

LES INTROUVABLES DES CAHIERS

Dans le dernier numéro de 2010 de l'*Interdisciplinary Science Reviews* intitulé « Histoire et nature humaine », Brad Inwood et Willard McCarty, rédacteurs en chef, ont invité le professeur G.E.R. Lloyd, à écrire un article sur le débat entre universalistes et relativistes, reprenant les thèses de son récent livre *Cognitive Variations* (Oxford University Press, 2007). À cet article répondent des spécialistes de diverses disciplines. Nous publions ici la réponse de deux anthropologues : Philippe Descola et Eduardo Viveiros de Castro.

COGNITION, PERCEPTION ET MONDIATION¹

Philippe Descola

« Die Welt ist alles, was der Fall ist »

Ludwig Wittgenstein, *Logisch-philosophische Abhandlung*

Dans l'article qu'il nous a été demandé de commenter ainsi que dans ses deux derniers livres, G.E.R. Lloyd a entrepris la tâche sisyphéenne de clarifier le débat qui oppose les universalistes et les relativistes². L'extraordinaire étendue de ses connaissances, la perspicacité et le jugement solide qu'il apporte à l'entreprise méritent éloge. De fait, il n'y a pas un chemin de la piste nature et culture qu'il ait laissé inexploré, révélant ainsi, avec une irréprochable érudition et une touche d'ironie agréable, les troublants raisonnements qui parfois se cachent sous les étiquettes de « catégories de couleur », de « classifications des folklores ethnobiologiques » ou de « cognition spatiale ». Sa proposition, pour échapper au dilemme de la controverse universaliste-relativiste, en faveur d'une approche duelle est tout aussi solide : il y a des styles de recherche différents et différentes

■ 1. Cet article est initialement paru dans l'*Interdisciplinary Science Reviews* sous les références suivantes : Descola, Philippe, 'Cognition, Perception and Worlding', *Interdisciplinary Science Reviews*, 35(3-4), 2010, pp. 334-340.

www.maney.co.uk/journals/isr

www.ingentaconnect.com/content/maney/isr

Nous remercions l'auteur ainsi que l'*Interdisciplinary Science Reviews* de nous avoir accordé l'autorisation de reproduire ce texte.

■ 2. G.E.R. Lloyd, *Cognitive Variations. Reflections on the Unity and Diversity of the Human Mind*, New York, Oxford University Press, 2007 et *Disciplines in the Making. Cross-cultural Perspectives on Elites, Learning, and Innovation*, New York, Oxford University Press, 2009.

dimensions à tout phénomène, de sorte qu'une approche peut mettre au jour certaines propriétés du phénomène et non les autres qui seront révélées par des outils différents plus adaptés à la tâche.

C'est très clairement le cas d'un domaine auquel Lloyd consacre un chapitre entier dans son livre de 2007 : celui de la classification des plantes et des animaux. Les universalistes comme Brent Berlin et les relativistes comme Harold Conklin sont les uns et les autres dans le vrai dans la mesure où ils s'intéressent à des aspects différents des classifications ethnobologiques³. D'une part, un certain style de recherche – le double recours à des questionnaires sans contexte et formatés, et à des spécimens biologiques comme référents – peut partout donner lieu à la même hiérarchie taxonomique de classes variées d'êtres vivants fondées sur une ressemblance de famille, parce que partout les humains reconnaîtront des similarités morphologiques entre les organismes s'ils y sont conduits par leur juxtaposition, et parce qu'ils tendent à structurer ce type de connaissances dans une arborescence qui constitue le procédé de stockage et de récupération de données le plus économique et qui fait le moins appel à la mémoire. D'autre part, un autre type de recherche – l'observation et l'enregistrement de déclarations spontanées sur les plantes et les animaux obtenus dans des conditions naturelles – peut mener à une « classification symbolique » particulière à une culture locale, parce que partout les êtres humains reconnaîtront et sélectionneront précisément les qualités d'un animal ou d'une plante qui font sens dans une construction sémantique plus large où le vivant n'est rien de plus qu'un prétexte pour incarner certaines qualités sensibles⁴. Ces deux types de recherches disent le vrai, et tous deux sont, d'une certaine manière, universalistes, non pas en contenu mais en forme. De fait, la classification taxonomique est fondée sur l'universalité de la catégorisation des êtres vivants dans certaines conditions par prototypicalité et encapsulation⁵, tandis que la classification symbolique est certainement fondée sur le processus non moins universel de catégorisation obtenue en combinant un petit ensemble de traits fondamentaux dont on a prouvé qu'il était opérant dans des domaines aussi lointains que la sémantique structurale et les neurosciences informatiques.

