



**Protection de la nature et diversité ontologique chez Philippe
Descola :**
**Quelques enjeux et une possibilité de dépassement avec le contextualisme de Mark
Hunyadi**

Mémoire présenté
dans le cadre du programme de maîtrise en éthique
en vue de l'obtention du grade de maître ès arts

PAR
© OLIVIER BOUCHARD

Juillet 2020

Composition du jury :

Rondeau, Dany, présidente du jury, Université du Québec à Rimouski

Gagnon, Bernard, directeur de recherche, Université du Québec à Rimouski

Lewis, Nathalie, codirectrice de recherche, Université du Québec à Rimouski

Doyon, Sabrina, examinatrice externe, Université Laval

Dépôt initial le 4 avril 2020

Dépôt final le 14 juillet 2020

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À RIMOUSKI
Service de la bibliothèque

Avertissement

La diffusion de ce mémoire ou de cette thèse se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire « *Autorisation de reproduire et de diffuser un rapport, un mémoire ou une thèse* ». En signant ce formulaire, l'auteur concède à l'Université du Québec à Rimouski une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de son travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, l'auteur autorise l'Université du Québec à Rimouski à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de son travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits moraux ni à ses droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, l'auteur conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont il possède un exemplaire.

À Taïga. Qui d'autre ?

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier mes directeurs, Bernard Gagnon et Nathalie Lewis, pour leurs commentaires avisés et leurs suggestions intelligentes, à chacune des étapes de l'élaboration de ce mémoire. Je souhaite à tous mes successeurs une codirection aussi agréable !

AVANT-PROPOS

Ce mémoire tire son origine de la rencontre fortuite avec les travaux de l'anthropologue Philippe Descola, dans le cadre d'un cours de philosophie des sciences suivi à l'Université Jean Moulin, à Lyon, en 2009. La curiosité initiale pour l'ouvrage *Par-delà nature et culture* s'est éventuellement transformée en projet de mémoire en éthique. L'une des thèses principales de Descola a trait à la radicalité des conceptions de la nature autour du monde. Il n'y aurait pas une nature universelle, commune à tous, sur fond de laquelle des cultures particulières se détacheraient, comme nous l'envisageons habituellement en Occident – en régime ontologique naturaliste, dirait Descola. Dans le contexte de la crise écologique qui sévit en ce moment même, ce constat risque d'être problématique. Quelle nature devons-nous protéger ? La diversité des conceptions de la nature aura-t-elle un effet paralysant sur la gestion de cette crise, dans l'éventualité où elles seraient incommensurables ? C'est à partir de ces questions que nous pourrions passer de l'anthropologie à l'éthique. N'étant pas moi-même anthropologue, je me contenterai d'exposer le cadre théorique descolien qui nous permettra de constater la pluralité des conceptions de la nature dans le monde. À partir de ce cadre, je mettrai en lumière un certain nombre de points de friction provoqués par une gestion naturaliste de l'environnement, puisque c'est l'approche la plus répandue. Ces divers enjeux apparaîtront principalement entre régimes ontologiques distincts et non au sein d'une même ontologie. Finalement, grâce au développement de l'approche contextualiste par Mark Hunyadi, nous verrons que la diversité morale ou même ontologique ne devrait pas avoir d'effet paralysant. Nous ne sommes pas forcément condamnés à entrer en conflit, sous prétexte que l'horizon qui nous permet de penser la crise n'est pas compatible avec celui des autres régimes ontologiques. Au contraire, l'Occident a les moyens d'effectuer sa propre autocritique, ce que nous révèle le contextualisme, mais elle en a aussi la responsabilité. Nous nous limiterons à la réponse contextualiste aux questions posées ci-haut. D'autres approches et théories pourraient

certainement être déployées, mais l'objet de la présente recherche n'est pas d'affecter chacune d'entre elles à la résolution de notre problème. Finalement, il m'apparaît pertinent de mentionner que ce mémoire s'adresse d'abord et avant tout au lecteur qui, comme moi, s'inscrit dans une tradition de pratiques, de discours et d'idées de tradition européenne et occidentale. C'est le sens du « nous » utilisé tout au long de cette rédaction.

RÉSUMÉ

La crise écologique qui sévit et s'intensifie depuis plusieurs années place l'humanité devant l'obligation d'agir. Nous devons prendre les moyens nécessaires pour protéger la nature des effets néfastes de l'activité humaine. Au-delà des solutions individuelles qui voient le jour pour diminuer notre empreinte écologique, plusieurs États et organisations internationales ont également décidé de s'attaquer à ce problème – ce qui est en soi tout à fait louable. En revanche, une question préalable mérite d'être posée, mais est trop souvent occultée, quand on discute de la protection de la nature : de quelle nature s'agit-il? Une majorité considère comme acquise l'homogénéité de l'objet à protéger – une nature unique –, alors que c'est loin d'être le cas. Le but de notre recherche est de démontrer que l'absence de questionnement à cet égard entraîne des conflits entre les collectifs humains qui ne partagent pas la même conception de la nature que les Occidentaux. Les conceptions concurrentes sont d'égale dignité, mais sont souvent mésestimées, méconnues et considérées comme secondaires par rapport à la définition dominante. C'est un devoir pour les Occidentaux de prendre en compte ces autres conceptions, tout en évitant d'imposer unilatéralement la sienne. La description des diverses conceptions de la nature, de même que la manière dont elles parviennent à s'instituer, nous proviendra des travaux de l'anthropologue français Philippe Descola. L'hypothèse principale est que l'ontologie occidentale, le naturalisme, est la structure qui a permis à la conception courante de la nature de voir le jour. Elle existe parallèlement à d'autres ontologies qui ont établi d'autres manières de la concevoir, nommément l'analogisme, l'animisme et le totémisme. La ligne de démarcation entre la nature et la culture est donc mobile et non universelle. Afin de justifier la nécessité pour le naturalisme de tenir compte des autres idées de nature et d'établir la possibilité pour cette ontologie de poser un regard critique sur ces catégories et pratiques, nous mobiliserons l'approche contextualiste développée par Mark Hunyadi. La méthode utilisée en est une théorique, exclusivement. L'ensemble de la recherche effectuée nous permet de conclure à la pluralité des conceptions de la nature et à leur relative incompatibilité, ce qui n'exclut nullement la possibilité pour celle qui domine de tenir compte des autres et de revoir ses prétentions à l'universalité.

Mots clés : Nature Culture Dualisme Ontologie Ontologies Ontologique Contexte Contextualisme Naturalisme

ABSTRACT

As the current ecological crisis continues to intensify, humanity increasingly finds itself under an obligation to act. Necessary measures must be taken to protect the environment from the harmful effects of humans. As individual solutions to reduce the ecological footprint emerge, many states and international organizations are, admirably, also attempting to tackle this problem. However, there is a fundamental question worth first asking when discussing the protection of nature: which nature? The concept of nature as an entity that needs to be protected is often assumed to be a universal value, but this is not necessarily the case. This master's thesis aims to show that the lack of questioning this universality leads to conflicts between human collectivities who do not share the same concept of nature as Western countries. These competing understandings, though just as valid, are often underestimated, unknown or considered secondary. It is the duty of Westerners to take these diverse ideologies into account without unilaterally imposing their own. The terms and definitions of these various conceptions of nature have been taken from the work of French anthropologist Philippe Descola who assumes that the current concept of nature protection came out of Western ontology: naturalism. Other ontologies concurrently emerged and do exist, such as analogism, animism and totemism, which conceive of and express nature in different ways. The line that divides nature and culture is, therefore, not a clear one, so it is important to be critical of categories and practices that exist exclusively in the West, and to remain open to others. To that end, this paper will use the ethical contextualism approach, as developed by Mark Hunyadi. This theoretical research concludes that a diversity of perspectives about nature can and do exist, and despite apparent incompatibilities, one cannot take precedence over all others.

Keywords: Nature Culture Dualism Ontology Ontologies Ontological Context
Contextualism Naturalism

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	ix
AVANT-PROPOS	xi
RÉSUMÉ	13
ABSTRACT	15
TABLE DES MATIÈRES	xvii
LISTE DES TABLEAUX	19
INTRODUCTION GÉNÉRALE	1
CHAPITRE 1 Le cadre théorique descolien	21
1.1 Introduction	21
1.2 La partition nature-culture	24
1.3 Le concept d'ontologie	27
1.4 Le schématisme	30
1.4.1 L'identification	33
1.4.2 La relation	42
1.5 La rencontre des mondes	48
CHAPITRE 2 Le dualisme nature-culture et quelques enjeux de protection de la nature ..	53
2.1 Introduction	53
2.2 L'oubli de la diversité ontologique	54
2.3 Diversité des relations avec la nature et nécessité de protection	55
2.4 La nature sauvage	61

2.4.1	Un modèle partiellement imaginaire	62
2.5	Les sphères technique et économique de la nature	65
2.5.1	La sphère technique	65
2.5.2	La sphère économique	65
2.6	Anthropocentrisme, conservation et impérialisme vert	69
2.6.1	Impérialisme vert : quelques exemples	71
2.7	De l'ontologie à l'éthique	73
CHAPITRE 3 Le contextualisme comme horizon critique du naturalisme		75
3.1	Introduction.....	75
3.2	Le contextualisme : présentation générale.....	79
3.2.1	Contextualisme sémantique, épistémique et substantiel.....	80
3.2.1	Le contextualisme de Mark Hunyadi.....	83
3.3	L'approche contextualiste appliquée à l'ontologie naturaliste	89
3.3.1	L'importance de la protection de l'environnement	90
3.3.2	Retour sur l'exemple de la chasse au Paraguay	91
3.3.3	La conservation à tout prix.....	93
3.4	Le pouvoir européen	95
CONCLUSION GÉNÉRALE		101
RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES		109

LISTE DES TABLEAUX

Tableau 1 : les quatre régimes ontologiques.....	35
Tableau 2 : les relations réversibles.....	44
Tableau 3 : les relations univoques.....	47

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Ce qu'on sait de quelqu'un empêche de le connaître.
Ce qu'on en dit, en croyant savoir ce qu'on dit, rend
difficile de le voir.

Christian Bobin, *Le Très-Bas*

L'injonction de protéger la nature s'impose de plus en plus comme un impératif moral¹. Les pôles se réchauffent, la biodiversité décline, des espèces disparaissent à un rythme alarmant et la majorité des scientifiques s'entendent pour dire que les humains sont la cause principale de tous ces maux. Il faut donc agir et poser des gestes concrets dès aujourd'hui. Bien qu'une minorité – parfois bruyante – remette en question ce consensus, sa position ne sera pas développée à l'intérieur de ce mémoire. Cet anathème est justifié par les motivations idéologiques qui alimentent leur discours, tout comme le discrédit indu envers la science qu'elle promeut. Ceci étant dit, la position ferme que nous adoptons envers cette minorité n'implique pas pour autant que nous soustrayions cet impératif de protection de la nature à la critique, bien au contraire. Seulement, l'examen auquel nous procéderons dans ce mémoire s'élèvera au-dessus des querelles partisans : c'est au niveau ontologique² que nous nous situons, c'est-à-dire le socle à partir duquel on peut penser notre rapport à la nature.

Quand on discute de protection de la nature, on jongle avec des idées qui nous sont familières. Même si le concept « nature » est riche et associé à une longue tradition, on

¹ En plus d'être un impératif légal. Certains pays, comme la France, se dotent de dispositions législatives précises pour y parvenir, comme en fait foi la *Loi n° 2016-1087 du 8 août 2016 pour la reconquête de la biodiversité, de la nature et des paysages*. Plus près de chez nous, c'est le gouvernement fédéral canadien qui est menacé de poursuite par des jeunes de 35 ans et moins, parce qu'il viole « leurs droits fondamentaux à la vie, à un environnement sain et à l'égalité » (Lebel, 2018).

² Le concept d'ontologie est central au mémoire. Nous le décrirons en détail au chapitre 1.

pourrait avec une relative aisance s'entendre sur son extension : les forêts en font partie, de même que les animaux et les montagnes. Les villes et les voitures, quant à elles, en sont exclues³. Ce qu'il convient de protéger dans la nature, particulièrement dans le contexte actuel de crise, semble aller de soi. Or, cette familiarité masque néanmoins un certain nombre de présupposés ontologiques que nous mettrons en lumière, puis questionnerons, tout au long de ce mémoire. D'abord, parler de protection de la nature, c'est déjà supposer que nous nous entendons sur l'objet à protéger. C'est aussi tenir pour acquis qu'il faut la protéger, soit que l'humain doit intervenir. Enfin, la définition même de la nature sera intimement liée aux moyens qui seront mis en œuvre pour la préserver.

La représentation de la nature, en Occident, n'a cependant pas toujours été la même. Quand les philosophes présocratiques parlaient d'enquête sur la nature – la *phusis* –, ils s'intéressaient en fait à la production du monde matériel (Larrère, 2004, p. 1322)⁴. *Phusis* pouvait aussi désigner le principe de toute chose, leur cause et leur substance (Descola, 2005, p. 99). Les sophistes opposaient, quant à eux, *phusis* à *nomos*, afin de distinguer ce qui arrive par nature et par convention, telles les lois, la morale et les règles humaines (p. 1323). Dans le cas d'Aristote, la nature se borne au monde sublunaire en proie à la génération et la corruption⁵ (Descola, 2005, p. 101). En ce sens, les humains font encore partie de la nature, de même que les cités. La nature fait aussi référence, pour lui, au « principe produisant le développement d'un être contenant en lui-même la source de son mouvement et de son repos, principe qui l'amène à se réaliser selon un certain type » (p. 101). La nature est donc principe, en plus de correspondre à la somme des phénomènes et des êtres du monde sublunaire. Aujourd'hui, les astres et le cosmos tout entier ne sont plus considérés comme « hors nature ». Les frontières naturelles ont visiblement fait l'objet d'une multitude de reconfigurations au fil du temps. Les humains n'ont d'ailleurs pas été

³ Nous reviendrons sur ce portrait brossé à larges traits. Pour cerner notre propos, il sera néanmoins utile.

⁴ Notre présentation des références, tout au long de ce mémoire, se base sur la sixième édition des normes de l'American Psychological Association.

⁵ Par opposition aux cieux et aux astres divins incorruptibles.

épargnés par tous ces changements. En fait, la question de la place des humains dans la nature est à l'origine d'un tournant décisif sur lequel s'appuie le cadre théorique que nous développerons dans ce travail.

Deux oppositions majeures ont servi de trame de fond aux réflexions occidentales au sujet de la nature (Soper, 1995, p. 37). La première est relative à l'opposition entre le naturel et l'artificiel, soit entre ce qui est donné naturellement et ce qui est factice ou fabriqué (Larrère & Larrère, 2015, p. 153). Les philosophes ioniens avaient déjà soulevé cette distinction aux VII^e et VI^e siècles avant l'ère commune. La deuxième opposition, déjà abordée au paragraphe précédent, a trait à ce qui est dicté par la nature et ce qui est conventionnel ou culturel (*phusis* et *nomos*). Leur rôle cardinal dans la pensée occidentale, au moins depuis les Grecs, n'est pas sans conséquence sur la question de la place de l'humain par rapport à la nature. Les deux oppositions mentionnées sous-entendent que ce dernier est en même temps dans la nature et superposé à elle. Avec le naturel et l'artificiel, on souligne l'unicité du rôle producteur des humains – les seules créatures pouvant créer de l'artificiel, justement (Soper, 1995, p. 37). Contrairement à un nid d'oiseau ou un barrage de castor, les humains peuvent produire des choses qui ne sont pas simplement instinctives ou le « produit de notre nature » (p. 38). L'humain a bien sûr le privilège de pouvoir faire les deux, contrairement à l'animal. C'est la même chose si on compare les pratiques et comportements naturels avec les conventions humaines qui dépassent les « prescriptions » de la nature. L'animal n'est ni l'instigateur de conventions ni un créateur de produits artificiels. Le statut de l'humain est pour ainsi dire hybride, c'est-à-dire un être naturel qui peut « échapper à sa nature ».

