vital à laquelle nous assistons aujourd'hui. Parallèlement, elle a aussi permis l'apparition du travail comme activité séparée, celle des classes sociales, de l'État et de sa machine de guerre, du marché et de l'argent.

Aussi quand tu écris :

'Le sens de la vie ne peut changer que si le sens des mots se transforme'. Je serais plutôt d'accord avec la proposition inverse : c'est quand la vie change ou quand change notre mode de communication que le sens des mots se transforme.

je pourrais t'objecter que le mode de communication ne change que si le sens des mots, donc la réalité, se modifie. C'est probablement un changement de paradigme religieux qui a ouvert la voie au néolithique et permis de nouvelles pratiques (c'est l'opinion de Cauvin que tu cites quelque part et qui est, bien sûr, en complète contradiction avec la vision marxiste.)

Après la « coupure épistémologique » que représente le néolithique, la suivante date de deux siècles à peine et se nomme révolution industrielle. A partir de là, la quantité des êtres vivants (mis à part un petit nombre d'espèces dont la nôtre) et leur diversité se sont réduites dans la proportion où les non vivants ont proliféré, c'est-à-dire de manière exponentielle.

Cette révolution a, elle aussi, été préparée par un changement de paradigme (ou de cosmovision) : le rationalisme naturaliste et républicain des Modernes a remplacé le théocratisme monarchique. Mais que s'est-il passé à ce moment-là ? Sous prétexte de combattre le fétichisme « animiste » des autres peuples (fétichisme considéré comme un pouvoir magique attaché à l'objet) les Modernes ont fait de l'administration des choses (production, échange, usage, étude) la seule et unique finalité de la vie. Sous prétexte de ravalier l'objet matériel à un existant de seconde zone, ils en ont fait le maître absolu de la plupart de nos activités. Et en voulant débarrasser l'objet de sa magie abstraite, ils l'ont pourvu d'un pouvoir concret totalitaire (sciences et techniques).

En tant que partisan de la décroissance, ou plutôt de la sortie de l'économie, je propose donc non pas de pactiser avec les collectifs non vivants issus de l'industrie humaine, mais de réduire drastiquement leur population et leur pouvoir en luttant contre le travail et l'industrie. C'est le message qui, à mon sens, distinguerait une anthropologie politique d'une anthropologie descriptive ou structurale qui se contente d'émettre le vœu d'une réconciliation sans nous dire sur quelle base elle s'effectuerait.

Mais revenons à l'animisme. Tu écris :

Au départ, dans les sociétés premières que les ethnologues ont définies comme animistes les règles d'échange, souvent complexes, sont fondées sur la réciprocité, aucune hiérarchie, ni religieuse, ni politique, ne vient dévoyer une égalité de fait entre tous les membres d'une tribu ou d'un peuple, une égalité qui s'observe dans le strict respect des règles qui président aux échanges ; ces règles s'étendent à l'environnement, lui aussi socialisé, le microcosme qu'est la société humaine s'inscrivant dans cette société plus vaste qu'est le cosmos, l'espace de tous les échanges. Je rangerai ce que les anthropologues nomme le totémisme dans ce type de société.

Dans les sociétés dites paléolithiques et néolithiques, de même que chez les peuples premiers, il est difficile de savoir si telle organisation ou cosmovision est antérieure ou postérieure à telle autre. L'anthropologie évolutionniste ou l'anthropologie diffusionniste émettent bien sûr des hypothèses –

double langage. En réalité, ils sont fétichistes jusqu'au bout des ongles, et leur barrière épistémologique est une vraie passoire.

par exemple les Makarius dans *L'origine de l'exogamie et du totémisme* (voir [ici](#)).

]] Il faut noter qu'eux n'emploient pas le terme « animiste », mais parlent, si je me souviens bien, de « pensée magique ».

Plutôt que classer ces sociétés selon leur cosmovision, comme le fait Descola, on peut utiliser d'autres critères. Par exemple, Alain Testart dans *Éléments de classification des sociétés* distingue trois mondes qu'il a baptisés monde I, monde II et monde III. Il combine deux types de classification : l'une économique, l'autre politique, d'où surgissent neuf possibilités théoriques (3 systèmes économiques par 3 systèmes politiques). Mais cinq seulement se sont réalisées :

- les sociétés sans richesse ou achématismes (monde I) et avec organisation politique minimale ;
- les sociétés avec richesse ou ploutocratiques, sans propriété foncière (monde II) et organisation politique minimale ;
- les sociétés avec richesse sans propriété foncière (monde II) et organisation semi-étatique ;
- les royaumes ou sociétés avec richesse sans propriété foncière (monde II) et organisation étatique ;
- les sociétés avec richesse et propriété foncière (monde III) et organisation étatique.