Dans cette perspective, à l'exception de quelques spéculations loufoques ou même indiscutablement stupides, aucune théorie sérieuse ne remet en cause l'unité de l'espèce humaine en termes de *processus* cognitifs : l'induction, la déduction, les inférences déictiques et sémantiques, le recours à des analogies et à des tropes, la capacité de catégoriser selon des critères variés, voire une forme de raisonnement syllogistique⁶, constituent, parmi d'autres caractéristiques, un patrimoine commun de l'espèce humaine. C'est la raison pour laquelle, comme Lloyd le signale, les résultats obtenus par les

■ 3. Voir B. Berlin, *Ethnobiological Classification. Principles of Categorization of Plants and Animals in Traditional Societies*, Princeton, Princeton University Press, 1992 et H. Conklin, *The Relation of Hanunóo Culture to the Plant World*, thèse de doctorat, Yale University, 1954.

■ 4. C. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.

■ 5. E. Rosch, « Principles of Categorization », in E. Rosch, B.B. Lloyd (éd.) *Cognition and Categorization*, Hillsdale, Lawrence Erlbaum Associates Publishers, 1978, p. 28-49.

■ 6. Pour un cas intéressant en Mélanésie, voir E. Hutchins, *Culture and Inference, a Trobriand Case Study*, Cambridge, Harvard University Press, 1980.

ethnographes – dont je fais partie – ont pu rendre compte avec vraisemblance des déclarations et comportements parfois énigmatiques des peuples non modernes avec qui ils ont vécu. De fait, le processus de pensée n'est pas relatif, et ce, même si chez certains individus, l'éducation, à l'école ou ailleurs, peut favoriser un « style de recherche » ou un mode de raisonnement en apparence plus adapté aux tâches mentales spécifiques qui sont liées aux habitudes culturelles locales prédominantes.

Par exemple, un chasseur, et à plus forte raison celui dont la source alimentaire principale est le produit de la chasse, n'a pas tort de supposer que la proie qu'il poursuit dispose d'une intériorité en soi – qu'il qualifie à sa guise de « maline », d'âme ou de théorie de l'esprit – et de se mettre à la place de cette proie de manière à organiser ses mouvements en conséquence (c'est-à-dire tromper l'animal en ne faisant pas ce à quoi celui-ci pourrait s'attendre au moment où il prend conscience de la présence du chasseur). Systématisés sous forme discursive dans les mythes et les rites, cette inférence parfaitement normale sur les dispositions d'un animal, et le processus tout aussi normal d'empathie avec une forme élevée de vie animale constituent la base concrète de ce que j'ai appelé l'animisme, soit l'hypothèse selon laquelle, dans certaines circonstances, les non-humains de types variés se comportent comme s'ils disposaient d'une intentionnalité analogue à celle dont les humains pensent être dotés⁷. De la même façon, un magnat planifiant un rachat difficile ou un joueur d'échecs calculant ses prochains mouvements se place dans la position de son adversaire de manière à prévoir sa conduite en anticipant ses propres mouvements comme s'ils étaient vus de l'autre camp et en réagissant autrement. La seule différence entre ces deux situations est que le magnat et le joueur d'échecs se trouvent en face d'humains dans un monde où la vaste majorité des gens pensent que les animaux n'ont pas d'intériorité. Les processus mentaux du magnat et du chasseur sont similaires, alors que leurs ontologies peuvent ne pas l'être.

Prenons un autre exemple, celui du raisonnement statistique – que je n'entends pas dans le sens de l'étrange style de recherche que Crombie et Hacking ont analysé⁸, mais dans le sens plus large de l'habitude qui s'est largement répandue en Occident durant la seconde moitié du siècle dernier et qui consiste à aborder la diversité sociale et environnementale en termes de pourcentage : un certain nombre de chômeurs ici ou maintenant contre un certain nombre à un autre endroit ou à un autre moment, un certain nombre d'espèces en danger ici et maintenant contre un certain nombre à un autre endroit ou à un autre moment... En conséquence de quoi nous avons tendance à voir le monde comme composé de populations d'êtres matériels et immatériels – des types d'humains et de non-humains, d'opinions, de croyances, de taux de croissance ou de baisse de ressources – dont la valeur relative est essentiellement validée par leurs chiffres estimés.

■ 7. P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005, chap. VI.