La séparation entre les humains et la nature serait axiomatique dans la pensée occidentale : la science, la philosophie, l'esthétique et la morale en sont imprégnées (Soper, 1995, p. 38). Par contre, comme nous avons pu l'observer dans les paragraphes qui précèdent, la construction de l'idée de nature n'a pas toujours été la même. La proximité de l'humain par rapport à la nature est, elle aussi, variable en fonction de la perspective choisie. En tant que créature du monde sublunaire, nous sommes bel et bien dans la nature.

Relativement à nos capacités créatrices – de produits artificiels et de *nomos* –, nous nous en détachons. Existe-t-il donc une nature indépendante du regard qu'on lui porte ou est-ce que, comme tant d'autres choses, c'est une simple construction humaine ? Même si on peut dégager des représentations dominantes pour une époque et une aire culturelle donnée, la recherche d'une nature objective semble vaine : il n'existe pas de représentation unique de la nature faisant l'objet d'un accord universel, damant ainsi le pion à cette idée. Si tel est le cas, on peut postuler que cette affirmation aura un impact sur la question de la protection de la nature : Quelle nature ? Quel rôle pour les humains ? Pour accomplir quelle finalité ? Par quels moyens ? Nous reviendrons bien entendu sur ces questions et leurs implications.

La nature des Modernes

Le Moyen-Âge poursuivra la distinction entre humains et nature, tranquillement initiée dans la pensée grecque, plus précisément avec le christianisme. Toute la création procède de Dieu, les humains y compris, selon cette tradition. En fait, ces derniers jouissent d'un statut particulier par rapport à la nature. Ils ne sont pas simplement « par nature » à l'instar des plantes et des animaux, car leur essence et leur devenir relèvent de la grâce qui est évidemment au-delà de la nature ; l'administration de la Création leur revient de droit et l'autorisation de créer des descendants nous en assure (Descola, 2005, p. 103). Ce rôle dévolu aux êtres humains n'est toutefois que temporaire. Le monde a une origine, mais aussi un terme. « La Création est une scène provisoire pour une pièce qui se poursuivra après que les décors auront disparu, lorsque la nature n'existera plus et que seuls demeureront les protagonistes principaux : Dieu et les âmes [...] » (p. 103). La nature est également conçue comme un véritable livre ouvert que tout le monde pourrait déchiffrer et qui témoignerait de la création divine – peut-être l'une des premières formulations de l'évidence universelle de la nature, comme le suggère prudemment Philippe Descola (p. 104). Plusieurs des ingrédients nécessaires à l'établissement de la nature telle que nous la connaissons depuis la Modernité étaient réunis au Moyen-Âge : « transcendance divine, singularité de l'homme, extériorité du monde [...] » (p. 105). Plusieurs de ces éléments

feront l'objet d'analyses subséquentes dans ce mémoire, plus particulièrement au chapitre 1.

L'idée de nature qui nous est familière depuis la Modernité est la résultante de toutes ces transformations. La définir n'est pourtant pas chose facile, puisque notre rapport à elle est à la fois technique, scientifique, esthétique, politique, historique, philosophique, spirituel, etc. En revanche, en dépit de cette pluralité de rapports, une séparation entre la nature et l'homme semble s'être consommée. La nature deviendra tranquillement un domaine ontologique autonome – ce que confirme la révolution scientifique (Descola, 2005, p. 106-107). Autonome par rapport à quoi, pourrions-nous demander ? Par rapport à cet autre concept qui apparaît plus tardivement que celui de nature : la culture, c'est-à-dire « tout ce qui, dans l'homme et ses réalisations, se démarque de la nature et en tire un sens » (p. 110). Ces termes flous tireront leurs propres positivités dans leur opposition. Le concept de culture est non moins complexe que celui de nature. Des dizaines de définitions du mot « culture » existent. Pour notre propos, retenons d'abord la définition de la culture comme « trait distinctif de la condition humaine [...], incluant les savoirs, les croyances, l'art, les mœurs, le droit, les coutumes, ainsi que tout autre disposition ou usage acquis par l'homme [...] » (p. 111). Complétons cette définition avec cette idée, endossée par l'anthropologie, qui veut que chaque peuple constitue sa propre culture – cette dernière étant également responsable de la « spécificité des comportements individuels et collectifs de ses membres [...] » (p. 111).

Le dualisme contemporain qui sépare les réalités naturelles et culturelles s'est solidifié à travers une série de débats épistémologiques en Allemagne et en Amérique du Nord, vers la fin du XIX^e siècle. En tentant de définir l'objet des sciences de la nature et des sciences de l'esprit – ou selon une autre distinction, les sciences productrices de lois et les sciences historiques (Descola, 2005, p. 115) –, divers penseurs⁶ ont contribué à créer deux totalités irréductibles l'une à l'autre. Les sciences de l'esprit sont ensuite devenues les sciences de la culture, ou tout simplement les humanités. Ces deux domaines, nature et

⁶ Notons simplement ici Wilhelm Dilthey et Heinrich Rickert.

culture, produiront des champs d'investigation distincts et des modes de connaissance hétérogènes (p. 117). D'un côté, l'on étudie « des objets dénués de sens dont l'existence est déterminée par des lois générales [...] et de l'autre, des objets que nous appréhendons dans leur singularité en vertu de la valeur contingente qui leur est attachée [...] » (p. 117). Fait important, c'est à nos yeux qu'apparaît la coupure entre la nature et la culture : elle n'est pas « dans les choses », mais bien relative à « l'appareillage permettant de les discriminer » souligne Descola (p. 118). Les sciences humaines acquerront ensuite leur légitimité au fil du temps et à la mesure des connaissances qu'elles produiront.

L'anthropologie prendra acte de la dualité du monde et fera sienne l'idée selon laquelle nombre de cultures se détacheraient d'un fond commun, soit une nature unique. Monisme naturaliste et relativisme culturaliste, donc. Chaque culture ou chaque ensemble d'humains possède son propre « système de médiation avec la nature » et c'est ce que cette discipline a convenu d'étudier (Descola, 2005, p. 118). Seulement, cette ligne de partage est devenue une contrainte pour l'esprit. Les deux réalités opposées, désignées par la nature et la culture, ne s'expriment pas seulement différemment à travers le monde ; dans certains cas, elles ne se manifestent pas du tout ou selon des lignes de fractures fort différentes. Il n'existe peut-être pas de monde commun partagé entre diverses cultures, mais bien *des* mondes qui commandent des usages irréductibles les uns aux autres. Cette prise de conscience anthropologique sera le lieu d'un questionnement éthique important qui formera le point de mire de ce mémoire.

« Nature » et « culture » : des concepts relatifs

Les catégories « nature » et « culture » sont variables et changeantes. Elles ont fait l'objet de mutations dans le temps et l'espace, ne serait-ce qu'en Occident, comme nous l'avons brièvement mentionné. En somme, ce sont des constructions qui n'ont pas de valeur universelle et qui ne font pas l'économie de facteurs d'influence politiques, sociaux ou historiques. La portée de ce constat, en regard à la crise écologique, n'est pas insignifiante.

S'il existe *des* mondes avec des conceptions plurielles de la nature, ils cohabitent néanmoins sur une même planète en péril. La pollution, l'érosion de la diversité biologique ou le réchauffement des pôles n'ont cure de la construction sociale de la nature. Ces phénomènes semblent commander une réaction de la part des humains, sans quoi les conséquences pourraient être désastreuses. La responsabilité de « conserver et protéger la nature » en est une que l'Occident s'est arrogée, tout particulièrement. Non pas sans mérite, bien entendu : l'état actuel du globe semble le justifier. Seulement, toutes les cultures ne partagent pas notre conception de la nature et par voie de conséquence, ils ne s'entendent pas forcément avec nous sur ce qu'il convient de protéger ou des moyens à employer pour y parvenir. La pluralité des conceptions de la nature ne renvoie pas à un problème uniquement sémantique. Au contraire, il engage la manière même dont nous concevons le monde et les rapports que nous entretenons avec les entités qui le composent. C'est dans cette voie que s'inscrit le présent mémoire, de même que l'inventaire des mondes et de ses usages que nous y recenserons à partir des recherches de l'anthropologue français Philippe Descola.

À travers son travail, Descola nous propose de faire une « anthropologie de la nature », c'est-à-dire la manière dont l'*anthropos* interagit avec celle-ci, si tant est qu'une telle catégorie existe. Justifiant le choix de cette expression qui peut paraître paradoxale au premier abord, l'anthropologue écrivait en 2001 :

En apparence, en effet, l'anthropologie de la nature est une sorte d'oxymore puisque, depuis plusieurs siècles en Occident, la nature se caractérise par l'absence de l'homme, et l'homme par ce qu'il a su surmonter de naturel en lui. Cette antinomie nous a pourtant paru suggestive en ce qu'elle rend manifeste une aporie de la pensée moderne en même temps qu'elle suggère une voie pour y échapper. En postulant une distribution universelle des humains et des non humains dans deux domaines ontologiques séparés, nous sommes d'abord bien mal armés pour analyser tous ces systèmes d'objectivation du monde où une distinction formelle entre la nature et la culture est absente. La nature n'existe pas comme une sphère de réalités autonomes pour tous les peuples, et ce doit être la tâche de l'anthropologie que de comprendre pourquoi et comment tant de gens rangent dans l'humanité bien des êtres que nous appelons naturels, mais aussi pourquoi et comment il nous a paru nécessaire à nous d'exclure ces entités de notre destinée commune. (Descola, 2001, p. 10)

La nature apparaît davantage comme une convention que comme une réalité objective susceptible d'être partagée par tous. L'opposition entre un monde naturel et culturel qui

semble évidente pour nous n'est qu'une construction occidentale, ce que l'anthropologie se propose de démontrer empiriquement⁷. En détournant une expression cartésienne bien connue, on pourrait dire que la représentation moderne de la nature est la chose du monde la moins bien partagée : dans plusieurs régions du monde, « les plantes et les animaux, les rivières et les rochers, les météores et les saisons n'existent pas dans une même niche ontologique définie par son défaut d'humanité » (Descola, 2005, p. 57).

Les recherches de Descola nous invitent à participer à ce que nous pourrions appeler la décolonisation de la pensée, mais plus spécifiquement la provincialisation de l'Europe – expression popularisée par l'historien Dipesh Chakrabarty (Dufour, Turgeon, Bélanger, Ouellet & Curien, 2013, p. 99). L'expérience européenne et, à plus grande échelle occidentale, est largement devenue l'étalon de mesure « universel » des autres cultures ou façons de faire. Ces prétentions sont aujourd'hui revues à la baisse. Nous aurons d'ailleurs l'occasion de développer le sujet un peu plus longuement au chapitre trois. En affirmant que le dualisme occidental n'est qu'un cas d'espèce parmi d'autres, Descola nous donne l'occasion de réfléchir sur nos propres comportements et façons de faire – principalement par rapport à la protection de la nature. Un tel exercice n'implique pas forcément d'adhérer à un relativisme pur et dur. Après tout, comme nous le verrons dès le premier chapitre, Descola cherche encore des invariants et des faits de structure. Ceci étant dit, même si les structures sous-jacentes aux catégories de nature et culture ont une base universelle, cela ne veut pas dire pour autant que leurs fruits, soit les catégories constituées, le seront également. C'est pour cette raison que nous n'emploierons plus le concept « culture » dans son sens courant à partir de maintenant. Son emploi recèle un présupposé : les cultures sont des assemblages d'humains partageant des mœurs, des traditions, un univers symbolique, etc. À ce concept, nous lui préférons celui de « collectif » parce qu'il ne présume pas de la configuration que l'assemblage en question peut prendre. Un collectif peut donc désigner une société où seuls les humains entrent dans sa composition, mais il peut aussi désigner

⁷ D'autres anthropologues comme Tim Ingold ou Signe Howell abondent dans le même sens que Philippe Descola, à ce propos. (Peterson, 1999, p. 342)

des agrégats d'humains et de non-humains – faune, flore et autres éléments environnants inclusivement. Les raisons de ce choix apparaîtront évidentes après la lecture du chapitre 3⁸.

Nous l'avons évoqué plus haut ; les sciences sociales se sont développées, à partir du XIX^e siècle, en se fondant sur l'idée qu'il « était possible et nécessaire de rendre compte de la diversité des pratiques et institutions humaines, donc de la contingence des usages du monde, puisque les lois décrivant le fonctionnement physique de ce même monde en garantissaient l'unicité » (Descola, 2017a, p. 121). Le monde naturel était ainsi « dissocié des conventions humaines » et pouvait servir d'arrière-plan commun à tous les collectifs. Certes, chacun d'entre eux jetait un regard propre sur la nature, mais celle-ci restait au demeurant « constituée des mêmes réalités aux régularités rassurantes, connaissable par des méthodes éprouvées et réductibles à des lois immanentes » (p. 121). Du moins, c'est ce que nous pensions jadis. Notons au passage que la seule culture pour qui ce regard concordait avec la réalité, c'était bien entendu la nôtre – « la seule qui puisse énoncer des vérités légitimes à propos du monde » (p. 121). Le cadre général dans lequel ces idées ont évolué, au premier chef le dualisme nature-culture, a été baptisé « naturalisme » par Philippe Descola et ce concept se retrouve au coeur de son ouvrage *Par-delà nature et culture* publié en 2005. L'originalité de cette publication est justement de rendre le naturalisme « visible », tout en nous exposant les linéaments des autres cadres qui côtoient le nôtre, à partir d'une analyse combinatoire que nous exposerons dans le premier chapitre de ce mémoire. Tous ces cadres sont en fait des ontologies – au pluriel – au sein desquelles prennent forme des institutions, des collectifs ou des valeurs diverses. En contexte naturaliste, il y a en effet des « sociétés, de la nature, une destinée historique, des habitudes culturelles, une séparation nette entre le social et l'économique, les choses et les personnes, ou entre la connaissance scientifique et la croyance religieuse » (p. 125). La difficulté

⁸ Quand le mot « culture » sera utilisé, ce sera pour désigner ce biais occidental dont on veut se défaire, soit que les cultures sont des assemblages d'humains – des peuples, des sociétés. Il faut donc lire ce mot en ayant à l'esprit ce préjugé. C'est également la même chose pour le mot « nature », bien que nous n'ayons pas de concept de rechange à proposer au lecteur.

attachée à son entreprise de mise à nu de ces diverses ontologies tient d'abord et avant tout au fait que le cadre naturaliste, comme tous les autres, est en quelque sorte dissimulé.

Le naturalisme nous est familier et c'est grâce à lui que les catégories de nature et culture sont immédiatement évidentes pour nous. Pour que ses contours soient davantage saillants, nous aurons besoin de faire un pas en arrière. En présentant les trois autres ontologies qui voisinent la nôtre – l'animisme, le totémisme et l'analogisme –, Descola nous permettra d'effectuer une telle mise à distance. C'est aussi pour cette raison que la citation de Christian Bobin, placée en exergue, a été retenue. En trafiquant un peu ce qu'il affirmait à propos de François d'Assise, nous pourrions dire : « ce qu'on sait de [la nature] empêche de [la] connaître. Ce qu'on en dit, en croyant savoir ce qu'on dit, rend difficile de [la] voir. » (Bobin, 1992, p. 14) La force de l'habitude nous masque sa complexité, son caractère polysémique et sa dimension contextuelle.