Je reviens à ton texte : est-il certain que, même dans le monde I de Testart ou dans les « sociétés animistes », les relations sociales soient ou aient été égalitaires ? L'égalité, dans le sens où nous l'entendons, c'est-à-dire abstrait et universel, me paraît une catégorie moderne. A ma connaissance, aucune société n'a encore réalisé cette idée, en tout cas entre tous ses membres, indépendamment de leur particularité (sexe, âge, état de santé, ou autre).

Cependant les sociétés pré-étatiques (ou anti-étatiques selon la conception de Clastres) conservaient au moins leur aspect unitaire et évitaient une différenciation sociale trop poussée. Tant qu'elles n'accumulaient pas de richesses, les sources possibles d'inégalité étaient considérablement moindres que dans les sociétés étatiques.

Il faut essayer de comprendre le lien entre l'apparition de la richesse et celle de la division sociale, c'est-à-dire l'origine de l'État. Que penser de la théorie de Testart sur les fidélités, les morts d'accompagnement et l'esclavage pour dettes ? Ne faut-il pas relire les Makarius et réfléchir à leur théorie du pouvoir en tant que manifestation de la violation des tabous du sang (*Le sacré et la violation des interdits*) ? Je te rappelle la conclusion de leur préface :

Le pouvoir réel vient du pouvoir magique, et celui-ci naît du sang. Né dans le sang et le meurtre, le pouvoir restera tout au long de l'histoire meurtrier et sanguinaire. Dans les sociétés archaïques, qu'elles soient primitives ou historiques, les forfaits rituels des chefs et des rois représentent le seul cas où l'acte violateur, d'habitude clandestin et réprouvé, est institutionnalisé, effectué par le représentant officiel de la société. C'est comme si, à l'orée de la société de classe, l'acte d'insurrection et d'émancipation, qu'est la violation des interdits, devait, inversant son signe, préfigurer les crimes que l'avènement de l'ordre de classe réservait à l'humanité.

A méditer.

George Lapiere :

Dans ta dernière réponse tu soulèves de nombreux lièvres, je ne vais pas tous les tirer, je vais plutôt chercher à en apprivoiser quelques uns. Je te suis dans la critique que tu ébauches du structuralisme. Les quatre grands modes d'identification auxquels se réfère Descola existent dans le monde d'aujourd'hui mais c'est bien, ainsi que tu le signales, l'histoire de leur apparition et les changements dans les mœurs et l'appréhension de la réalité apportés par le passage d'un mode à l'autre qui sont intéressants et significatifs. Les relations de complémentarité et d'opposition et toutes les combinaisons que Descola établit entre les modes identitaires me paraissent peu probantes, cette quête de rapports symétriques à tout prix me paraît forcée, la loi de la symétrie en vient à remplacer, dans le champ de la culture, celle de la causalité propre au domaine de la nature. J'aimerais reprendre ici la discussion que nous avons initiée au sujet du concept de « nature », cela me permettra de préciser certains points d'achoppement que nous avons comme celui concernant la place du langage, le langage comme toute la réalité, ou celui concernant la question de l'égalité ou encore celle de la richesse et ne parlons pas de la notion de système économique !

J'ai commencé à relire *Par-delà nature et culture* et la difficulté, bien compréhensible, de définir et d'épuiser le concept de nature saute aux yeux : entre les lapins, les caribous, les arbres, les rochers, les paysages, Descola n'arrive pas à venir à bout de cette idée de nature. Il a beau utiliser toutes les métaphores possibles et imaginables, le concept lui glisse entre les doigts comme une anguille. Pourquoi ?