■ 8. A. Crombie, *Styles of Scientific Thinking in the European Tradition: The History of Argument and Explanation Especially in the Mathematical and Biomedical Sciences and Arts*, vol. 3, Londres, Duckworth, 1994 et I. Hacking, « Style for Historians and Philosophers », *Studies in History and Philosophy of Sciences* n° 23, 1992, p. 1-20.

Évaluer l'importance d'un phénomène ou d'une classe d'existants en quantifiant sa pertinence par rapport à d'autres est une méthode tout à la fois assez nouvelle et très ancienne. Elle est assez nouvelle dans la mesure où, qu'on le veuille ou non, les jugements que nous portons sur des collectivités de tous types sont aujourd'hui influencés par des chiffres ; leur poids ou leur sens relatif est mesuré en termes de pourcentage et, partant, de manières dont elles se classent par rapport à d'autres. Or, cette façon de penser en termes de proportion et de hiérarchie était également répandue dans des contextes où il n'y avait pas encore de système de référence statistique. La proportion, c'est-à-dire le rapport d'une quantité ou d'un élément à un autre, et la hiérarchie, c'est-à-dire la subordination en série d'êtres, de faits ou d'idées en fonction de critères normatifs, étaient des outils cognitifs très répandus dans ce que j'ai appelé une ontologie « analogiste », par exemple en Grèce et en Chine antiques⁹. Cependant, elles n'étaient pas couramment appliquées à des populations : la proportion était utilisée pour les substances (en médecine et en chimie empirique) et pour la création (en architecture et en art), tandis que la hiérarchie était généralement employée pour mesurer des êtres. Comme je l'ai déjà dit, les capacités cognitives d'un Occidental lisant un journal rempli de statistiques et celles d'Hippocrate sont très probablement identiques : ce qui diffère, c'est l'objet en question.

Pourquoi en est-il ainsi ? D'où vient le processus de filtrage qui sélectionne certaines propriétés d'objets et de relations – et en néglige d'autres – en considérant qu'elles donnent à réfléchir et font agir ? Une première réponse est offerte par ce que Lloyd désigne comme la multidimensionnalité des phénomènes. Cette propriété fait autorité en philosophie depuis que Boyle et Locke l'ont popularisée sous la forme d'une distinction entre les qualités primaires et secondaires : les premières – le mouvement, la masse, la forme... – sont dites intelligibles, séparables et, dans une large mesure, calculables, là où les secondes – la couleur, le son, la résistance au mouvement... – constituent le sujet de ce que Claude Lévi-Strauss nomme « la logique du concret », soit la capacité qu'a l'esprit humain d'établir des relations de correspondance et d'opposition entre certains traits saillants de notre environnement perçu. De toute évidence, une étude portant sur les dimensions d'un phénomène dont les qualités dites primaires sont considérées comme pertinentes tend à donner lieu à des propositions qui tombent sous un régime universaliste, tandis que l'étude des impressions que le phénomène produit sur nos sens tend à ouvrir de nombreuses possibilités d'inférences et de connexions qui relèvent de contextes personnels et culturels.

Toutefois, s'il y a différentes manières, traditionnellement dites « culturelles », de rendre compte du monde alors même que tous les êtres humains sont dotés des mêmes outils cognitifs et sensori-moteurs, c'est aussi pour une autre raison. La mondiatation, c'est-à-dire la stabilisation de certaines caractéristiques de ce qui nous arrive – pour rester dans l'esprit de la définition du monde par Wittgenstein – dépend aussi, et peut-être surtout, de la prédication

■ 9. P. Descola, *op. cit.*, chap. IX et G.E.R. Lloyd, *Polarity and Analogy. Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*, Bristol Classical Press, 1966.