Problématique

La partition nature-culture est loin d'être la même dans tous les collectifs. En réalité, la catégorie « nature » n'existe tout simplement pas dans plusieurs d'entre eux – ou à tout le moins, n'existe pas au sens où nous l'entendons en Occident. Il n'est par conséquent pas prudent de prendre comme point de départ la manière spécifique dont nous « habitons le monde » pour juger de ses autres modes de composition ; le naturalisme est plutôt un point d'arrivée, fruit d'une longue maturation de l'Antiquité grecque à aujourd'hui. Or, ce que nous posons ici comme constat est en réalité une thèse forte, défendue par Philippe Descola. Nous considérons que les implications qui découlent de son acception ont un grand potentiel transformateur. En matière de protection de la nature, on ne peut tout simplement en faire abstraction, si la thèse descolienne se vérifie. De façon tout à fait originale, Descola démontre que la vision de la nature de chaque collectif est tributaire d'une ontologie qui lui donne forme. En revanche, si toutes les ontologies sont égales en droit, elles ne le sont pas forcément de fait. Notre ontologie spécifique, le

naturalisme, semble jouer le rôle de base commune à tous les collectifs, avec les avantages et les inconvénients que cela comporte. Le développement des sciences qui a contribué à nourrir notre conception de la nature nous en a aussi assuré la maîtrise à un degré inédit dans l'histoire de l'humanité. Les collectifs non-naturalistes, de leur côté, ne sont pas devenus « maîtres et possesseurs » de la nature au même titre que nous. Ce trait caractéristique nous confère une aura de supériorité qui nous encourage, parfois subrepticement, parfois ostensiblement, à écraser les points de vue divergents au sujet de la nature, de son importance ou du rôle que les humains doivent jouer dans sa « gestion »⁹.

Ce qu'il y a d'unique dans l'œuvre de Descola, au-delà de la prise de conscience de la diversité des conceptions de la nature, c'est la révélation de l'emprise de nos propres structures ontologiques sur nos manières d'interagir avec elle. Chaque collectif a en quelque sorte un parti-pris quant à ce que le monde est et contient, ainsi que sur les relations que les entités qu'on y trouve nouent en lui. Or, à partir du moment où l'on affirme l'égalité ontologique entre les diverses conceptions du monde et de la nature, le naturalisme peut s'affranchir des critiques potentielles que nous pourrions lui porter, au sens où il n'est qu'un régime ontologique parmi d'autres, avec ses idiosyncrasies et ses limites. En maintenant la discussion sur le terrain de l'ontologie, c'est-à-dire celui sur lequel Descola s'engage dans *Par-delà nature et culture*, la critique de ses prétentions hégémoniques et de son manque de considération envers les autres ontologies ne peut se déployer adéquatement. Pour passer outre cette impasse, il faut migrer de l'ontologie à l'éthique.

La « solution éthique » proposée ne doit cependant pas en être une *ad hoc*, au sens péjoratif que cette locution peut prendre. Ce que nous cherchons, ce sont davantage les ressources critiques qui existeraient à même la situation ontologique décrite par Descola¹⁰, quelque chose comme un angle mort qui nous permettrait de porter un jugement sur le

⁹ C'est surtout au chapitre 2 que nous fournirons des exemples qui abondent dans ce sens.

¹⁰ Mais dont il n'aura pas fait mention, puisqu'il ne s'aventure pas dans cette direction, dans *Par-delà nature et culture*.

naturalisme et les frictions qu'il engendre avec les autres collectifs, en matière de protection de la nature. Selon nous, c'est exactement ce que génèrera l'approche contextualiste du philosophe Mark Hunyadi. Notre situation ontologique n'est pas un parapluie qui empêcherait les remises en question de nous éclabousser. Le contexte dans lequel nous évoluons est perméable à la critique, précisément parce qu'il est une ressource critique, pour Hunyadi. Il nous fournit une occasion herméneutique de nous questionner sur notre identité : qui voulons-nous être, en tant que naturalistes ? Souhaitons-nous imposer nos visées et catégories à l'ensemble du monde dans le but de l'uniformiser ? Cherchons-nous à exercer notre empire sur les autres collectifs, sous prétexte que la crise écologique commande une réaction immédiate et déterminée si on veut limiter les dangers qui lui sont associés ? Le contextualisme nous permettra de faire le point sur l'identité collective que nous désirons endosser – ce dont il sera question au dernier chapitre. Nous puiserons enfin dans l'une des principales ressources critiques inhérentes à notre contexte pour justifier ce retour sur nous-mêmes, la pensée postcoloniale. Réaliser jusqu'au bout l'examen des prétentions du naturalisme passe aussi par l'histoire de sa domination sur les autres collectifs.

Méthodologie

Ce mémoire ne contient pas de volet empirique ou de recherche sur le terrain. Nous nous sommes plutôt conformés aux exigences d'une recherche théorique. L'interprétation de nos résultats doit se faire à la lumière des sources que nous avons mobilisées. La plus importante, celle qui occupe la place centrale dans ce mémoire, c'est l'ouvrage *Par-delà nature et culture* de Philippe Descola. Notre cadre théorique en dépend¹¹. Nous avons

¹¹ L'un des aspects que nous nous voyons dans l'obligation d'écarter dans notre évaluation du travail de Descola, est toute la dimension pratique de ses recherches. Comme nombre d'anthropologues, Descola a une grande expérience sur le terrain, tout particulièrement auprès des communautés Achuar d'Amazonie. Dans *Par-delà nature et culture*, il fait également référence à divers travaux d'anthropologues qui se sont spécialisés sur d'autres régions du monde que lui. Il se base d'ailleurs sur ceux-ci pour construire son analyse combinatoire – les quatre ontologies. Ces recherches qui contribuent à la charpente du cadre théorique de Descola ne seront pas critiquées, ni même analysées par nous. Leur valeur anthropologique ne sera pas remise

également parcouru plusieurs autres textes et livres du même auteur, afin d'apporter un éclairage sur certaines notions, notamment par le biais de textes parus à la suite de *Par-delà nature et culture*. Une variété de commentateurs de langues anglaise et française nous ont permis d'étoffer le propos de Descola. Ils interviennent généralement en complément de ce dernier, soit parce qu'ils supportent à l'aide d'autres exemples les analyses descoliennes ou parce qu'ils clarifient certains concepts plus complexes. À quelques reprises, nous les emploierons afin de suppléer aux développements plus historiques déjà présents chez Descola, plus spécifiquement en ce qui a trait au développement du naturalisme des penseurs grecs à aujourd'hui. L'introduction de ce mémoire en constitue un exemple patent. Dans le second chapitre, nous avons sélectionné des cas qui exemplifiaient le problème du dualisme en relation aux pratiques de protection de la nature dans le monde. Nous n'avons pas procédé à une revue générale de la littérature à ce sujet ou une synthèse des cas où des ontologies divergentes ont dû « travailler ensemble ». Néanmoins, nous considérons que ceux que nous avons relevés sont représentatifs d'une tendance générale dont il faut se méfier, accordant par le fait même une valeur aux résultats de notre recherche. Les auteurs choisis dans le dernier chapitre, au sujet de la réponse contextualiste à la problématique précédemment exposée, ont également fait l'objet d'une sélection orientée. Plusieurs auteurs se réclament du courant contextualiste, mais la plupart d'entre eux n'auraient pas pu servir d'interlocuteur à Descola. Le mobile ayant présidé au choix de l'approche contextualiste de Mark Hunyadi apparaîtra suffisamment justifié par contraste avec la définition générale de ce courant dans les deux articles de Christine Tappolet que nous expliciterons au début du chapitre 3. À notre avis, le contextualisme hunyadien nous permettra de dépasser l'impasse ontologique dans laquelle nous placent les deux chapitres précédents. Pour ce faire, nous ferons appel à son ouvrage *Morale contextuelle* (2008), de même qu'à son article *L'approche contextualiste en morale* (2015). Nous avons décidé de nous limiter à ce corpus, même si Hunyadi a publié un ouvrage plus substantiel sur le

en question. De toute manière, à notre avis, la portée de son cadre théorique ne serait pas dramatiquement affectée advenant le cas où Descola aurait été imprudent dans l'interprétation du travail d'autres aires culturelles dont il ne serait pas spécialiste.

même sujet en 2012, *L'homme en contexte*. La raison de cette exclusion s'explique par le fait que ce livre ne constitue pas une révision de *Morale contextuelle*, mais bien un développement plus approfondi des notions-clés déjà présentes dans ce livre.

Plan des chapitres

Le cadre théorique descolien constituera le premier chapitre de ce mémoire. Comme son nom l'indique, il sera consacré au cadre théorique qui nous permettra de naviguer à travers la problématique exposée plus haut. L'outil d'analyse principal dont nous disposerons pour y parvenir a été parachevé par Philippe Descola dans *Par-delà nature et culture*. Cet ouvrage nous permettra de dépasser l'opposition nature-culture chère au naturalisme, l'un des quatre grands modes d'identification que l'auteur passera en revue : l'animisme, le totémisme, l'analogisme et bien sûr, le naturalisme. Ce que l'anthropologue a observé, à la fois sur le terrain et dans les recherches effectuées sur le sujet, c'est que la ligne de démarcation entre nature et culture n'est pas la même partout ; dans certains cas, elle n'existe tout simplement pas. Plusieurs régimes ontologiques proposent une version humanisée de la nature, en comparaison avec le naturalisme. En contexte animiste, à titre d'exemple, les non-humains sont les *alter ego*¹² des humains : « presque tous les êtres sont des personnes, chacune libre et indépendante, précisera Descola » (Descola, 2017a, p. 133). Dans un tel contexte, on ne considère pas d'abord et simplement la nature comme une réserve de biodiversité, des éléments à valeur instrumentale et esthétique ou comme une réalité dépourvue des caractéristiques qui font notre humanité, mais bien ce avec quoi je peux avoir un commerce de personne à personne. De plus, pour certains collectifs, les éléments abiotiques d'un territoire sont aussi importants que les éléments vivants. Ce que nous sommes susceptibles de percevoir comme un simple amas de roches est peut-être un site totémique important pour d'autres, qui revêt

¹² L'expression est employée par Philippe Descola.

une pertinence vitale et avec lequel une relation de personne à personne est tout à fait envisageable.

Nous reviendrons, dans le premier chapitre, sur la partition nature-culture, rapidement esquissée dans l'introduction de ce mémoire. C'est une des pièces centrales du casse-tête de la problématique ; c'est aussi cette dualité qui explique nombre de malentendus entre les mouvements de conservation de la nature et les populations locales et indigènes. Les différences au sujet des conceptions de « l'environnement naturel » sont encore trop souvent oubliées, ce qui ne manque pas de créer des conflits¹³ (Descola, 1999, p. 26). Selon Philippe Descola, en revanche, cet oubli n'est pas forcément volontaire. Il s'agit plutôt de la résultante d'un processus de mondialisation implicite, avec des rouages et mécanismes qui ne sont pas immédiatement visibles. La présentation de ce processus est l'un des aspects les plus importants de *Par-delà nature et culture*. Selon Descola, il existe quatre manières de répartir les différences et ressemblances entre humains et non-humains¹⁴. Le produit de cette répartition nous permettra ensuite de constituer des mondes – ou des cadres, en vertu de l'expression employée un peu plus haut dans l'introduction – distincts les uns des autres. L'opération est inconsciente et c'est grâce à elle que nous pouvons identifier d'instinct ce qui fait partie de la nature et ce qui en est exclu, c'est-à-dire l'humanité dans notre cas. Le dualisme nature-culture avec lequel nous sommes familiers s'est cristallisé à travers cette opération. Les quatre modes d'identification – naturalisme, analogisme, totémisme et analogisme – sont des schèmes, c'est-à-dire des structures abstraites non-réflexives qui nous permettent d'organiser notre « usage du monde » et les rapports entre les entités qui en font partie. Ces modes produisent des ontologies spécifiques, cadres observables dans le temps et l'espace. C'est en ce sens que l'on peut s'intéresser à l'ontologie européenne ou occidentale dans laquelle nous évoluons nous-mêmes. Les concepts mentionnés dans ce paragraphe (modes d'identification, schèmes et

¹³ Il en sera largement question au chapitre 2.

¹⁴ On pourrait légitimement demander : en vertu de quelles ressemblances et différences entre humains et non-humains ? La physicalité et l'intériorité, expliquera Descola. C'est également une distinction que nous préciserons au chapitre 1.

ontologies) seront distillés et déployés, afin de servir la problématique qui constitue le cœur de ce mémoire. Nous ne pouvons en faire l'économie, puisqu'ils fournissent le socle théorique nécessaire pour bien comprendre les écueils¹⁵ qui seront abordés au chapitre 2. Nous concluons le chapitre 1 sur quelques débats légaux entourant notre problématique. Les droits des non-humains et plus généralement leur représentation légale sont minimes, encore aujourd'hui, même si on a observé des percées en ce sens dans les dernières années. Dans l'ontologie naturaliste, cette situation n'a rien de surprenant. La relation entre humains et non-humains ne se fait pas d'égal à égal ; l'inclusion de non-humains dans la sphère légale ne se fait donc pas naturellement. Ces quelques considérations nous permettront de passer du cadre théorique aux écueils engendrés par la vision naturaliste de la protection de la nature.

Le chapitre 2 s'intéressera aux enjeux de protection de la nature qui prennent racine dans l'oubli de la diversité ontologique. Non seulement faut-il s'entendre sur l'objet à protéger – quelle nature ? –, mais il faut également convenir des meilleurs moyens pour y parvenir. Le point de départ de la discussion est trop souvent ontologiquement situé dans le naturalisme. La conception de la nature choisie¹⁶ fonctionne un peu comme un *a priori* qui orientera le type de réponses possibles selon les méthodes de protection de la nature retenues. Dans certains collectifs, on ne protège tout simplement pas la nature au sens où nous l'entendons. La nature n'a pas forcément de valeur intrinsèque, ni même de valeur instrumentale, en fonction des intérêts que nous pourrions en tirer¹⁷. Elle n'est pas non plus d'emblée une entité séparée des humains. Certains humains voient les non-humains comme des *alter ego* avec lesquels ils tissent des relations, au point où plusieurs collectifs sont formés des uns et des autres. Protéger la « nature » est parfois secondaire, en comparaison à l'importance de protéger les *relations* nouées avec elle. Par exemple, les communautés autochtones défendant un volcan andin contre les actions d'une compagnie minière ne le

¹⁵ Un écueil est un obstacle dangereux susceptible d'engendrer un échec, mais ce n'est pas une fatalité. Le chapitre 3 en fera la démonstration.

¹⁶ Sans être un choix conscient, comme nous le verrons ultérieurement.

¹⁷ Empêcher de raser une forêt parce que les arbres purifient l'air, par exemple.

font pas d'abord et avant tout au nom de la protection d'une ressource. C'est plutôt parce que ledit volcan est un membre à part entière du « collectif mixte dont les humains forment une partie avec les montagnes, les troupeaux, les lacs et les champs de pommes de terre [...] » (Descola, 2017a, p. 134). Protéger la nature est souvent synonyme de protéger une relation matérielle, spirituelle et une relation de communication entre diverses entités, ajoutera Descola. De cet oubli de la diversité ontologique vont naître des conflits entre naturalistes et non-naturalistes. Le cas d'un projet de gestion de la chasse au Paraguay nous servira d'exemple paradigmatique pour l'illustrer, au chapitre 2.

Des écueils supplémentaires seront détaillés au deuxième chapitre, découlant du caractère répandu de la conception naturaliste de la nature. Parce qu'il est largement diffusé, on peut avoir l'impression que le concept « nature » est relativement uniforme, ce qui ne se vérifie pas, bien sûr, comme le premier chapitre l'aura démontré. Au sein du régime naturaliste subsiste encore l'idée selon laquelle il existe une nature sauvage, vierge de toute présence humaine. Certains auteurs et artistes du XIX^e siècle en ont même fait un idéal, comme il en sera question dans ce chapitre. Cet idéal a nourri et guidé nombre de mouvements écologistes, alors que moult collectifs ne partagent pas cette vision des choses. Pour certains de ces mouvements, la nature jouit même d'un statut prioritaire par rapport à l'humain, causant par le fait même des malentendus¹⁸.