Il y a d'abord une première confusion, qui va apparaître très vite, entre nature et objet, la nature représentant tout ce qui n'est pas du domaine de l'humain rend compte de l'opposition entre le sujet et l'objet. Pourtant je suppose que pour un Jivaro, qui ignore la notion de nature, le caillou dont il s'empare est bien un objet au même titre que les pieux qui entourent sa maison. Il nous faudrait définir plus précisément ce qu'est un objet, disons dans un souci de simplification que nous avons tous une représentation de l'objet en tant qu'élément qui nous est extérieur et que nous instrumentalisons. Une fois que nous avons défini, après quelques siècles de tâtonnement, la nature comme objet, tout devient plus simple mais nous n'avons pas résolu pour autant la question, nous l'avons seulement déplacée.

Une deuxième confusion, qui n'est pas étrangère à la première, consiste à vouloir faire de la nature un élément du réel et d'en chercher le sens (ou la réalité) là où nous l'avons mis, pour aboutir à cette tautologie : « la nature se trouve dans la nature » ; la nature est tout ce qui s'oppose à la culture, tout ce qui s'oppose au libre arbitre définissant l'activité de l'homme. D'un côté le domaine de l'homme, de l'autre celui des lois de la causalité ; d'un côté les lois humaines, de l'autre les lois de la nature, lois constantes et universelles, que nous avons voulues voir jusqu'à présent comme constantes et universelles, les dernières recherches dans les domaines de l'astrologie ou de la physique des particules montrent qu'il n'en est rien. Nous voyons tout de suite que la nature n'est pas un élément du réel mais un élément de la représentation que nous nous faisons du réel. La nature va représenter tout ce qui est étranger au domaine de l'homme ou, si l'on veut, au domaine du droit, de l'arbitraire du droit, l'homme étant défini comme un être moral, opposé à ce qui est naturel et instinctif.

L'homme établit un rapport médiatisé à la satisfaction de son besoin contrairement aux êtres de la nature qui ne connaissent qu'une relation immédiate entre le besoin et sa satisfaction : la vache broute de l'herbe, l'homme attend l'herbe de son semblable. Aujourd'hui, la pensée de la médiation ne nous appartient plus vraiment ; elle se trouve objectivée dans l'argent ce qui nous conduit à vivre une situation assez paradoxale qui nous ramène, à travers l'existence de l'argent, à l'état de nature. Ce n'est plus évidemment l'état premier de nature que connaissent l'animal ou la plante, disons qu'il s'agit d'un nouvel état de nature. Nous sommes retombés dans l'immédiateté, condamnés à connaître à nouveau un rapport immédiat entre le besoin, en l'occurrence notre besoin d'argent, et sa satisfaction. De ce point de vue, la nature n'a rien de naturel, elle serait plutôt un état de l'âme,

ou, si tu veux, un état de la conscience, ou même, pour être plus précis, un état de la pensée : l'état de nature correspondrait à l'aliénation absolue (dans l'argent ou dans le genre) de la pensée. Encore une fois, la pensée existe comme seule réalité, *heil Hegel* !

L'envers de la nature n'existe pas sans l'avant de la culture. Elle entre dans la représentation que nous avons d'une réalité scindée en deux, d'une part le monde de la pensée, de l'autre celui de l'absence de pensée et c'est d'ailleurs ce monde sans pensée qui tend à devenir pour nous toute la réalité (notons que ce que nous jugeons comme absence de la pensée n'est en fait que son aliénation). Rien d'étonnant à cela d'ailleurs, la pensée s'est à ce point éloignée de l'homme dans les objets devenus marchandises qu'il ne reste plus à celui-ci qu'une réalité desséchée et appauvrie à l'extrême. Nous en arrivons à ce paradoxe d'un environnement humain saturé de pensée laissant l'homme dans un état proche de celui de nature, du moins selon la conception que l'homme se fait de la « nature ». Nous en arrivons à une inversion complète entre la réalité et l'idée que nous nous en faisons. Alors que tout ce qui est extérieur à l'homme est surchargé de pensée, (c'est ce qu'on appelle aliénation, n'est-ce pas ?) celui-ci en vient à étendre l'idée de nature à ce qui n'est pas lui, à tout ce qui caquette autour de lui. Nous sommes dans un monde où ce sont les objets qui parlent, comme tu le notes avec justesse quand tu écris que « certains collectifs non humains n'ont pas simplement déjà la parole, ils ont toute la parole ».