ontologique¹⁰. L'opposition entre le monde en tant que totalité de choses et les mondes multiples de la réalité sentie est trompeuse, et ce, même si l'épistémologie moderne la voit comme un dogme élémentaire. Ce qu'il y a, indépendamment de nous, ce n'est pas un monde complet et autonome qui attend qu'on le représente et qu'on en rende compte selon différents points de vue, mais, plus probablement, un grand nombre de qualités et de relations qui peuvent être actualisées ou non par les humains, en elles-mêmes ou au-dehors, selon la manière dont elles répondent à certains choix ontologiques élémentaires. Les objets matériels et immatériels de notre environnement ne demeurent pas au royaume des idées éternelles dans l'attente d'être capturés – si imparfaitement que ce soit – par nos facultés, pas plus qu'ils ne sont de simples constructions sociales donnant forme et sens à de la matière brute ; ce sont simplement des amas de propriétés dont nous détectons une partie, tandis que d'autres nous échappent. S'il y a une pluralité de formes de mondiation, c'est que l'actualisation différentielle des propriétés n'est pas faite au hasard, mais au contraire relève d'inférences élémentaires sur la manière dont les qualités sont distribuées entre les objets que nous appréhendons et sur la manière dont ces qualités sont liées entre elles. Il me semble que cette épistémologie simple, fondamentalement humienne, est assez cohérente et plausible, aux yeux du non-philosophe que je suis, pour fournir un fondement général à la tâche anthropologique qui consiste à essayer de comprendre les manières multiples selon lesquelles les humains décrivent le monde et ce qu'ils y font. Et comme Lloyd fait allusion dans son article à ma façon d'envisager cette tâche, il est sans doute pertinent que j'explique ma position sans équivoque, de manière à clarifier l'idée selon laquelle la pluralité des mondiations résulte d'une pluralité de régimes ontologiques¹¹.

Mon point de départ est que la tâche principale de l'anthropologie, relativement perdue de vue ces derniers temps, n'est pas de fournir des « descriptions consistantes » d'institutions, d'habitudes culturelles et de pratiques sociales spécifiques (c'est là le travail de l'ethnographie), mais de mettre en lumière l'origine des styles distincts d'action et de pensée humaine pour comprendre leurs modes de combinaison et cartographier leur distribution¹². Ces styles d'action doivent être compris comme des modèles cognitifs et sensori-moteurs de différentes pratiques, en partie innées, et en partie résultant du processus réel d'interaction entre les organismes, soit des manières pratiques dont on s'intègre avec les autres dans un environnement donné. Ces schémas cognitifs régulent les habitus, guident les inférences, filtrent les perceptions et résultent largement des affordances que le monde offre à l'esprit spécifiquement humain. Une fonction fondamentale

■ 10. Plus bas, il apparaîtra plus clairement que je ne prends pas le mot « mondiation » dans le sens que lui ont donné les auteurs postmodernes et postcoloniaux qui l'ont inventé, soit comme une construction sociale de réalité qui est le fait d'Occidentaux hégémoniques. Ce n'en est pas moins un mot utile, et je ne vois aucune raison de le restreindre au sens que ses inventeurs lui ont accordé.

■ 11. Les pages qui suivent sont fondées sur quelques arguments développés dans *Par-delà nature et culture*. Pour un résumé en anglais, voir P. Descola, « Beyond Nature and Culture », conférence donnée à Radcliffe-Brown, *Proceedings of the British Academy* n° 139, 2006, p. 137-155.

■ 12. L'anthropologie peut être pratiquée par des ethnographes et l'ethnographie par des anthropologues, mais leurs buts et leurs méthodes ne doivent pas être confondus ; voir P. Descola, « On Anthropological Knowledge », *Social Anthropology* vol. 13, n° 1, février 2005, p. 65-73.

de ces schémas est d'attribuer des identités en réunissant ou en dissociant les éléments du monde habité qui ont l'air d'avoir des qualités semblables ou dissemblables. Selon moi, l'une des caractéristiques universelles de l'esprit humain dans laquelle ces dispositions prennent racine est la conscience d'une dualité entre les processus matériels (ce que j'appelle « la physicalité ») et les états mentaux (que j'appelle « l'intériorité »). Cette hypothèse est le fruit d'études en psychologie cognitive¹³ et de la recherche anthropologique sur la conception de la personne¹⁴ – pour ne pas mentionner une intuition philosophique¹⁵. En ayant recours à cette grille universelle, les humains sont à même d'accentuer ou de minimiser la continuité et la différence entre les humains et les non-humains. De fait, sur l'axe de la physicalité, l'on peut percevoir tous les corps physiques comme fondamentalement régis par des principes « naturels » identiques, ou être conscient de leurs différences et en inférer que ce qui distingue les différents types d'entités, c'est, précisément, les corps qu'ils habitent. De même, sur l'axe de l'intériorité, l'on peut percevoir une continuité (tous les êtres peuvent manifester une forme d'intentionnalité) ou, au contraire, être sensible aux discontinuités (les humains forment une classe à part en raison de leur intériorité distinctive).