Le dernier chapitre nous permettra de passer d'un constat anthropologique à l'éthique, conformément à ce que nous avons suggéré dans la problématique. Le constat est bien entendu celui de la diversité ontologique qui remet en question l'universalité de la dualité nature-culture. Les recherches de Philippe Descola n'ont cependant pas de portée normative. Elles sont davantage descriptives et l'anthropologue ne s'en cache pas. En revanche, elles laissent en suspens des questionnements que nous ne pouvons pas évacuer. La partition nature-culture qui s'opère dans le naturalisme n'est pas plus valable que l'effacement de la frontière entre ces deux domaines dans une autre ontologie. Fait important : elle n'est pas moins valable non plus. Les collectifs naturalistes n'ont pas

¹⁸ « Malentendus » est possiblement un euphémisme, comme le lecteur pourra le constater.

forcément raison de douter de la légitimité de l'ontologie qu'ils ont constituée. Descola nous le concède volontiers. Son ambition n'est pas de rejeter le dualisme, de créer de la nostalgie pour une époque révolue ou de retourner à « des modes de pensée que le contexte présent a rendus caducs [...] » (Descola, 2005, p. 128). La nôtre est cependant différente. Nous cherchons des moyens de démontrer que la légitimité ontologique de tous les régimes ne soustrait pas le naturalisme à la critique. Au contraire, nous pensons que l'ontologie naturaliste possède à la fois les moyens d'effectuer sa propre autocritique et à la fois le devoir de le faire.

Tel qu'indiqué plus haut, c'est la théorie contextualiste développée par Mark Hunyadi que nous mobiliserons dans ce passage de l'anthropologie à l'éthique. À notre avis, celle-ci nous permet de dépasser le « cul-de-sac » ontologique – le naturalisme n'est ni plus ni moins valable que les autres régimes, ce qui diminue la poigne des critiques qu'on pourrait lui porter¹⁹ – dans lequel nous nous trouvions à la fin du second chapitre. On peut tout à fait superposer le contextualisme à notre cadre ontologique pour en révéler les ressources critiques. Dans son ouvrage *Morale contextuelle*, Hunyadi explique pourquoi le contexte – ontologique dans notre cas, mais la notion de contexte ne se résume pas à cette seule dimension – n'est pas un horizon à dépasser, comme s'il s'agissait d'un obstacle à la réflexion. Dans la problématique au cœur de ce mémoire, le contexte est présenté comme un problème : comme les ontologies sont équivalentes et qu'il n'existe pas de point de vue extérieur pour les évaluer, pouvons-nous vraiment jeter la pierre au dualisme nature-culture, malgré les écueils qu'il contribue à créer ? Pour Hunyadi, justement, le contexte est l'outil privilégié pour construire un discours critique. Le naturalisme, comme toute autre ontologie, doit utiliser ses propres référents pour s'examiner lui-même. C'est dans notre propre contexte que l'on découvre nos « critères objectifs ». Ce n'est pas en empruntant à l'animisme son schéma de relation de personne à personne entre humains et non-humains que nous devons critiquer notre rapport à la nature.

¹⁹ En effet, sur quoi s'appuierait la critique, s'il n'y a pas de point de vue objectif à partir duquel on pourrait la déployer ? On ne peut certainement pas se baser sur une autre ontologie pour le faire. La réponse se trouve ailleurs.

Le contextualisme de Mark Hunyadi se double d'une herméneutique, en encourageant les acteurs moraux à réfléchir à leur propre identité : comment nous comprenons-nous nous-mêmes, quelles sont nos aspirations et qui voulons-nous être ? Ces questions, nous nous les poserons en rapport avec les exemples qui auront été développés au chapitre 2. La thèse que nous soutiendrons, c'est que ces exemples ne sont pas le reflet de l'identité à laquelle nous aspirons. La conservation à tout prix, l'impérialisme vert et l'absence de considération pour les services écosystémiques culturels, pour ne nommer que ceux-là, ne fournissent pas des modèles très inspirants pour les sujets naturalistes, d'où l'importance de la critique.

CHAPITRE 1

LE CADRE THEORIQUE DESCOLIEN

Le Parisien de Montesquieu se demandait :
« Comment peut-on être Persan ? » Je rêvais de
m'exclamer : Comment peut-on écrire, percevoir et
penser Occidental ?

Michel Serres, *Écrivains, savants et philosophes font
le tour du monde*

1.1 INTRODUCTION

L'impact collectif des humains sur leur environnement est tel que certains scientifiques, comme Paul Crutzen, colauréat du prix Nobel de chimie en 1995, affirment que nous vivons désormais dans une ère géologique nouvelle baptisée l'anthropocène²⁰. L'analyse des bulles d'air prisonnières de la calotte glacière – révélant une croissance de la concentration de méthane et de dioxyde de carbone – indique qu'elle aurait débuté vers la fin du XVIII^e siècle (Crutzen, 2005, p. 14). Les humains agiraient donc « collectivement avec la puissance d'une force géophysique qui détermine le climat dans son ensemble » (Larrère, 2015, p. 46). La thèse de l'anthropocène est alarmiste et veut souligner l'inéluctabilité de la situation actuelle, de même que le pouvoir transformateur de l'être humain (p. 47). Il n'est cependant pas nécessaire de l'accepter intégralement pour penser que la nature doit être protégée. D'ailleurs, un récent sondage canadien a démontré que l'environnement et les changements climatiques constituaient le souci principal des citoyens (Leduc, 2019). Le souci que la nature nous inspire et l'envie qui nous vient de la protéger revêtent plusieurs sous-entendus que nous exposerons à partir du cadre théorique

²⁰ Le concept est controversé et ne fait pas consensus dans la communauté scientifique. Nous ne tentons pas d'en justifier l'usage, mais bien de souligner les raisons sur lesquelles il s'appuie.

développé par Philippe Descola dans *Par-delà nature et culture*. L'objectif principal de ce chapitre sera de les exposer le plus clairement possible.

La première section de ce chapitre, intitulée « La partition nature-culture », traitera à nouveau du dualisme évoqué dans l'introduction générale à ce mémoire. Il est important pour le lecteur de comprendre le rôle cardinal que cette séparation a joué pour l'Occident naturaliste. Plusieurs de nos analyses sont fondées sur la compréhension de ce dualisme, d'où la nécessité de compléter le portrait que nous avons brossé à ce sujet dans l'introduction. La section « Le concept d'ontologie » nous permettra d'apporter d'importantes précisions quant au niveau d'analyse choisi pour explorer la problématique. Plusieurs distinctions s'imposeront pour bien cerner l'originalité de son emploi par Descola. Le concept d'ontologie est attaché à une riche tradition philosophique, mais l'anthropologue ne l'utilise pas dans son acception classique. L'ontologie désigne avant tout la manière dont les collectifs composent des mondes, mais on peut également l'employer pour désigner l'un de ces mondes spécifiques, observable dans le temps et l'espace. C'est en ce sens que nous pouvons parler de l'ontologie européenne observable depuis la modernité ou encore de l'ontologie de la Grèce antique, par exemple. Ce concept nous permettra également d'en introduire un autre, tout aussi important, pour bien saisir l'échafaudage théorique de Descola : « mode d'identification ». La section suivante, « Le schématisme », nous donnera l'occasion de préciser un autre outil conceptuel essentiel de l'arsenal descolien. Les humains, suggère Descola, construisent certes des mondes, mais cette opération ne se fait pas d'abord et avant tout de façon réflexive. Les schèmes sont des structures abstraites qui organisent nos connaissances et nos pratiques sans mobiliser de savoir propositionnel. Les collectifs partagent certains types de schèmes, ce qui explique pourquoi, par exemple, la majorité des Européens s'entendent sur ce que l'on peut subsumer dans les catégories « nature » et « culture ». Ces derniers rangent automatiquement, sans réfléchir, l'arbre, la fourmi ou la rivière du côté de la nature. En revanche, d'autres collectifs, de façon tout aussi automatique et non-réflexive, pourraient ranger ces mêmes entités dans la catégorie que nous appelons « culture ». Le schème d'identification, explique Descola, c'est la structure mentale qui permet de telles

classifications. Il existe également des schèmes de relation fonctionnant sur le même mode. Ces derniers nous permettent de structurer les relations entre les entités du monde. L'identification et la relation sont deux schèmes fondamentaux longuement développés dans *Par-delà nature et culture*. Ils seront analysés indépendamment dans ce chapitre, en respectant l'ordre de présentation employé par Descola dans cet ouvrage : l'identification d'abord et la relation ensuite. Dans notre problématique, construite autour du dualisme nature-culture, c'est l'identification qui joue le rôle le plus important. C'est pour cette raison que la section suivante, « Les origines du naturalisme », offrira quelques pistes de réflexion quant à l'origine du schème d'identification qui s'exprime le plus en Occident. Cette section nous donnera l'occasion de nous aventurer quelque peu à l'extérieur des frontières de *Par-delà nature et culture*, notamment en explorant le rôle du Christianisme dans le développement du naturalisme. Nous concluons le chapitre sur quelques-unes de ses implications, notamment pour ce qui a trait à son pouvoir de standardisation sur nos pratiques de protection de la nature – créant par le fait même un pont entre ce chapitre et le suivant.

Dernière remarque avant de commencer. Dans l'introduction de son ouvrage, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, Arthur Schopenhauer suggère à son lecteur – non sans une pointe d'arrogance – de lire le livre deux fois successivement. Ceux qui ont fréquenté l'œuvre en question savent à quel point une telle commande est exigeante, voire décourageante. Schopenhauer considérait la double lecture nécessaire²¹ afin que son propos soit bien compris :

Cela étant, il n'y a évidemment qu'un conseil à donner à qui voudra pénétrer dans la pensée ici proposée : c'est de lire le livre deux fois, la première avec beaucoup de patience, une patience qu'on trouvera si l'on veut bien croire bonnement que le commencement suppose la fin, à peu près comme la fin suppose le commencement, et même que chaque partie suppose chacune des suivantes, à peu près comme celles-ci la supposent à leur tour. Je dis « à peu près », car cela n'est pas exact en toute rigueur, et l'on n'a de bonne foi rien négligé de ce qui pouvait faire comprendre d'emblée des choses qui ne seront entièrement expliquées que par la suite, ni rien en général de ce qui pouvait contribuer à rendre l'idée plus saisissable et plus claire. (Schopenhauer, 1912, p. vi)

²¹ N'est-ce pas presque toujours le cas ?

Nous aimerions prodiguer le même conseil pour ce chapitre, en vertu des mêmes raisons évoquées dans la citation ci-haut. Les concepts seront présentés ici de façon séquentielle, alors qu'ils fonctionnent de façon dynamique, en s'éclairant les uns les autres. Pour bien comprendre ceux que nous présenterons en premier, il est préférable de connaître également les derniers. Nous employons par exemple, depuis l'introduction générale, le concept de « monde ». Pour le saisir dans toute sa richesse, encore faut-il comprendre comment les humains le constituent, ce qui sera fait dans les pages qui suivent. Pour véritablement accepter la thèse des « mondes multiples », le détour par l'ontologie, de même que le schématisme, s'impose. En espérant que le lecteur n'y voit qu'une simple suggestion et non une excuse pour les lacunes dans l'organisation de la présentation des concepts.

1.2 LA PARTITION NATURE-CULTURE

En Occident, la nature n'a de sens « qu'en opposition aux œuvres humaines » (Descola, 2005, p. 25). « Nature » est un terme cardinal pour nous, ce que le philosophe Martin Heidegger n'a pas manqué de noter. Il sert à spécifier les caractéristiques des notions qu'on lui oppose : « la culture comme ce qui n'est pas transmis par l'héritage biologique, l'art comme ce qui relève de l'artifice et non du spontané, la société comme ce qui repose sur des conventions particulières et non universelles [...] » (Descola, 2017b, p. 7-8). Ce qui peut paraître surprenant pour un Occidental, c'est que le concept « nature » n'a pas d'équivalence dans la plupart des langues du monde, à l'extérieur de l'Europe (p. 8). Dans plusieurs régions du globe, la nature n'est ni identifiée ni mise à distance. Pourquoi ? Descola répond à cette question en indiquant ceci : « une cosmologie²² où la

²² Un monde, pour simplifier. Descola emploie le concept « cosmologie » de plusieurs façons, sans jamais fournir une définition sans équivoque qui ne laisserait pas place à l'interprétation. Dans ce mémoire, nous l'utiliserons parcimonieusement pour définir le monde dans lequel on vit, incluant les croyances, les pratiques, la distribution des propriétés qui nous permettent de distinguer les existants, etc. Or, comme le défendra Descola, il existe *plusieurs mondes* qui se côtoient de près ou de loin, donc plusieurs cosmologies.

plupart des plantes et des animaux sont inclus dans la communauté de personnes partageant tout ou partie des facultés, des comportements et des codes moraux ordinairement attribués aux hommes ne répond en aucune manière aux critères d'une telle opposition » (Descola, 2005, p. 25). Certes, nous admettons volontiers faire partie de la nature, mais *pas au même titre* que tous les autres éléments non-humains qui la composent. Bien que l'être humain soit un simple corps qui contient « “du phosphore comme les allumettes, de l'albumine comme les blancs d'œufs, du gaz hydrogène comme les réverbères” » (p. 243), il a la certitude de se distinguer par sa conscience réflexive, sa subjectivité, son âme et par ses capacités singulières à communiquer²³. Cette « certitude » provient d'un mode d'identification²⁴ que Descola nomme *naturalisme*.

Dans le cadre naturaliste, sur le continuum matériel, l'être humain n'est qu'une créature parmi les autres, soumise aux mêmes lois naturelles régissant son devenir. C'est plutôt au chapitre des dispositions internes que nous nous détachons de la nature – ce qui explique pourquoi la nature n'est pas notre égal sur le plan ontologique. Ces avantages que nous avons la conviction de posséder nous ont permis de nous en arracher et de la soumettre à notre usage. Cette représentation privilégiée de l'humain que nous venons de décrire n'est cependant pas universelle. Elle est en réalité caractéristique d'un schème particulier de composition du monde (le naturalisme), un schème qui souligne la continuité matérielle entre les humains et les non-humains, mais qui postule une discontinuité entre eux au chapitre des caractéristiques internes. Pour nous, les interactions que nous qualifions de « sociales » sont impossibles entre humains et non-humains. Nature et culture sont deux espaces qui se touchent (continuité physique), mais qui ne se confondent jamais (discontinuité des caractéristiques internes).

La dualité nature-culture n'est pertinente qu'en vertu de cette construction particulière du monde. Nous dénions généralement aux plantes, aux animaux, au non-

²³ Ces caractéristiques – conscience réflexive, subjectivité, âme, langage – sont des « dispositions internes », selon Descola. Nous y reviendrons incessamment.

²⁴ Nous en verrons quatre en tout : le naturalisme, l'animisme, le totémisme et l'analogisme.

vivant, bref, à tout ce qui n'est pas humain, les caractéristiques internes évoquées plus haut. Ce n'est pourtant pas le cas partout, c'est-à-dire là où les façons « d'habiter le monde » ne correspondent pas à la nôtre. D'autres collectifs ont constitué des mondes dans lesquels les caractéristiques réservées aux humains sont aussi observables dans nombre de non-humains. Nature et culture n'apparaissent plus de la même manière quand on confère aux non-humains les mêmes caractéristiques internes que les humains. En réalité, la catégorie « nature » devient inutile pour les collectifs qui considèrent que la forêt et les animaux ont une âme autorisant la communication entre eux, par exemple. Un collectif aurait-il des raisons de confiner au domaine naturel des entités qui comporteraient les mêmes caractéristiques internes que les humains ? La réponse serait probablement négative, d'où l'importance de pondérer le concept occidental de nature afin d'accommoder les autres constructions du monde.

L'idée selon laquelle les collectifs ne partagent pas tous la même conception de la nature doit non seulement être explicitée, mais également dévoilée – au sens où il faut lever le voile qui nous masque la manière dont les catégories de nature et de culture s'instituent. L'opération de discrimination ontologique qui nous permet de classer les humains et les non-humains dans des catégories distinctes se fait « automatiquement », ce que Descola justifiera en employant le concept de schème. Il apparaît évident, dans le cadre naturaliste, de concéder certaines caractéristiques aux humains. Ces caractéristiques deviennent leur ticket d'entrée dans la catégorie « culture ». Le fait d'en priver les non-humains s'impose avec la même évidence. Pour ces derniers, l'admission dans la catégorie « nature » se justifie par l'absence de ces mêmes caractéristiques. L'une des étapes préliminaires de la déconstruction de l'idée de nature sera la mise au jour du schème qui la rend possible, c'est-à-dire le schème d'identification. Si l'anthropologie a l'habitude d'étudier l'autre, c'est surtout de nous qu'il s'agit dans *Par-delà nature et culture*, ce qui doit déjà commencer à transparaître, du reste.