La partie du monde que l'homme juge sans pensée (le non-soi) est en réalité truffée d'esprit, et inversement le monde qu'il juge être celui de la pensée, le sien, en est de plus en plus dépourvu. Cet effet optique du miroir s'explique facilement et il montre que la représentation que l'homme se fait de la réalité est loin d'être la réalité, mais une inversion de la réalité. Nous pouvons avancer que la notion de nature est apparue et surtout s'est précisée quand l'homme a été dépossédé de la pensée au profit de l'objet, quand l'argent est devenu l'instrument obligé de la médiation. Maintenant on en vient dans un moment de panique bien compréhensible à vouloir, comme tu le signales, annexer ce que certains, marqués à jamais par les films d'horreur, appellent les « hyper existants », comme si cette annexion (et il ne s'agit pas de la décréter pour qu'elle se fasse !) pourrait apporter de l'esprit à ceux qui en sont à jamais dépourvus. A partir du moment où la pensée de la médiation s'est matérialisée dans l'argent, dans l'objet, les objets eux-mêmes sont devenus marchandises, c'est-à-dire porteurs de la pensée de l'échange (ce que l'on appelle la valeur). Là encore je suis amené à prendre un peu le contre-pied de ce que tu écris quand tu mets en avant « la prolifération d'existants » (je suppose que tu veux parler des marchandises, ou d'objets qui ne seraient pas encore devenus marchandises) pour expliquer l'apparition du travail comme activité séparée, de l'État, du marché et de l'argent. Cette thèse ne manque pas d'intérêts et pourtant je garde le sentiment que c'est l'esclavage, comme fondement de la société antique, donc du travail comme activité séparée, qui se trouve à l'origine à la fois de notre représentation de la réalité et du développement sans précédent de l'activité marchande. Cette activité va peu à peu s'emparer de l'ensemble de la société occidentale, au point où nous pouvons désormais parler de « civilisation » marchande, pour se trouver à l'origine d'une *prolifération de marchandises véritablement explosive jusqu'à saturation de l'espace vital à laquelle nous assistons aujourd'hui*. Si la prolifération de marchandises reste la cause première de notre malheur et de notre dépossession aujourd'hui, il ne faut pas nécessairement voir dans la « prolifération d'objets » la cause qui se trouve à l'origine de notre monde.

Notons que dans les sociétés premières nous avons affaire à un scénario inversé. L'homme et la femme ont la pensée de leur activité sociale et cette pensée a en vue l'échange, leur participation à la vie de la société. Ils suppriment eux-mêmes leur travail dans l'échange, le travail ou plutôt l'activité qu'ils accomplissent est déjà supprimée en pensée dans l'échange à venir. (Chez nous ce sont les marchands qui suppriment en pensée le travail d'autrui dans l'échange marchand.) C'est dans ce sens que nous pouvons parler d'égalité entre tous les membres d'une même tribu, d'une même communauté ou d'une même société, personnes d'autres qu'eux-mêmes ne suppriment en pensée leur travail dans une activité sociale dont ils seraient exclus. La pensée est le lot de tous les membres de la société, c'est d'ailleurs par leur participation aux activités sociales qu'ils sont

reconnus (et qu'ils se reconnaissent) comme faisant partie d'une collectivité. Ils peuvent alors se prévaloir de ce sentiment d'appartenance à une collectivité réglée par le droit pour se dire « êtres humains ».

La pensée de la médiation qui a établi les règles de la vie sociale est, certes, la pensée des ancêtres, mais cette pensée des ancêtres n'est pas étrangère aux gens ; ceux-ci, dans leur ensemble, ne sont pas dépossédés de la pensée de l'échange. En élargissant le domaine du droit à tous ceux avec qui ils entrent en relations, ce qui me paraît aller de soi, ils ignorent la fracture qui s'est établie entre nous et ce qui n'est pas nous, divorce qui n'est que la conséquence d'un divorce plus profond, plus essentiel, celui qui nous a séparé de la pensée. Notons qu'en élargissant le souffle de l'esprit à ce qui leur est extérieur, ils obéissent aussi à l'effet de miroir : ils dotent les « existants » qui les entourent et avec lesquels ils entrent en communication de cette même pensée de l'échange qui les anime. De notre côté nous dénions tout esprit à ce qui nous est extérieur, à l'image de notre dépossession, alors même que tout ce qui nous est extérieur regorge d'esprit ; de leur côté, ils comblent d'esprit tout leur environnement, à l'image de ce qu'ils connaissent, alors même que cet environnement est vide de marchandises.