Cela conduit à un schéma quadripartite d'ontologies, soit de systèmes de qualités détectées dans les objets, que j'ai appelées « l'animisme », « le totémisme », « le naturalisme » et « l'analogisme ». L'animisme octroie aux non-humains la même intériorité que les humains, et pose qu'ils sont tous deux différenciés par les corps qu'ils habitent. Il est surtout répandu parmi les populations autochtones d'Amazonie, du nord de l'Amérique du Nord, du nord de la Sibérie, de certaines parties d'Asie du Sud-Est et de Mélanésie, selon qui les animaux, les plantes et même les objets inanimés disposent d'une intentionnalité identique à celle des humains, logée à l'intérieur d'une enveloppe corporelle mobile qui n'en détermine pas moins, du fait de ses caractéristiques anatomiques, le type de monde auquel ils ont accès et la manière dont ils le voient. Le totémisme est entendu ici, non pas dans le sens rendu commun par Lévi-Strauss d'un système classificatoire universel utilisant les discontinuités naturelles pour donner sens à la segmentation sociale¹⁶, mais plutôt comme une ontologie insistant sur la continuité entre les humains et les non-humains à la fois sur l'axe de la physicalité (en raison des substances communes) et sur l'axe de l'intériorité (en raison des essences communes). C'est dans les cultures aborigènes australiennes que l'on trouve le meilleur exemple de cette ontologie : certaines espèces de plantes et d'animaux spécifiques y sont vues comme présentant avec des groupes d'individus particuliers

■ 13. Particulièrement en psychologie du développement ; pour un bon résumé, voir P. Bloom, *Descartes' Baby. How the Science of Child Development Explains What Makes Us Human*, New York, Basic Books, 2005.

■ 14. Notamment le fait que, jusqu'à ce que les théories physicalistes occidentales de la fin du xx^e siècle expliquent la conscience comme propriété qui émerge des fonctions biologiques, il n'y avait nulle part trace d'une conception décrivant la personne vivante humaine normale comme un pur corps physique sans aucune forme d'intériorité, ou comme une pure intériorité sans aucune forme d'incarnation.

■ 15. Par exemple, l'idée de Husserl selon laquelle si des êtres humains essaient de faire l'expérience de non-soi en ne tenant plus compte du monde institué et de tout ce qu'il représente pour eux, les seules ressources dont ils peuvent disposer sont leur corps et leur intentionnalité ; voir E. Husserl, *Theorie der phänomenologischen Reduktion*, 2^e partie de Rudolf Boehm (éd.) *Erste Philosophie (1923-1924)*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1959, p. 61-64.

■ 16. C. Lévi-Strauss, *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, PUF, (1962) 2002.

un ensemble identique de qualités essentielles qui se distingue absolument d'autres groupements similaires. Le référent pour la classe totémique n'est ni un objet naturel spécifique auquel on s'identifie, ni une relation entre des objets naturels utilisée comme modèle de relation entre les groupes humains : c'est un lot de qualités morales et physiques précisément définies et subsumées sous le nom d'une propriété globale servant de taxon pour nommer le totem.

Le naturalisme est en opposition symétrique avec l'animisme et caractérise le monde moderne et la pensée occidentale. Il insiste sur les différences entre les humains et les non-humains sur l'axe de l'intériorité : seuls les êtres humains sont censés avoir une individualité significative, qu'elle soit individuelle (l'esprit, la capacité à symboliser) ou collective (le *Volksgeist*, les cultures). Cependant, c'est clairement le cas depuis Descartes et encore plus clairement depuis Darwin, les humains et les non-humains sont liés ensemble par leur physicalité commune : ils appartiennent à un continuum régi par les mêmes lois physiques, biologiques et chimiques. Enfin, l'analogisme suppose des discontinuités sur les deux axes et reconnaît des micro-différences entre les composantes du monde à un niveau infra-individuel, tout en établissant des types variés de correspondance (d'où le nom d'« analogisme ») entre ces éléments hétérogènes de manière à les intégrer dans un continuum en apparence ininterrompu. L'analogisme a été l'ontologie dominante en Europe de l'Antiquité à la Renaissance, et il demeure extrêmement répandu ailleurs : en Chine et en Inde, en Afrique de l'Ouest ou dans les cultures autochtones du Mexique et des Andes.