1.3 LE CONCEPT D'ONTOLOGIE

La publication de *Par-delà nature et culture* s'inscrit dans une tendance que plusieurs ont baptisée le tournant ontologique de l'anthropologie²⁵, bien que cette expression ne soit pas explicitement employée par l'auteur lui-même. En revanche, ce dernier utilise abondamment le concept d'ontologie pour désigner le niveau d'analyse de son travail, ainsi que le résultat institué d'un processus qui permet aux collectifs de classer les entités du monde, en fonction des propriétés qu'on leur attribue. La confusion que l'utilisation de ce terme a provoquée ne relève pas tant de son appropriation par l'anthropologie que par sa concomitance avec des expressions similaires comme « vision du monde » ou « représentation du monde ». L'ontologie ne correspond pas à une simple représentation ou vision du monde, mais bien un monde en soi, à part entière. C'est le sens de la thèse des mondes multiples dont nous avons parlé un peu plus haut. Il n'existe donc pas de monde commun, partagé par tous, peuplé par des visions du monde singulières. Les indigènes, les populations traditionnelles, les autochtones et tous ceux qui n'ont pas emprunté la trajectoire de la modernité occidentale ont produit des *mondes* comme nous – et non pas simplement des *représentations* correspondant à de simples « variantes appauvries » du monde auquel nous nous identifions. L'Occident a longtemps eu tendance à déréaliser ou ne pas reconnaître les autres mondes à leur juste valeur (Demeulenaere, 2017, p. 67) et c'est cette chimère que le cadre théorique descolien va questionner. D'autres modes de composition du monde existent et cohabitent avec le nôtre, ce qui implique que nous n'avons pas le monopole de la vérité au sujet des frontières délimitant les domaines naturel et culturel, par exemple.

²⁵ Les débats autour de la pertinence de ce tournant ontologique ou au sujet des confusions dans l'emploi de ce terme pour l'anthropologie ne seront pas abordés ici. À cet égard, l'article de Demeulenaere (2017) est fort intéressant. Notons simplement qu'en plus de Philippe Descola, on peut également inclure Bruno Latour et Eduardo Viveiros de Castro au nombre de ceux qui auraient contribué au tournant ontologique.

Ces deux domaines – nature et culture – sont la résultante d’un processus de mondiatation²⁶ inconscient et automatique. Le dispositif qui produit ou non une ligne de démarcation entre les deux, Descola l’appelle le mode d’identification. Nous aurons l’occasion de revenir plus longuement sur ce mode un peu plus loin dans ce chapitre. En revanche, les quelques jalons que nous proposons ici sont nécessaires pour bien comprendre le concept-clé d’ontologie. Dans son entrevue avec Pierre Charbonnier, Descola synthétise le concept de mode d’identification ainsi :

Pour moi, l’expression la plus juste pour parler des différentes formes de composition du monde, c’est-à-dire l’architecture de ces rapports de continuité et de discontinuité entre les êtres [...], est “mode d’identification”. C’est en réalité une terminologie que j’ai empruntée à Marcel Mauss, quand il écrit que “l’homme s’identifie aux choses et identifie les choses à lui-même en ayant à la fois le sens des différences et des ressemblances qu’il établit”. En faisant varier les modalités de ces identifications élémentaires structurant le rapport de soi et à l’autre, j’ai essayé de décliner l’économie fondamentale des interactions avec le monde. C’est à travers ces processus que les humains s’identifient en tant que tels, comme une classe d’être spécifique, en mettant l’accent sur diverses formes de ressemblance ou de dissemblance avec d’autres êtres, dont l’opposition entre nature et culture n’est que l’une des variantes possibles. (Descola, 2014, p. 236-237)

Suivant cette citation, on pourrait définir l’ontologie comme le « résultat institué d’un mode d’identification » (Descola, 2014, p. 237). Résumons quelque peu. Dans l’ontologie qui nous est familière, la nature et la culture sont conçues comme deux réalités distinctes. Le processus qui nous permet d’opérer le classement des entités – telle entité doit être rangée dans la catégorie nature, telle autre entité doit être rangée dans la catégorie culture –, c’est le mode d’identification. Cette opération de classification se fait bien sûr de manière préreflexive. Deux régions du globe peuvent donc partager le même mode d’identification sans nécessairement partager la même ontologie. Encore une fois, l’un est le dispositif et l’autre est le résultat observable, institué par ledit dispositif. Pour nous aider à comprendre la différence entre ces deux concepts, Descola nous propose une analogie avec les systèmes politiques. Le mode d’identification pourrait être associé à la forme générale du gouvernement (monarchie, démocratie, aristocratie, etc.). Deux pays peuvent partager la

²⁶ Expression également employée par Descola pour décrire les dispositifs de composition du monde. Nous parlons d’abord de l’identification dans cette section, mais nous lui juxtaposerons également la relation, un peu loin dans le chapitre 1. L’identification et la relation sont les deux schèmes principaux, analysés par Descola dans *Par-delà nature et culture*.

même forme de gouvernement sans pour autant avoir la même constitution spécifiant l'équilibre des pouvoirs, la nature des assemblées ou les formes de représentation – ce qui serait comparable au concept d'ontologie (p. 237).

On compte donc des modes d'identification et des ontologies, comme il existe plusieurs types de régimes politiques et plusieurs incarnations distinctes de ces mêmes régimes. Une fois cette distinction effectuée, il ne reste qu'à expliquer pourquoi Descola utilise également le concept d'ontologie pour désigner le niveau d'analyse de son travail. Pour l'expliquer, nous citerons donc un autre passage de ces entretiens avec Pierre Charbonnier, particulièrement éloquent à ce sujet :

Je suis maintenant convaincu que l'on ne peut expliquer le système des différences dans la manière proprement humaine d'habiter le monde en envisageant ces différences comme le produit dérivé de tel ou tel type d'institution, d'organisation économique, d'infrastructure technique, de régime de valeur, de vision du monde, bref, de tous ces aspects des collectifs hypostasiés en instances par les sciences sociales afin de mettre en évidence des déterminations. Tous ces aspects sont au contraire les résultats stabilisés d'intuitions plus fondamentales quant à ce que le monde contient et quant aux relations qu'entretiennent ses composantes humaines et non-humaines. (Descola, 2014, p. 239)

En somme, ce n'est pas en examinant telle institution ou telle vision du monde que nous pourrions déterrer les « racines de la diversité » (Descola, 2014, p. 240) humaine, notamment en ce qui a trait aux multiples conceptions de la nature qui se chevauchent. Il faut plutôt remonter jusqu'à ces « intuitions fondamentales quant à ce que le monde contient et quant aux relations qu'entretiennent ses composantes humaines et non-humaines²⁷ », comme il le dit si bien. Ces intuitions peuvent à leur tour être élucidées grâce au concept de schème, prochaine étape de notre clarification conceptuelle.

Mentionnons au demeurant que le concept d'ontologie n'est pas synonyme de culture. Plusieurs disciplines, dont l'anthropologie, tentent de se distancier de ce concept, par ailleurs (Descola, 2014, p. 242). C'est aussi ce que je suggère le titre de l'ouvrage *Par-delà nature et culture*. Le concept de culture est encore trop marqué par la tradition

²⁷ Ce que le monde contient nous est donné à travers le schème d'identification. Les relations entre humains et non-humains seront déterminées par le schème de relation.

occidentale, tout comme celui de nature. À l'extérieur des frontières de l'Europe²⁸, son application pose problème. La catégorie « culture » n'a pas de validité descriptive universelle et c'est pour cette raison que nous employons maintenant le mot « collectif », ce que nous avons justifié dans l'introduction générale du mémoire.

1.4 LE SCHEMATISME

Descola utilise l'expression générique « schème » pour désigner des « structures abstraites organisant la connaissance et l'action pratiques sans mobiliser des images mentales ou un savoir déclaratif [...] » (Descola, 2005, p. 149). Le choix de ce terme rend manifeste la filiation de l'auteur avec le courant structuraliste – et il ne s'en cache pas. Même si le structuralisme est quelque peu tombé en discrédit, le projet de discerner des régularités, de la permanence ou des automatismes dans les pratiques et comportements au sein des collectivités n'en reste pas moins intéressant. « Une part importante de ce que les humains accomplissent est fondée sur l'activation de ces structures abstraites. Ces schèmes relèvent davantage du « savoir comment » que du « savoir que », comme le précise Descola » (Descola, 2014, p. 221). Ils permettent de façon rapide, automatique, non consciente et intuitive, d'organiser l'usage du monde. Les collectifs se distinguent notamment entre eux parce que l'expression de ces schèmes varie grandement, ce qui peut expliquer toute la diversité de pratiques et de relations que l'on observe aux quatre coins du monde. Considérons l'exemple du chasseur achuar qui adresse une incantation au singe laineux qu'il chasse et qui l'avait préalablement visité en rêve pour lui donner rendez-vous en forêt. Cette connexion s'effectue entre « deux communautés de personnes qui vivent dans des mondes physiques différenciés » (Descola, 2017a, p. 134). Les schèmes qui régissent l'usage du monde et les rapports que les entités qui le composent peuvent nouer entre eux sont manifestement fort différents des nôtres. Une ontologie comme la nôtre, qui

²⁸ L'Europe au sens large, incluant aussi les pays non-européens de tradition européenne. L'influence de l'Europe et de ses idées s'étend bien au-delà de ses frontières géographiques.

n'identifie pas les non-humains ou les singes laineux comme des *alter ego*, n'autorisera pas le même genre de connexion. Cette identification s'est faite automatiquement et s'est imposée à nous comme allant de soi – ce qui est également vrai pour notre chasseur achuar qui considère le singe laineux comme une personne.

Les schèmes ne sont pas immédiatement présents à notre conscience, mais parviennent tout de même à orienter nos représentations et nos pratiques. Et si on observe une régularité dans la manière dont les collectifs identifient les humains et les non-humains, de même que dans la manière de tisser leurs relations, encore faut-il une instance productrice de régularité. Cette instance médiatrice contribuant à forger les identités collectives – le schème – est empruntée à la psychologie cognitive (Héran, 2007, p. 800). La première occurrence du concept de schème apparaît dans la *Critique de la raison pure* (1781) de Kant, mais il a été récupéré par la psychologie au début du XX^e siècle, notamment par Jean Piaget. La notion a évolué et désigne une multitude de ces « structures abstraites », des plus générales aux plus particulières²⁹. Il existe notamment des schèmes cognitifs innés et universels, comme le fait que tout humain a des « attentes innées » envers les objets du monde³⁰ (Descola, 2005, p. 150). Certains sont plutôt acquis et c'est vers ces derniers que Descola se tournera. En effet, les schèmes innés et universels sont d'un degré de généralité tel qu'ils ne nous permettraient pas de rendre compte de la diversité des usages du monde. Au contraire, comme il veut davantage expliquer la « diversité culturelle », il faut se tourner vers les schèmes qui sont collectifs – propres à des « cultures », comme nous l'entendons couramment.

Parmi les schèmes acquis, on dénote également les schèmes idiosyncrasiques (individuels) qui sont par définition propres à chaque individu. Ces derniers se développent au fil du temps et rendent possible l'accomplissement routinier d'actions ou de tâches quotidiennes (Descola, 2005, p. 151). Dégager des significations culturelles pertinentes à

²⁹ Pour une discussion plus poussée du concept de schème, nous invitons le lecteur à consulter les pages 135 à 162 de *Par-delà nature et culture*.

³⁰ Que les objets répondent à la gravité, la permanence des formes, la continuité des trajectoires, etc.

partir d'un échantillon aussi variable – parce qu'il y a autant de schèmes individuels qu'il y a d'individus – serait une tâche difficile. Pour cette raison, ce sont davantage les schèmes collectifs qui retiendront notre attention, puisqu'ils sont partagés par un ensemble plus significatif de personnes. La catégorie des schèmes collectifs peut à son tour être séparée en deux : les schèmes non-réflexifs et les schèmes explicitables et susceptibles d'être formulés clairement³¹. Le lecteur l'aura peut-être deviné, mais ceux vers lequel Descola se tournera seront les schèmes collectifs qui ne sont pas explicitement filtrés par la conscience, soit les « schèmes intégrateurs », « des structures cognitives génératrices d'inférences, dotées d'un haut degré d'abstraction, distribuées avec régularité au sein de collectivités à la dimension variable [...] » (p. 153). Précisant un peu plus la notion, il ajoutera que ces schèmes intégrateurs « impriment leur marque sur les attitudes et pratiques d'une collectivité [...] et sont activés dans le plus grand nombre de situations, tant dans le traitement des humains que dans celui des non-humains [...] » (p. 154). Un nombre limité de schèmes intégrateurs suffit à spécifier les rapports entre humains et avec le monde dans lequel ils se meuvent³². Conformément à ce que nous avons déjà annoncé, les deux schèmes au cœur de l'analyse dans *Par-delà nature et culture* sont l'identification et la relation. Le premier nous permettra d'aborder les quatre ontologies – animisme, naturalisme, totémisme et analogisme –, alors que le second portera sur les six modes de relation – l'échange, la prédation, le don, la production, la protection et la transmission.

Descola affirme également que « les différentes formes combinées de l'identification et de la relation suffisent à rendre compte des principes de base de la plupart des ontologies et des cosmologies connues » (Descola, 2005, p. 160). C'est ainsi que les dix modes seraient

³¹ Pour aider le lecteur à comprendre, Descola fournit l'exemple d'un modèle culturel comme celui de l'organisation de la maison (orientation, structure, modalités d'utilisation, etc.). Ces schèmes sont intériorisés, sans nécessairement être inculqués formellement dans une série de propositions transmises formellement (Descola, 2005, p. 152). En revanche, il suffit de demander à quelqu'un de nous en faire un portrait objectif pour qu'il s'exécute : telle pièce est utilisée pour se reposer, alors que telle autre est destinée à recevoir des invités ou à partager un repas. Ce type de schèmes se formule et s'explique assez aisément.

³² Les schèmes d'identification et de relation sont « deux modalités fondamentales de structuration de l'expérience individuelle et collective », précise Descola (2005, p. 163). On pourrait cependant en ajouter d'autres, comme la temporalité, la spatialisation, la figuration, la médiation ou la caractérisation. Ces modes ne seront pas abordés dans l'ouvrage, en revanche.

les particules élémentaires employées dans les multiples combinaisons qui peuvent expliquer la pluralité des manières d’habiter le monde. À chaque mode d’identification, on peut adjoindre une relation différente, ce qui autorise théoriquement vingt-quatre agencements³³. L’anthropologie peut donc se servir de ce tableau des éléments, comme en chimie, pour expliquer certaines pratiques humaines – et aussi expliquer pourquoi plusieurs d’entre elles sont « inadmissibles » dans certains collectifs. C’est en ce sens que Descola questionne :

Pourquoi tel fait social, telle croyance, tel usage sont-ils présents ici et non là ? Maintes raisons ont été avancées pour expliquer le sacrifice, le cannibalisme ou le culte des ancêtres, y compris par ceux qui s’y adonnent, sans que l’on comprenne mieux pour autant les motifs qui ont conduit certains à les adopter, d’autres à s’en passer, et moins encore ce qui fait que le cannibalisme cohabite ici avec le sacrifice ou le culte des ancêtres et les exclut ailleurs. Pourquoi n’y a-t-il pas de royauté totémique ? Pourquoi les non-humains ne sont-ils pas représentés ès qualités dans les parlements ? Pourquoi l’Inca ou le Pharaon ne mange-t-il pas ses ennemis ? Pourquoi les chasseurs amérindiens ne font-ils pas de sacrifices ? (Descola, 2005, p. 533-534)

Le pari de Descola est audacieux, celui d’expliquer la diversité des mondes à l’aune de ces deux critères. Si nous avons à nous commettre à cet égard, nous dirions probablement « pari relevé » en ce qui a trait au diagnostic ontologique de la séparation nature-culture. C’est d’ailleurs la dimension qui occupe le plus d’espace dans *Par-delà nature et culture*. C’est également l’outil conceptuel dont nous nous servons le plus dans ce mémoire, ce qui ne nous empêchera tout de même pas d’aborder également les modes de relation.