La nature ne renvoie pas à quelque chose qui existe mais à un mode d'appréhension de la réalité, la nature est le résultat d'une cosmovision (une vision du monde, une vision du cosmos), qui nous est propre. Comme je l'ai signalé plus haut, elle est un concept né d'un état de la conscience singulier. Cet état de la conscience nous dicte notre façon de concevoir la réalité. Cet état de la conscience est la conséquence directe de notre mode d'échange ou mode de communication. Nous ne pouvons pas séparer les deux, état de la conscience et organisation de la société. C'est nous qui décidons qui fait partie de la nature et qui fait partie de la société, qui a des droits et qui n'en a pas. Cette décision est parfaitement arbitraire. Cette frontière, qui n'est que celle qui sépare deux représentations opposées d'une même réalité, est fluctuante et nous pouvons changer d'optique d'une seconde à l'autre, l'homme par exemple peut être considéré comme un être de la nature et la seconde qui suit, si ce n'est en même temps, comme un être humain, un être du droit. C'est le paradoxe d'une société qui a, par facilité, donné de l'argent à ses esclaves et l'argent nous a conféré des droits (en fait, c'est selon : beaucoup d'argent, beaucoup de droits, peu d'argent, peu de droits), dont nous sommes en réalité dépourvus. Les Jivaro en élargissant le domaine du droit à tous ceux avec qui ils entrent en relations ignorent cette fracture que nous avons établie entre nous et nous. C'est une erreur de penser que cette fracture naîtrait du sentiment de l'intériorité opposé à celui de l'extériorité et séparerait ce qui nous est intérieur de ce qui nous est extérieur, ou qu'elle viendrait encore de la conscience de soi opposée à la conscience de l'autre (il n'y a pas de conscience de soi sans la conscience de l'autre), qu'elle serait, comme le veut Descola (et j'apprécie ta citation) une des quatre figures possibles pour distinguer le soi du non-soi. Cette fracture n'est pas un fait ontologique (elle ne l'est que par ricoché), elle est un fait de société, elle se trouve à l'intérieur même du monde de l'homme, c'est le monde humain qui est partagé en deux, entre ceux qui ont la pensée et ceux qui en sont dépossédés. La pensée est la richesse infinie qui a pris dans notre monde de la dépossession la figure de l'argent, non de l'argent pauvre, du salaire, mais de son contraire, de l'argent qui ne connaîtrait pas de limite. Cette réalité sociale (c'est un pléonasme) est en même temps un état de la conscience ; c'est, pour reprendre les termes de Descola le soi, ou l'en soi, qui est coupé en deux, ce qui a évidemment une répercussion immédiate sur notre manière d'appréhender la réalité ; à une réalité (sociale) autre correspond nécessairement un état de la conscience autre.

La question qui perturbe le plus l'homme reste finalement celle de l'universalité, de son universalité : ce dire un être humain du fait de son appartenance à une société dont l'ordonnement des échanges obéit à des règles précises, c'est tout de suite se donner une dimension universelle, qui est celle de la pensée. C'est une erreur de croire que le non soi se réduise à l'environnement, à tout ce qui entoure une société. L'espace vital d'une société ou d'une civilisation fait partie du soi, le non soi, c'est l'autre, celui venu d'ailleurs, d'une autre société, d'une autre civilisation, pour tout dire, d'un autre monde, d'un autre univers. Que faire de cet autre,

qui respecte d'autres interdits, d'autres règles, et qui se prétend humain ? Comment sortir de cet embarras ? C'est lui ou moi. Comment assimiler cet autre universel sans me trahir ? Toute l'histoire de l'humanité tourne autour de cette question et des réponses qui lui ont été apportées : extermination, cannibalisme, défi, guerre ou potlatch, mise sous tutelle, allégeance et relation d'échanges de service, esclavage. Nous avons opté pour la mise en esclavage, nous avons assimilé le non soi comme esclave (au service du soi), nous avons dépossédé l'autre, le non soi, de son humanité particulière, pour le mettre au service d'une humanité universelle, la nôtre bien évidemment. Le non soi, dépossédé de son humanité, ne retrouve son humanité qu'en se mettant au service du soi.