Ces manières variées de détecter et d'accentuer les coupures dans nos environnements ne doivent pas être considérées comme constituant une typologie de « visions du monde » hermétiquement isolées, mais comme un développement des conséquences phénoménologiques de quatre différents types d'inférences sur les identités des choses dans le monde. Selon les circonstances, chaque humain est capable de procéder aux quatre inférences, mais il est plus probable qu'il portera un jugement d'identité selon le contexte ontologique – soit la systématisation pour un groupe d'humains d'une seule des quatre inférences – dans lequel il ou elle a été socialisé(e). Bien que la plupart de mes lecteurs soient probablement des naturalistes, ils peuvent quand même se conduire de temps en temps comme des animistes quand ils parlent à leur chat, leur chien ou leur voiture, comme s'ils pouvaient ainsi établir une sorte de relation intersubjective avec eux. Ils peuvent aussi de temps en temps se conduire comme des analogistes s'ils consultent leur horoscope dans un journal et s'attendent – sans grande conviction – à ce qu'il y ait une sorte de correspondance entre le macrocosme et le microcosme. Enfin, ils peuvent également se conduire comme des totémistes quand, l'espace d'un instant, ils se disent que toutes les composantes humaines et non humaines de l'endroit précis dont ils viennent sont tellement idiosyncratiques qu'elles forment une classe en soi. Cependant, aucune de ces actions ne fera d'eux des animistes, des analogistes ou des totémistes à part entière, car, la plupart du temps, ils ne pensent pas que les animaux, les plantes ou les montagnes sont des personnes dont l'intériorité est semblable à celle des hommes et avec qui des relations sociales peuvent être établies ; ils ne

pensent pas non plus qu'une physique de qualités sensibles est supérieure à une physique quantitative ; et, finalement, ils ne pensent pas que leurs identités fusionnent avec celle d'un taureau ou d'un aigle.

Bien que les ontologies que l'on rencontre dans diverses parties du monde attestent de l'un ou l'autre mode d'identification sous une forme très pure (en Amazonie, en Australie ou en Chine, par exemple), la situation la plus répandue est peut-être celle de l'hybridité, où un mode d'identification en domine légèrement un autre, avec pour conséquence une pluralité de combinaisons complexes. De ce fait, cette typologie quadripartite doit être envisagée comme procédé heuristique plutôt que comme méthode de classification des sociétés – un procédé utile, néanmoins, dans la mesure où il met en lumière les raisons de quelques régularités structurelles observables dans les manières dont le monde phénoménologique est institué (des « styles » culturels) et celles des compatibilités et incompatibilités entre de telles régularités, deux tâches anthropologiques élémentaires qui ont trop vite été écartées et ont été, de ce fait, la proie d'approches naturalistes grossières.

J'espère avoir prouvé que ma position exclut à la fois l'hypothèse de mondes multiples et celle de multiples visions du monde. Il est impossible qu'il y ait des mondes multiples parce qu'il est hautement probable que les qualités et relations potentielles permises par la cognition et la constitution humaines soient les mêmes partout jusqu'à ce que certaines soient détectées et actualisées, et d'autres ignorées. Mais une fois que ce processus de mondiatation a été mis en place, le résultat n'en est pas une vision du monde, soit une version parmi d'autres de la même réalité transcendante ; le résultat en est un monde à part entière, système de propriétés partiellement actualisées, saturées de sens et remplies d'agentivité, mais qui chevauche en partie d'autres systèmes similaires qui ont été actualisés différemment et institués par des personnes différentes. De plus, la mondiatation est très efficace du fait de sa rétroaction : la prédication ontologique est ce qui stabilise un monde, mais les jugements ontologiques particuliers que l'on entretient sont aussi largement délimités par le degré auquel ils contribuent à la stabilisation¹⁷. Tous ces mondes, y compris les mondes hautement personnels des grands artistes et des psychopathes, sont des variantes, ou des instanciations partielles, de potentialités qui n'ont jamais été, et ne seront probablement jamais, complètement intégrées dans un seul monde unifié. Rêve de totalisation parfaite, le réalisme à part entière, qu'il soit désirable ou non, semble hors de portée ; le relativisme, en revanche, est aisément atteignable, mais il se contredit lui-même dans la mesure où il présuppose l'arrière-plan universel dont chaque version constitue une interprétation partielle. Par conséquent, il est préférable, pour un anthropologue du moins, de faire de ces deux dogmes d'une épistémologie naturaliste – l'universalité de la nature et la relativité de la culture – des objets de recherche historique plutôt que des modèles d'investigation. ■

Philippe Descola

professeur au Collège de France et directeur d'études à l'EHESS

Traduit par Adeline Caute

■ 17. Je tiens à remercier Michael Houseman pour m'avoir montré qu'il fallait insister sur ce point.