1.4.1 L’identification

L’identification est un schème général au moyen duquel nous établissons des ressemblances et des différences entre nous et d’autres entités, humaines ou non. Nous y parvenons « en inférant des analogies et des contrastes entre l’apparence, le comportement,

³³ Descola affirme avec prudence que l’analogie avec la chimie ne devrait pas être poussée trop loin. L’esprit autorise certes vingt-quatre agencements, mais certaines des combinaisons envisageables n’existent que dans les « territoires de l’utopie » (Descola, 2005, p. 535). Il laisse donc à d’autres la tâche d’imaginer à quoi pourraient bien ressembler les collectifs qui colleraient à ces vingt-quatre bannières différentes.

les propriétés que je m'impute et celles que je leur attribue » (Descola, 2005, p. 163). Les différences et ressemblances observées entre moi et les autres se mesurent à l'aune de ces deux dimensions : l'intériorité et la physicalité³⁴. L'intériorité se décrit comme la gamme de propriétés reconnues par tous les êtres humains que nous appelons d'ordinaire l'esprit, l'âme, la conscience (incluant l'intentionnalité, la subjectivité, la réflexivité, les affects, etc.). C'est la croyance universelle en l'idée qu'il existe des caractéristiques internes à l'être, des propriétés immatérielles de la personne. Le concept de « physicalité » décrit quant à lui la forme extérieure, la substance, les processus physiologiques, perceptifs, sensori-moteurs, la façon d'agir dans le monde, etc. (p. 168-170). L'opération d'identification des ressemblances et différences sur ce double plan autorise un nombre limité de combinaisons. Face à une entité humaine ou non-humaine, nous pouvons supposer qu'elle possède des éléments identiques aux miens ou entièrement différents. Ou encore, que nous avons des intériorités similaires, mais des physicalités différentes. Le tableau suivant expose les quatre agencements³⁵ autorisés – que nous aborderons les uns après les autres :

³⁴ François Héran a soulevé une critique pertinente quant à l'universalité de ces deux catégories – l'intériorité et la physicalité : « pour dénoncer le caractère universel du couple nature/culture, Descola pose l'universalité du couple matière/esprit ou corps/âme. » (Héran, 2007, p. 798) Le relativisme recherché par la critique du couple nature/culture ne se réalise finalement qu'en réintroduisant un nouveau couple originaire universel, souligne-t-il. Bien entendu, on peut douter de ce caractère soi-disant universel. Descola lui-même mentionne cette idée que l'intériorité peut en fait être multiple quand elle n'est pas tout simplement imbriquée avec la physicalité (Descola, 2005, p. 173). « Certains peuples ont fait proliférer les éléments internes de la personne. En affectant un jeu complet à chaque partie du corps ou un jeu différent à chaque sexe, les additionnant ou les retranchant au cours du cycle de vie, individualisant à l'infini leurs fonctions pour les rendre responsables de toute la gamme des situations dans lesquelles un individu est à même de se trouver. » (p. 174). Ce dernier se défend toutefois contre cette accusation de projeter sur d'autres aires culturelles notre « variante locale » du dualisme corps/âme. Selon lui, la scission corps/âme fait partie d'un système plus général de contraste entre deux espaces (l'intériorité et la physicalité). Cette capacité de repérer ces deux espaces est une aptitude innée », alors que « les équivalents terminologiques du couple de la nature et de la culture sont difficiles à trouver hors des langues européennes et ne paraissent pas avoir de bases cognitives démontrables expérimentalement. » (Descola, 2005, p. 175).

³⁵ Descola utilise aussi l'expression « régimes ontologiques » ou encore « archipels ».

Tableau 1 : les quatre régimes ontologiques

	Ressemblance des physicalités	Différence des physicalités
Ressemblance des intériorités	Totémisme	Animisme
Différence des intériorités	Naturalisme	Analogisme

L'animisme

L'animisme renverse la formule qui nous est familière (le naturalisme) en imputant aux non-humains une intériorité identique à celle des humains. Les plantes et les animaux peuvent désormais « se comporter selon les normes sociales et les préceptes éthiques des humains, mais aussi d'établir avec ces derniers et entre eux des relations de communications » (Descola, 2005, p. 183). La catégorie « culture » n'est donc plus réservée aux humains, comme c'est le cas dans le naturalisme. Descola fournit une excellente illustration du type d'interaction que les sujets animistes peuvent nouer dans son livre *Les lances du crépuscule*, publié en 1993, dans lequel il relate son expérience terrain avec les Jivaros Achuar de Haute-Amazone. Dans le passage cité ci-dessous, l'auteur y détaille la relation – curieuse à nos yeux – que les Achuar entretiennent avec les plans de manioc :

L'horticulture procède alors d'un marchandage dialectique où le manioc se laisse manger par les hommes pourvu que ceux-ci prennent soin d'assurer la continuité de sa descendance. Ce cannibalisme végétal n'est pas du tout métaphorique pour mes compagnons, qui conçoivent le manioc comme un être animé, doté d'une âme *wakan*, et menant dans les essarts une vie de famille tout à fait orthodoxe. [...] Ces enfants feuillus dévorés par ceux qui les élèvent savent trouver une compensation à leur sort : de même que les pierres de Nunkui, le manioc est réputé sucer le sang des humains et tout particulièrement de leur progéniture. L'anémie des nourrissons lui est souvent imputée lorsque les chauve-souris vampires ne peuvent être tenues pour responsables ; contrairement à ces dernières, le manioc ne laisse pas de traces puisqu'il s'abreuve par le simple attouchement de ses feuilles omniprésentes. [...] Obligés à un contact quotidien avec la plante vampirique, les femmes et leurs enfants sont évidemment les plus exposés. Ces derniers sont surveillés attentivement et on leur recommande de ne pas trop

s'éloigner de leur mère qui tisse autour d'eux une barrière de protection invisible pas des anent³⁶ appropriés. Ces incantations incitent le manioc à se détourner des enfants pour s'attaquer plutôt aux étrangers qui pénétraient subrepticement dans le jardin. (Descola, 1993, p. 111)

L'animisme introduit de la discontinuité en ce qui a trait aux physicalités. C'est la « forme corporelle qui distingue les personnes humaines et non-humaines, l'âme qu'elles possèdent toutes ne pouvant remplir cette fonction » (p. 186). Plusieurs « mythes amérindiens³⁷ » évoquent d'ailleurs une époque révolue où humains et non-humains « n'étaient pas différenciés », ajoute encore Descola (p. 186). En contexte animiste, la « culture » n'est plus l'apanage des humains uniquement. « En ces temps là, en effet, les animaux et les plantes maîtrisaient les arts de la civilisation [...] » (p. 186). Les discontinuités « naturelles », comme le souligne Descola, ont émergé à partir d'un continuum « culturel » originaire (p. 189).

Le totémisme

À la différence de l'animisme, le totémisme postule plutôt une ressemblance des physicalités, couplée à la ressemblance des intériorités. Le domaine privilégié du totémisme est l'Australie – l'Australie aborigène, pour être plus précis. Dans ce régime, « l'homme et la nature forment un tout organique [...], un tout à la fois vivant et social » (Descola, 2005, p. 217). Avec le totémisme, « chaque individu “fait partie d'un groupe de personnes qui porte le nom de, et sont spécialement associés avec, un objet naturel” » (p. 205). En revanche, la ressemblance des intériorités et des physicalités de ce régime ontologique ne conduit pas à considérer les éléments organiques – plantes, animaux, etc. – comme des sujets, ce qui peut étonner, suivant ce que nous venons d'avancer sur l'animisme.

Pas de rituels visant à se ménager l'indulgence d'un gibier vindicatif, pas de chamanes gérant les relations entre sociétés humaines et sociétés animales, pas de dialogue des âmes entre le

³⁶ Les anent sont des incantations magiques « grâce auxquels ils [les Achuar] peuvent agir à distance sur leurs congénères, mais aussi sur les plantes et les animaux, comme sur les esprits et sur certains artefacts. (Descola, 1999, p. 30)

³⁷ Expression employée par Descola lui-même.

chasseur et sa proie, aucune indication de ce que les kangourous, les émeus et les ignames sauvages soient pourvus d'une intériorité avec laquelle il faudrait compter. Non pas que ces sortes d'entités laissent les Aborigènes indifférents, bien au contraire. (Descola, 2005, p. 400)

L'Occident moderne et l'Australie ont ceci en commun qu'ils ne confèrent pas aux plantes et aux animaux la dignité de sujet³⁸ (p. 401). « Est-ce à dire qu'un tel privilège [la dignité de sujet] serait réservé aux humains, seuls détenteurs d'un point de vue sur le monde et d'une capacité de le transformer ? » (p. 401) Non, puisque la propre subjectivité des humains découle majoritairement, dans le totémisme, « des propriétés incorporées dans la myriade des objets réels et potentiels qui furent déposés dans le monde par les êtres du Rêve lorsqu'ils lui donnèrent forme et sens » (p. 401). Tout existant est lié à l'un de ces êtres du Rêve, au sens où il est le corps de cet être, en partie. Si les humains sont des sujets, ce n'est que par procuration ou par dérivation (p. 402).

La subjectivation de tout individu humain s'opère donc pour l'essentiel au moyen d'objets dont il est intrinsèquement solidaire (des éléments du paysage, des âmes-enfants, des objets sacrés), car ils manifestent et rendent opératoire la subjectivité encore frémissante des êtres du Rêve et donc la sienne propre en tant qu'elle s'alimente de celle-ci. « Rien d'étonnant, dès lors, à ce que les animaux et les plantes ne soient pas des personnes si les humains ne sont guère plus que des personnifications d'une réalité qui les détermine au physique comme au moral » (Descola, 2005, p. 403). Descola utilisera l'exemple de la chasse pour développer un peu plus cette distinction avec l'animisme. Si un homme-Opossum mange un opossum, il ne détruit pas le « foyer durable d'irrigation ontologique » qui les définit tous les deux. C'est la destruction du site totémique qui serait problématique, comme nous le préciserons un peu plus loin avec l'exemple des « Deux femmes assises ». Enfin, le régime totémique fusionne à la fois humains et non-humains dans des collectifs, ce qui contredit une fois de plus la distinction pourtant si nette pour nous entre nature et culture.

L'analogisme

Si nous pouvons définir l'animisme comme symétriquement inverse au naturalisme, comme l'annonce le tableau 1, alors nous pouvons affirmer la même chose de l'analogisme, par rapport au totémisme. En effet, l'analogisme postule à la fois une différence des intériorités et des physicalités. Descola définit l'analogisme comme :

[...] Un mode d'identification qui fractionne l'ensemble des existants en une multiplicité d'essences, de formes et de substances séparées par de faibles écarts, parfois ordonnées dans une échelle graduée, de sorte qu'il devient possible de recomposer le système de contrastes initiaux en un dense réseau d'analogies reliant les propriétés intrinsèques des entités distinguées. (Descola, 2005, p. 280)

C'est un mode d'identification où « l'obsession de l'analogie » devient un trait dominant (Descola, 2005, p. 281). Cette ontologie se manifeste entre autres dans la Chine ancienne, au Mexique, en Afrique, mais également en Occident, de l'Antiquité à la Renaissance, notamment par le biais de la « grande chaîne de l'être » qui suppose que toutes les espèces, de la plus infime aux créatures supérieures, sont un maillon de cette immense chaîne ininterrompue (Colonna, 2013, p. 29). Chacune des entités, dans cette perspective, est un peu plus parfaite que la précédente, mais un peu moins que celle qui lui succède. C'est la ressemblance³⁹ qui introduit de l'ordre dans un monde analogique, peuplé d'entités essentiellement différentes les unes par rapport aux autres.

L'analogisme fonctionne également sur le mode du « tout est dans tout et réciproquement » (Descola, 2005, p. 412). Le schème analogique est cosmocentrique, souligne un commentateur de Descola (Pottier, 2007, p. 786). Les collectifs analogiques sont taillés aux mesures du cosmos et découpés en unités qui s'emboîtent ; lignages, castes, groupes de filiation de nature variée, etc. (Descola, 2005, p. 375). Les hiérarchisations y jouent également un rôle important, avec son potentiel rassembleur, dans le divers des singularités. L'analogisme rend pourtant plus difficile la distinction de ce qui relève de

³⁸ En Occident, cette discussion semble de plus en plus ouverte, cependant. L'éthique animale a fait du progrès en ce sens, signe d'une certaine plasticité de nos schèmes collectifs.

³⁹ « Mais c'est bien la différence infiniment démultipliée qui est l'état ordinaire du monde, et la ressemblance le moyen espéré de le rendre intelligible et supportable » (Descola, 2005, p. 281)

l'intériorité et de la physicalité. Descola le souligne lui-même dans *Par-delà nature et culture* :

Aussi ma définition de l'analogisme comme une combinaison de différence des intériorités et de différence des physicalités n'est-elle pas à prendre au pied de la lettre, tant les contours de ces deux ensembles y apparaissent indécis ; il faut plutôt y voir une manière approchée de qualifier ce foisonnement de singularités plus ou moins accordées qui émette l'évidence du physique et du moral pour mieux assurer leur conjonction. (Descola, 2005, p. 288)

Dans un régime animiste, il y a une unité des facultés internes entre humains et non-humains. Avec l'analogisme, chacun des êtres est comme un atome unique. « Les hommes et les animaux ne partagent pas une même culture, une même éthique, les mêmes institutions [...] » (p. 296). Concluons à ce sujet, avec Descola, qu'au sein de cette ontologie, l'intériorité et la physicalité ne sont peut-être pas des catégories aussi déterminantes et tranchées que dans l'animisme, le totémisme et le naturalisme.

Le naturalisme

L'Occident n'a pas toujours été naturaliste, ce que Descola mettra en lumière dans son ouvrage de 2005. C'est également l'une des caractéristiques que nous avons soulignée dans l'introduction générale du mémoire. La scission entre nature et culture qui nous est maintenant familière ne s'est pas toujours imposée de la même manière. Descola évoquera plusieurs moments clés de ce grand partage du monde dans le troisième chapitre de *Par-delà nature et culture*, notamment l'invention de la perspective linéaire au XV^e siècle⁴⁰, le décentrement cosmologique induit par Copernic, la mathématisation de l'espace par la géométrie, les découvertes dans le domaine de l'optique, etc. L'objectivation du réel et la révolution mécaniste sont des piliers de cette nouvelle construction de la nature dont nous sommes les héritiers aujourd'hui. Entre le XV^e et le XVII^e siècle, l'Occident passe d'un

⁴⁰ Descola fait ici référence à l'essai d'Erwin Panofsky où il avance que la perspective linéaire initia un nouveau rapport entre le sujet et le monde : le point de vue de celui qui toise devant un « espace rendu systématique, où les objets et les intervalles qui les séparent ne sont que des variations proportionnelles d'un continuum sans faille » (2005, p. 94).

mode d'identification à un autre, soit de l'analogisme au naturalisme⁴¹. Le moment charnière dans cette transition est fort probablement la révolution scientifique qui constitue la « manifestation la plus visible de l'emprise du naturalisme sur les élites cultivées européennes » (Descola, 2014, p. 255). En 1632 paraît notamment le *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde* de Galilée, symbole de cette grande révolution. Les travaux subséquents de Descola l'amèneront cependant à revoir quelque peu cette chronologie des événements. À ses yeux, plusieurs indices pointant en direction de ce changement de cap s'observent déjà dans les documents picturaux du XV^e siècle :

En effet, si l'on admet que les deux pivots d'un mode d'identification sont l'intériorité distinctive de chaque humain et la continuité physique des êtres et des choses dans un espace homogène, alors il ne fait guère de doute que ces deux objectifs ont reçu un début de réalisation dans la peinture du nord de l'Europe dès le XV^e siècle. En Bourgogne et en Flandre naît à cette époque une nouvelle façon de peindre qui met au premier plan la figuration de l'individu, d'abord dans les enluminures, puis dans des tableaux que caractérisent la continuité des espaces mis en scène, la précision avec laquelle les moindres détails du monde matériel sont rendus et l'individuation des sujets humains, dotés chacun d'une physionomie qui lui est propre. Le naturalisme advient ainsi dans les images à travers deux genres inédits : la peinture de l'âme, c'est-à-dire la représentation de l'intériorité comme indice de la singularité des personnes humaines, et l'imitation de la nature, c'est-à-dire la représentation des contiguités matérielles au sein d'un monde physique qui mérite d'être observé et décrit pour lui-même. (Descola, 2014, p. 255-256)

Le naturalisme est donc anticipé par la figuration au XV^e siècle, avant même qu'il ne s'exprime de façon discursive environ deux siècles plus tard (p. 273).