Je mets en premier l'organisation sociale (ou mode d'échange, ou mode de communication, ou mode de réalisation de la pensée), c'est de cette organisation sociale que découle notre mode de pensée ou mode d'appréhension de la réalité. Les structuralistes en voulant critiquer Durkheim en sont arrivés à mettre la charrue avant les bœufs, en cela ils obéissaient aussi aux diktats de notre époque qui veut que l'homme ne soit plus un être social mais un être selon la nature, c'est-à-dire un être dépossédé de ce qui le constitue. Nous sentons bien dans notre for intérieur que ce concept de nature appliqué à l'homme est incongru aussi l'avons-nous remplacé par celui d'économie, le monde de la nature transporté dans le monde de l'homme devient le monde de l'économie avec ses lois et ses fatalités. Bien entendu ce monde de l'économie n'est qu'une représentation fautive sinon mensongère de la réalité.

A la page 180 de son livre, *Par-delà nature et culture*, Philippe Descola rend compte de son point de départ, le mien lui est parfaitement opposé, il écrit :

« Le privilège accordé au sociologique, nécessaire en son temps (celui de Durkheim) pour ouvrir aux sciences de l'homme un domaine de positivité qui lui soit propre, rendait inévitable que les croyances religieuses, les théories de la personne, les cosmologies, le symbolisme du temps et de l'espace ou les conceptions de l'efficacité magique fussent explicables en dernière instance par l'existence de formes sociales singulières projetées sur le monde et modelant les pratiques aux moyens desquelles ce monde est objectivé et rendu signifiant. (*De mon point de vue il ne s'agit pas d'une projection de l'organisation sociale sur l'écran mental de notre imagination et de nos représentations mais d'une structuration de notre pensée en fonction du mode de communication que nous connaissons, ceci dit, je suis tout à fait d'accord pour mettre en avant la relation étroite, intime, qui existe entre organisation sociale et les dispositions de la conscience*). En faisant dériver le social du psychique, Lévi-Strauss a certes échappé à cette tendance. Mais dans l'état d'incertitude où nous sommes encore quant aux lois de l'esprit humain, cette dérivation ne pouvait être qu'inductive : l'analyse des mythes exceptée, c'est de l'étude des institutions qu'il est parti pour remonter « vers l'intellect », et non l'inverse. Or un système de relation n'est jamais indépendant des termes qu'il unit si l'on entend par « termes » des entités dotées *ab initio* de propriétés spécifiques qui les rendent aptes ou inaptes à nouer entre elles des liens et non pas des individus interchangeables ou des unités sociales constituées. Il fallait donc se déprendre du préjugé sociocentrique et faire le pari que les réalités sociologiques – les systèmes relationnels stabilisés – sont analytiquement subordonnés aux réalités ontologiques – les systèmes de propriétés imputées aux existants. C'est à ce prix que l'animisme et le totémisme peuvent renaître dans une acception nouvelle : redéfinis comme l'une ou l'autre des quatre combinaisons permises par le jeu des ressemblances et des différences entre moi et autrui sur les plans de l'intériorité et de la physicalité, ils deviennent désormais en conjonction avec le naturalisme et l'analogisme, les pièces élémentaires d'une sorte de syntaxe de la composition du monde d'où procèdent les divers régimes institutionnels de l'existence humaine. »

Je ne suis pas tout à fait certain de suivre parfaitement la pensée de Descola mais il semble mettre en avant des dispositions innées de l'esprit humain, ce qu'il nomme « réalités ontologiques », pour expliquer les différentes formes d'organisation sociale, du moins, il met en relation les deux en donnant la priorité à ces dispositions de l'esprit humain qu'il nomme réalités ontologiques. Il reste, comme il le signale, sur la lancée de Lévi-Strauss qui, dans le chapitre de conclusion à *La pensée*

sauvage, parle de « réintégrer la culture dans la nature, et finalement, la vie dans l'ensemble de ses conditions physico-chimiques ». Ce qui marque mal pour quelqu'un qui prétend mettre en doute le concept de nature ! Ce qu'il a chassé par la porte revient en force par la fenêtre pour s'installer définitivement au cœur du logis, au cœur de l'humain comme « réalité ontologique ». Nous voyons bien qu'une telle volonté procède de notre époque, qui cherche à réduire toute vie sociale au domestique (dans les deux sens du terme, vie privée vouée au culte de la marchandise et domesticité). Nous en revenons à la première partie de ta réponse avec laquelle je suis entièrement d'accord, j'ajouterai que cette manière de procéder n'est pas seulement un choix épistémologique neutre, dont on reconnaîtrait bien volontiers les limites : en mettant sur le même plan les quatre modes d'identification, il met aussi sur le même plan les institutions qui procèdent, selon lui, de ces modes d'identification ; en passant à la trappe leur histoire, on passe aussi à la trappe tout esprit critique et en particulier tout esprit critique concernant notre mode de communication.