Nous pouvons remonter encore plus loin dans la chaîne des causes et des effets, pour bien comprendre le changement de paradigme initié par le naturalisme. Si nous nous intéressons aux débuts de la science moderne, par exemple, force est de constater qu'ils ne datent pas de la publication des grandes œuvres de Copernic et Vésale⁴². Le contexte qui a rendu possibles ces œuvres n'est pas apparu du jour au lendemain. Dans son célèbre article de 1967 dans la revue *Science*, Lynn White Jr. avançait que le christianisme aurait pu jouer

⁴¹ Au moment de décrire *Par-delà nature et culture*, Descola relisait *Les mots et les choses* de Michel Foucault (Descola, 2014, p. 216). Il s'en est inspiré pour décrire le passage de l'analogisme au naturalisme.

⁴² La tradition scientifique occidentale remonte plutôt au XI^e siècle, avec la traduction d'œuvres gréco-arabes en Latin (White, 1967, p. 1204).

un rôle déterminant dans l'essor des sciences et des technologies⁴³. En rompant avec l'animisme païen, cette religion a changé notre rapport avec la nature. Exploiter la nature est envisageable si on ne la perçoit pas comme étant remplie d'esprits-gardiens que l'on doit préserver ou avec qui il faut transiger. « Les esprits qui se trouvaient jadis dans les objets naturels se sont évaporés. Le monopole de l'homme sur les esprits de ce monde s'est alors confirmé et les vieilles inhibitions entourant l'exploitation de la nature sont tombées⁴⁴ » (White, 1967, p. 1205). Dans la Genèse, on retrouve un message sans équivoque, autorisant l'homme à dominer la Terre et la soumettre à son usage⁴⁵, principalement par le biais de l'agriculture au Moyen Âge.

Descola nous offre plusieurs pistes de réflexion pour comprendre l'origine de l'ontologie naturaliste et du dualisme nature/culture. À celles qu'il développe, on peut bien sûr en ajouter d'autres, comme la réflexion ouverte par Lynn White, évoquée précédemment. En poussant encore un peu plus loin, on pourrait jeter un œil sur la querelle ouverte par le nominalisme de Guillaume d'Ockham – qui soulignait l'absence de lien intrinsèque entre un mot et son objet ou les qualités auxquelles il se réfère⁴⁶. C'est aussi le cas pour les « objets naturels », comme une rivière ou un arbre. Non seulement les mots varient, mais aussi leur signification et leur valeur. Le nominalisme a fourni l'impulsion initiale fondamentale aux différentes théories sur la construction sociale de l'idée de nature, à savoir qu'il n'y a pas de qualité intrinsèque universelle captée par les mots que nous employons (Peterson, 1999, p. 342). Au contraire, ces mots ou concepts sont teintés par les conventions, l'époque et le contexte de ceux qui les utilisent, d'où l'intérêt que nous pouvons en tirer pour notre propos. Bref, en plus de ce que Descola avance dans *Par-delà*

⁴³ Karl Jaspers avancera, lui, que ce pourrait être le propre des religions axiales en général et non simplement du christianisme – thèse que nous ne développerons pas ici.

⁴⁴ Traduction libre.

⁴⁵ « Genesis 1: 28 And God blessed them, and God said unto them, Be fruitful, and multiply, and replenish the earth, and subdue it: and have dominion over the fish of the sea, and over the fowl of the air, and over every living thing that moveth upon the earth. » (Goodman, 2013)

⁴⁶ Le mot « livre » n'est rattaché à son objet que par une convention. Ailleurs, on lui préfère le mot « libro » ou « Buch », par exemple (Peterson, 1999, p. 341).

nature et culture, on retrouve plusieurs pistes complémentaires qui renforcent l'idée d'un changement d'ontologie en Occident et du caractère situé de la partition nature-culture.

Avec ces quelques éléments que nous venons de développer ici, le portrait de l'ontologie naturaliste apparaît de plus en plus clairement. Pour compléter l'image du monde dans lequel nous baignons, que nous tentons de recréer analytiquement, encore faut-il aborder les modes de relation les plus fréquents que l'on peut lui adjoindre.

1.4.2 La relation

L'identification s'intéresse aux termes eux-mêmes, alors que la relation observe les liens établis entre eux, donnant une forme et un contenu à cette liaison pratique. Les schèmes de relation peuvent être classés en fonction du fait qu'il (autrui) est équivalent ou non à moi sur le plan ontologique et selon que les rapports noués avec lui soient réciproques ou non. Les six relations retenues par Descola sont toutes susceptibles de venir moduler les modes d'identification examinés plus haut. On peut les répartir en deux groupes : les relations potentiellement réversibles – échange, prédation et don – et les relations univoques qui supposent une connexion entre des termes non équivalents – production, protection et transmission (Descola, 2005, p. 425). Certaines relations sont plus courantes que d'autres, selon le régime examiné, précisera Descola. Considérons brièvement le cas des Achuar comme point de départ de la discussion :

Les relations du premier groupe autorisent la réversibilité du mouvement entre les termes : celle-ci est indispensable pour qu'un échange ait lieu et elle demeure possible, sinon toujours désirée, dans la prédation et le don. En revanche, les relations du deuxième groupe sont toujours univoques et se déploient entre des termes hiérarchisés. Cela est particulièrement net dans le cas de la production. L'antécédence génétique du producteur sur son produit ne permet pas à celui-ci de produire en retour son producteur (même s'il peut contribuer à l'entretenir), le plaçant dans une situation de dépendance vis-à-vis de l'entité à qui il doit son existence, au moins au titre de condition initiale (Descola, 2005, p. 439). [...] Rien ne saurait être plus étranger à la manière dont les Indiens d'Amazonie conçoivent leurs rapports avec les entités dont ils s'alimentent. Pour les Achuar, par exemple, il n'y aurait guère de sens à parler de « production agricole » ou de « production cynégétique », comme si ces activités avaient pour but de faire exister un produit consommable qui serait ontologiquement dissocié du matériau dont il est issu (...). Les femmes Achuar ne « produisent » pas les plantes qu'elles cultivent : elles ont avec elle

un commerce de personne à personne, s'adressant à chacune pour toucher son âme et ainsi se la concilier, favoriser sa croissance et l'aider dans les écueils de la vie, tout comme le fait une mère avec ses enfants. (Descola, 2005, p. 443)

Cet exemple nous montre bien comment l'identification préalable des plantes comme *alter ego* ne favorise pas l'avènement d'une relation de production. Les termes de la relation, c'est-à-dire les Achuar et les plantes, sont sur un même pied d'égalité ontologique, selon ce qu'a observé Descola. Dans un tel contexte, la production, qui suppose un lien hiérarchique fort et à sens unique, aura peu de chances de s'imposer comme relation dominante. Comme nous le verrons dans cette section, l'identification des termes a un impact fort sur le type de relation qui peut se nouer. Nous commencerons par présenter celles qui sont réversibles pour ensuite aborder les relations univoques.

Les relations réversibles : l'échange, la prédation et le don

Les relations réversibles sont adossées à des termes de statut ontologique équivalent. L'échange est considéré comme une relation symétrique, parce que « tout transfert d'une entité à une autre exige une contrepartie en retour ». Une relation de prédation est dite asymétrique négative, parce que la valeur prise (sa vie, son intériorité ou son corps) dans la proie par le prédateur ne recevra pas de contrepartie. La relation asymétrique positive – le don – suppose qu'une entité offre une valeur à une autre, sans jamais attendre de compensation (Descola, 2005, p. 426). L'anthropologie étudie depuis longtemps ces relations, l'échange et le don ayant notamment été considéré comme le ciment de la vie sociale par plusieurs (p. 427). Les pratiques d'échange et de don ne sont pas uniques ou spécifiques à quelques aires géographiques. Au contraire, on les observe partout. « Qu'est-ce qui m'autorise alors à soutenir que le don pourrait constituer un schème intégrateur de relations dans certaines collectivités, demande Descola ? » (p. 432). Aucun schème n'est « hégémonique », répond-il. En revanche, certains vont réussir à acquérir, au fil du temps, une fonction structurante. Si l'échange et le don jouent un rôle partout sur le globe, ils ne fournissent pas nécessairement le modèle cognitif distinctif de tous les collectifs.

On peut échanger, donner, mais on peut aussi s'emparer de quelque chose, ce que Descola nomme « prédation » – un acte qui n'est pas forcément illicite, précise-t-il (Descola, 2005, p. 435). L'animal dévore sa proie parce qu'il ne peut faire autrement et parce qu'il doit remplir son réservoir d'énergie. Les humains n'y échappent pas non plus, bien que cet impératif se soit modifié au fil du temps. La prédation est un « phénomène de destruction productive [...] ; loin d'exprimer une cruauté gratuite ou un désir pervers d'anéantissement, elle transforme au contraire la proie en objet de la plus haute importance » (p. 435-436). La transposition d'un besoin biologique à un schème dominant de relation à l'œuvre dans divers collectifs n'est cependant pas immédiatement évidente. Chez les Achuar et plusieurs autres collectifs indigènes d'Amazonie, par exemple, la prédation permet bel et bien de « qualifier un style de relations aux humains et aux non-humains fondé sur la capture de principes d'identité et de substances vitales [...], [é]vidente dans la guerre et ses rituels, mais aussi dans maints aspects de la vie quotidienne [...] » (p. 436-437). L'incorporation de l'autre à soi par la guerre, la chasse, le cannibalisme, etc. est « indispensable à la définition du soi », sans quoi le prédateur reste incomplet (p. 437-438).

Tableau 2 : les relations réversibles

Relations réversibles		
<i>Relation symétrique</i>	<i>Relation asymétrique négative</i>	<i>Relation asymétrique positive</i>
Échange	Prédation	Don

Les relations univoques : la production, la protection et la transmission

La différence entre les relations réversibles et celles qui ne le sont pas a trait au statut ontologique des termes impliqués dans la relation. Cette différence apparaîtra plus clairement avec les relations univoques que nous développerons ici, soit la production, la

protection et la transmission. À titre d'exemple, comparons l'échange et la production. Un échange n'est jamais à sens unique, au contraire ; si c'était le cas, on ne pourrait pas parler d'échange. C'est en revanche le cas pour la production qui n'est envisageable que dans une direction. En risquant la tautologie, on pourrait dire que le producteur produit, mais que le produit ne fait pas advenir son producteur. Il y a une hiérarchie⁴⁷ entre les deux termes, une « antécédence génétique du producteur sur son produit » et par le fait même, une dépendance de l'un vis-à-vis l'autre⁴⁸ (Descola, 2005, p. 439). La production est une relation qui nous est familière, mais elle n'est pas aussi répandue qu'on pourrait le croire. Pour désigner les techniques de subsistance de plusieurs chasseurs-cueilleurs, il s'agit davantage d'obtention que de production. Le chasseur-cueilleur interagit avec son environnement, environnement comportant une pléthore d'entités partageant des caractéristiques internes similaires aux humains (p. 441) : il n'est pas un démiurge qui crée ou façonne le monde, en regard à un plan préétabli⁴⁹.

En tant que manière de concevoir une action sur le monde et un rapport spécifique d'engendrement entre un sujet et un objet, la production n'a donc rien d'universel. Elle suppose l'existence d'un agent bien individualisé qui projette son intériorité sur une matière indéterminée afin de donner forme, et faire ainsi exister, une entité dont il est le seul responsable et qu'il pourra ensuite s'approprier pour son usage, ou échanger contre d'autres réalités du même type. (Descola, 2005, p. 445)

La relation de protection est aussi une relation univoque, non réciproque. Ça ne veut pas dire pour autant que les deux termes – le protecteur et le protégé – ne peuvent tirer avantage de cette relation. Dans certains cas, le lien peut même s'inverser au fil du temps, notamment quand on pense au lien parent-enfant. Jeune, l'enfant est protégé par ses parents. En revanche, lorsque ces derniers atteignent le bel âge, ils sont parfois pris en

⁴⁷ Expression utilisée par Descola.

⁴⁸ Une dépendance initiale, à tout le moins. Le produit doit son existence au producteur, ce qui serait difficile à nier.

⁴⁹ « Même la production des artefacts paraît ne pas cadrer, en Amazonie, avec le modèle classique de l'artisan démiurge, précise Descola (2005, p. 445) ». Parlant de la vannerie, il ajoute encore : « Les Wayana ne voient pourtant pas la fabrication des paniers comme le façonnage virtuose d'un matériau brut, mais comme l'actualisation incomplète, et sous une forme légèrement distincte, du corps d'esprits animaux qu'ils reconstituent à partir de fibres végétales assimilées à de la peau humaine. » (p. 444)

charge par leurs enfants qui renversent finalement la relation d'origine : le protecteur devient le protégé. La protection est fondamentalement inégalitaire, puisqu'elle est : « toujours fondée sur le fait que l'offre d'assistance et de sécurité [...] revient à l'initiative de celui qui est en mesure de l'accorder. L'enfant mineur n'est pas plus en mesure de refuser la protection de ses parents que le citoyen ne l'est de récuser celle de l'État ou les pandas celle de leurs défenseurs écologistes » (p. 446). Comme la relation de protection implique une subordination, sinon une totale dépendance, elle pourra difficilement s'instituer en tant que schème dominant dans des régimes animistes, par exemple – l'animisme postulant une intériorité analogue entre humains et non-humains. Le sujet protégé perd son indépendance. Il est contrôlé par son protecteur (p. 537), pris en charge, assisté, surveillé, défendu et soigné (p. 446).

La transmission est un schème qui se définit par « l'emprise des morts sur les vivants par l'entremise de la filiation » (Descola, 2005, p. 450). D'une certaine manière, tout individu est redevable envers ceux qui l'ont précédé. Nous héritons parfois d'un patrimoine matériel quand on reçoit des biens ou des avoirs quelconques. Sinon, nous héritons tous d'un patrimoine immatériel comme nos traits de caractère, par exemple. Pour que la transmission devienne un schème dominant, le processus doit se présenter sous « la forme d'une véritable dette des vivants à l'égard des morts [...] » (p. 451), comme c'est le cas dans les régions où l'on voue un véritable culte des ancêtres. Chez les Tallensi du Ghana, les ancêtres exercent une « domination despotique » sur leur descendance. Il faut non seulement les honorer, mais d'abord et avant tout se les concilier et tenter de les apaiser (p. 453). La dette se transmet aux générations suivantes et ne peut jamais être remboursée.