A mon sens, le seul critère de classification reste le mode de vie sociale, l'organisation de la société, ce que nous pourrions appeler d'une manière générique, les mœurs. Toute société étant la réalisation de la pensée de la médiation, ce serait l'éloignement de cette pensée de la conscience des hommes qui nous fournirait la mesure d'une classification, qui serait à la fois historique, ce procès de l'aliénation de la pensée se déroule dans le temps, et critique, dans la mesure où les différents types d'organisation sociale restent d'actualité, ils existent sur la même longueur d'onde du temps à la fois comme réalités en péril d'être absorbées et détruites par le monde marchand et comme nostalgies créatives et critiques à l'intérieur de ce mode de communication dominant. A la différence de Hegel, je ne vois pas dans ce progrès de l'aliénation de la pensée une nécessité logique attachée à la pensée elle-même. Je ne pense pas que ce développement, que Hegel présente comme universel, devait nécessairement avoir lieu comme il devrait, tout aussi nécessairement, connaître son accomplissement. Je le vois plutôt comme une suite d'accidents fâcheux, de hasards malheureux, qui n'auraient touché que certaines sociétés pour finalement connaître avec ce que l'on appelle la civilisation occidentale et chrétienne un développement totalitaire aux conséquences désastreuses. Rien n'oblige une société traditionnelle à devenir une royauté (je brûle les étapes) et une royauté (je brûle les étapes) à devenir une société esclavagiste sinon au départ la rencontre fortuite d'un peuple nomade et d'un peuple sédentaire, qui vont s'organiser pour inventer une forme de vie sociale supérieure fondée sur un système d'échanges et d'allégeance entre eux, et encore cette forme d'organisation ne donne pas naissance obligatoirement à la royauté, il y faut encore d'autres ingrédients. Je ne pense pas qu'un peuple puisse trouver en lui-même les éléments qui conduiraient à un processus d'aliénation, l'origine de l'inégalité vient à mon sens de la domination d'un peuple sur un autre à l'intérieur d'une société élargie à ces deux peuples.

L'inconvénient indirect d'une classification consiste à rester dans la logique d'un développement, une sorte de marche en avant des civilisations ; dans bien des cas, une civilisation ne passe pas nécessairement à une étape supérieure, elle peut malgré les « aléas de l'existence » se maintenir tant bien que mal dans la durée, et marquer le pas jusqu'à notre époque ; dans bien des cas, elle retournera à un état antérieur plutôt que de passer à l'état supérieur. La classification d'Alain Testart est intéressante mais les éléments qu'il prend en compte sont un peu flous, ils ne permettent pas de préciser le lien qui existe entre l'aliénation de la pensée et l'organisation des échanges ; la royauté sacrée en portant la pensée de la médiation organise la vie sociale, l'ensemble des échanges, le roi est le garant de cette richesse – c'est pour cette raison que les gens se mettent à plat ventre devant le roi, ils ne se mettent pas à plat ventre devant une personne mais devant la pensée dont cette personne est porteur, devant cette richesse infinie et redoutable qui s'est cristallisée en la personne du roi. Alain Testart use du concept de l'État uniquement du point de vue politique, l'État fut un moment de l'aliénation de la pensée avec, par exemple, la royauté sacrée (ce qu'avait signalé Hegel en son temps), c'est un concept à préciser entre le pouvoir réel de diviser du travail (qui, actuellement, a ce pouvoir ?) et la simple administration de ce pouvoir. La même confusion règne au sujet de l'échange, monsieur Testart se prend les pattes dans l'idéologie dominante, dans cette représentation mensongère du monde que l'on voudrait nous imposer (voir plus haut). Il en vient à

ce contresens inouï de parler pour le monde I de sociétés sans richesse alors que ce sont sans doute des sociétés qui connaissent la plus grande richesse. Notre misère nous conduit à ne concevoir la richesse que comme accumulation de marchandises ou d'argent.

P.-S.

Dialogue mené par mail entre le 2 octobre 2008 et le 21 janvier 2009.