Contrairement à l'échange, à la prédation et au don, les termes des relations de ce groupe ne sont pas substituables – expression que nous préférons à « ontologiquement distincts ». Descola ajoutera aussi un type de connexité propre à chaque relation, ce que nous retrouvons dans le tableau ci-dessous. D'autres relations auraient pu être déployées, sans nécessairement ajouter à leur compréhension. La relation de protection implique de fait une relation de dépendance (Descola, 2005, p. 456), par exemple. L'idée de Descola

n'était pas non plus de faire un inventaire à l'image de la bibliothèque de Babel de Borges, mais bien d'exposer les grands schèmes structurant la vie des humains, dans le but de voir quels sont les schèmes compatibles et incompatibles. Il faut résister à la tendance de réduire nos interactions à ces seules relations :

Mais aucun de ces schèmes de la pratique ne régit à lui seul l'ethos d'un collectif. Chacun d'entre eux constitue plutôt l'horizon informulé, un style de mœurs que l'on a appris à chérir et par quoi l'on se différencie de ses voisins, colorant de ses nuances soutenues les attachements quotidiens aux êtres et aux choses, sans que disparaissent pour autant d'autres types de relation à autrui dont l'idiosyncrasie individuelle, l'imprévisibilité des sentiments et l'arbitraire des conventions autorisent l'expression plus discrète dans des situations moins stéréotypées. (Descola, 2005, p. 458)

Tableau 3 : les relations univoques

Relations univoques		
<i>Connexité temporelle</i>	<i>Connexité génétique</i>	<i>Connexité spatiale</i>
Transmission	Production	Protection

Au terme de ces développements sur le schématisme descolien, qui nous ont permis de survoler les modes d'identification et de relation, nous pouvons maintenant commencer notre analyse des implications de la structuration de notre monde sur la protection de la nature. L'impact de ces processus de mondialisation est grand, principalement parce qu'ils sont des forces invisibles. Nous n'avons pas immédiatement conscience qu'ils existent et qu'ils agissent sur nous. Ils produisent des évidences qui s'imposent à nous et qui nous empêchent de réaliser que d'autres mondes se sont élaborés avec le même degré d'obstination. Le chapitre 2 nous permettra d'explorer une variété d'écueils et de perturbations découlant de la rencontre entre mondes difficilement commensurables. Nous en présenterons tout de même quelques-uns ici, en guise de conclusion pour ce chapitre.

1.5 LA RENCONTRE DES MONDES

Le naturalisme opère une distribution de ressemblances et de différences des intériorités et physicalités qui lui est propre. L'animisme, le totémisme et l'analogisme adoptent d'autres frontières de l'identité et de l'altérité, certainement aussi valables – et tout autant légitimes. L'identification au naturalisme définit un certain rapport au monde que l'on ne retrouve pas partout et c'est l'un des acquis les plus importants que le lecteur doit tirer de sa lecture de *Par-delà nature et culture*. Chaque régime ontologique laisse des traces visibles sur les institutions caractéristiques de chaque collectif, en plus de marquer profondément la manière dont nous concevons le vivre ensemble – puisque l'ensemble peut être très différent, si nous accordons droit de cité aux humains et aux non-humains, par exemple. Pour ce qui a trait à la question de la protection de la nature, nous nous concentrerons néanmoins davantage sur les implications du naturalisme sur les autres régimes. La construction d'un monde dédoublé est la plus répandue. En vertu de cette influence, c'est aussi elle qui initie généralement les conflits que nous exposerons ici et au chapitre suivant.

En analysant les institutions politiques qui se sont développées en Europe dans le contexte naturaliste, on remarque que les droits et la représentation accordés aux non-humains sont minimes (Descola, 2014, p. 281). Même si les non-humains sont en constante interaction avec nous, des animaux, au CO₂ en passant par les glaciers, ils sont perçus comme à part. Nous commençons à peine à mesurer l'impact de la crise écologique sur les humains et nous avons encore beaucoup de chemin à parcourir avant d'accorder une considération équivalente aux non-humains⁵⁰. Or, dans d'autres régimes, le problème ne se poserait pas – ou se poserait différemment. Les frontières ontologiques inhérentes au naturalisme ont eu comme effet de nous masquer ce « destin commun » des humains et non-humains. « La séparation conceptuelle entre la nature et la culture a conduit à ne pas concevoir le milieu environnant comme un enjeu véritablement social, autrement que

⁵⁰ En contexte naturaliste, il s'agit fort probablement d'un vœu pieux.

comme un gisement de ressources à allouer, à s'approprier, à mettre en valeur, comme le souligne Descola » (p. 321). Protéger la nature revient peut-être, d'une certaine façon, à « accorder de la valeur à ce qui autrefois n'en avait pas » (p. 322). Dans un collectif analogiste, la protection de la nature prend une autre forme. Prenons l'exemple que nous avons brièvement mentionné dans l'introduction générale, à propos des mouvements de contestation contre des projets miniers dans le monde andin. L'opposition des collectifs de cette région devant de tels projets n'est pas uniquement liée à des raisons utilitaristes, comme le fait de se prémunir contre la pollution ou des spoliations territoriales. Derrière cette opposition, souligne Descola, on peut déceler une « réaction contre la mise en péril d'un élément non humain conçu comme un membre du collectif : un lac, une montagne, une rivière, une grotte, un versant » (p. 324). Dans un collectif naturaliste, ce sont des raisons qui auraient peu de chances d'être reçues ou formulées⁵¹. Une montagne ou un lac n'appartient pas à la société telle que nous la concevons. Les collectifs naturalistes auront donc de la difficulté à traduire politiquement et juridiquement des revendications qui sortent de son cadre familial⁵².

Comme les dimensions politique et juridique sont formatées par une conception naturaliste du monde, les revendications doivent se faire sur ce terrain. Il faut en quelque sorte « parler la même langue », faute de quoi on pourrait ne pas être entendu. C'est ce qui est arrivé à plusieurs sites sacrés d'Australie, comme l'illustre Descola avec le cas d'une compagnie minière ayant causé l'effondrement d'une formation rocheuse sous le nom de « Deux femmes assises » :

Ce sont des lieux où, dans la cosmologie totémiste, furent jadis déposées par les prototypes totémiques les semences qui permettent l'existence de l'individuation des membres humains et non-humains du groupe totémique associé à ce site. La destruction d'un site de ce genre est

⁵¹ Par les membres de ce collectif, bien entendu.

⁵² Le premier pays à reconnaître que la nature est un sujet de droit à part entière est l'Équateur. En effet, depuis 2008, la constitution équatorienne reconnaît « des droits *de* la nature de la manière la plus explicite et la plus emphatique, sans périphrases, allusions ou considérants consensuels sur la nécessité pour l'homme de protéger un environnement qui, à défaut d'être sain, pourrait lui être fatal » (David, 2012, p. 470-471). La Bolivie emboîta le pas de l'Équateur en 2009. En régime naturaliste, résolument anthropocentrique, envisager une telle inclusion serait inédit et ontologiquement beaucoup plus difficile à concevoir.

évidemment une catastrophe pour les aborigènes, non parce qu'il serait « sacré », mais parce qu'il est littéralement vital. [...] Ce qui est détruit avec un site totémique, ce n'est pas seulement le lieu occasionnel de cérémonies, c'est ce que l'on pourrait appeler une « couveuse ontologique », c'est-à-dire un lieu où se joue très concrètement la formation de l'identité des membres d'un collectif, la racine commune à un groupe d'humains et de non-humains ». (Descola, 2014, p. 325-326)

Les aborigènes ont protesté contre l'amende reçue par la minière, qui ne reflétait pas les conséquences réelles de cet effondrement – plusieurs membres du clan tombèrent malades et moururent après la destruction du site en question (Descola, 2014, p. 326). Or, dans un contexte politique et juridique naturaliste, les mouvements environnementalistes autochtones doivent fréquemment emprunter le discours standard et convenu, puisque le rapport à l'environnement qu'ils entretiennent n'est pas reconnu avec la même aisance. Ils sont conduits à employer des « concepts comme “nature”, “forêt mère” ou “harmonie cosmique”, qui n'existent pas dans leur langue, mais qui parlent à leurs destinataires » (p. 334). On le voit : le naturalisme a un fort pouvoir de standardisation.

De plus, contrairement à d'autres régimes ontologiques, on ne peut adjoindre au naturalisme un schème de relation dominant et englobant. Plusieurs relations différentes y cohabitent à des degrés divers. Descola explique :

De fait, la division constitutive entre ce qui relève de la nature et ce qui relève de la société introduit chez les Modernes une sorte d'apartheid dans le traitement des êtres du monde qui empêche l'instauration d'un schème d'interaction possédant la puissance de synthèse et la simplicité d'expression des relations qui structurent les collectifs non modernes. Même si la transmission y joue un rôle, par exemple dans la vénération de l'histoire et dans le culte des commémorations et des lieux de mémoire, elle n'a pas la puissance intégratrice qu'elle manifeste dans bien des collectifs analogistes où les vivants doivent à peu près tout aux ancêtres. Le don a pratiquement disparu, sauf dans les rites de l'intimité ou comme expiation de la goinfrerie acquisitive par la charité. Il reste l'échange⁵³, bien sûr, base du capitalisme marchand puis industriel, mais dont on sait depuis Marx à quel point il est pipé ; il est donc bien différent de ce qu'il active dans maints collectifs animiques⁵⁴ où il fonctionne, avec son souci d'équivalence vétilleuse, comme le principal moteur interactionnel entre humains et avec les non-humains. (Descola, 2014, p. 286)

⁵³ La difficulté de nouer de véritables relations d'échange avec la nature est évidente et probablement liée à l'absence de réciprocité entre nature et culture : les non-humains ne sont tout simplement pas perçus comme ontologiquement équivalents aux humains. Impossibilité constitutive de « retrouver l'innocence perdue d'un monde où les plantes, les animaux et les objets étaient des concitoyens. » (Descola, 2005, p. 542)

⁵⁴ Descola emploie tour à tour « régime animique » et « régime animiste » pour décrire ces régimes ontologiques.

S'il n'y a pas de relation englobante propre au naturalisme, on remarque néanmoins que certaines sont prépondérantes, notamment en ce qui a trait à notre rapport à la nature. Dans le monde occidental, nous parlons de plus en plus de protection d'espèces menacées ou tout simplement de protection de la biodiversité. Comme la nature n'a pas d'autonomie politique et juridique, de par son défaut d'intériorité, l'humain doit la prendre en charge et s'occuper d'elle. Or, comme le remarque Descola, protéger, c'est encore dominer (Descola, 2014, p. 350), et ce, même s'il s'agit d'une domination bienveillante et parentale.

La construction d'une idée de nature déconnectée de toute influence humaine a entraîné une série de malentendus, au fil du temps. Certains mouvements écologistes ont cherché à restituer à la nature son essence, c'est-à-dire une nature qui a évacué toute présence humaine : l'humain viendrait en quelque sorte perturber le cours normal des choses, d'où l'importance qu'il s'efface, au profit d'une nature déshumanisée. Pourtant, vouloir exclure des populations autochtones qui ont contribué à donner à la forêt amazonienne sa physionomie actuelle serait une forme d'aveuglement devant ces autres conceptions du rapport nature-culture. L'un des enjeux du naturalisme est justement d'être davantage sensible à la dimension humaine de l'écologie et la situation semble vouloir s'améliorer en ce sens, par ailleurs (Descola, 2014, p. 354-355). Depuis quelques siècles, l'Occident a évolué en face à face par rapport à la nature, alors que d'autres collectifs insistent plutôt sur la continuité entre nature et culture. En prendre conscience serait une première étape dans le chemin pour nous rendre plus « attentifs à la myriade de connexions vitales qui nous relie aux non-humains organiques et abiotiques » (Descola, 2015, p. 18).

CHAPITRE 2

LE DUALISME NATURE-CULTURE ET QUELQUES ENJEUX DE PROTECTION DE LA NATURE

2.1 INTRODUCTION

L'oubli, voire tout simplement l'ignorance, de la diversité ontologique dont nous avons discuté au chapitre précédent a entraîné une série d'écueils : difficile gestion commune de la nature entre ontologies dissemblables, méthodes de conservation ancrées dans une perspective naturaliste, impérialisme vert, pour ne nommer que ceux-là. La première section, intitulée « L'oubli de la diversité ontologique », nous permettra d'abord de nous familiariser avec l'impact de cet oubli sur les pratiques de protection de la nature. Les grandes organisations et les gouvernements, quand ils s'attaquent aux problèmes associés à la crise environnementale et à l'érosion de la biodiversité, le font toujours à partir de leur propre régime ontologique, ce qui provoque des malentendus et des confusions auprès des populations qui ne partagent pas la même ontologie. L'exemple de la gestion de la chasse au Paraguay qui provoqua un conflit au sein de ces divers acteurs – grandes ONG, gouvernement et populations indigènes et traditionnelles – sera utilisé pour étayer notre argumentaire. Dans la prochaine section de ce chapitre, « La nature "sauvage" », nous questionnerons la vision romancée de la nature, de même que l'idée occidentale du retour à la nature « sauvage ». Pendant longtemps, les mouvements écologistes ont cherché à restituer à la nature sa pureté, ce qui impliquait de la débarrasser de toute présence humaine. Nous démontrerons donc comment cette « nature romancée » est en réalité un mirage partiellement formé à partir de stéréotypes sur ces populations.

Dans une autre section, intitulée « La nature et ses sphères technique et économique », nous verrons comment il est difficile de concevoir la nature autrement que

techniquement et économiquement. La technique vient informer notre manière de « gérer la nature », alors que l'économie lui assigne une valeur monétaire. À partir de ce constat, nous examinerons la question des services écosystémiques culturels, un type de service particulièrement difficile à « comptabiliser » dans l'ontologie naturaliste. Dans la section « Anthropocentrisme, conservation et impérialisme vert », nous expliquerons comment l'anthropocentrisme propre à notre régime est venu affecter les pratiques de conservation de la nature, ce qui a notamment eu pour effet d'exclure les populations indigènes et traditionnelles des aires protégées un peu partout sur le globe. C'est en ce sens que nous parlons d'un impérialisme vert, responsable de la création d'une nouvelle catégorie de réfugiés : les réfugiés de la conservation. Enfin, la section « De l'ontologie à l'éthique » nous permettra d'expliquer pourquoi la critique du naturalisme que nous déploierons au chapitre 3 doit se faire sur le terrain de l'éthique et non de l'ontologie.

2.2 L'OUBLI DE LA DIVERSITE ONTOLOGIQUE

Il nous apparaît pertinent de l'indiquer d'emblée : l'oubli de cette diversité ontologique dont Descola nous entretient n'est pas nécessairement issu d'une volonté de répression⁵⁵. Il ne s'agit pas forcément de faire le procès de l'Occident en jugeant de l'intention derrière cet oubli – si intention il y a. On pourrait aussi parler de méconnaissance ou tout simplement d'ignorance. Il n'en reste pas moins qu'il est possible d'imputer à cet oubli un certain nombre de problèmes. À partir d'un exemple particulièrement éclairant, celui de la gestion de la chasse au Paraguay, nous verrons comment la résolution d'un problème – le maintien durable de la faune chassée – est intimement liée au cadre ontologique choisi. Même quand deux parties s'entendent sur un même objectif de gestion durable de la ressource, les moyens pour l'atteindre peuvent varier grandement. La confusion naît quand

⁵⁵ Une partie de la responsabilité qui découle de cet oubli repose sur les Occidentaux. Nous y reviendrons directement au chapitre suivant, lorsque nous passerons les écueils du chapitre 2 au crible du contextualisme et de la pensée postcoloniale.

ces moyens sont incompatibles les uns avec les autres et surtout quand les acteurs impliqués ignorent leur propre confinement ontologique.

2.3 DIVERSITE DES RELATIONS AVEC LA NATURE ET NECESSITE DE PROTECTION

Quand on s'intéresse à la question de la protection de la nature, il serait pertinent de réfléchir au « cadrage ontologique » dans lequel la réflexion ou les actions s'inscrivent. Le déclin de la biodiversité et des écosystèmes est de plus en plus criant, ce que décrivent nombre de scientifiques, comme le relate le récent communiqué d'un groupe d'experts mandatés par l'ONU⁵⁶ (Hood, 2019). Or, quand les décideurs publics ou les organisations de protection de l'environnement établissent des projets de conservation, ils le font à partir de leur propre ontologie et de l'assemblage d'humains et de non-humains qu'elle autorise. Plus encore, de tels projets incluent une vision du monde tel qu'il *est*, mais aussi tel qu'il *devrait* être. Viennent ensuite divers plans pour l'altérer dans le sens de la vision initiale (West, 2016, p. 438). En somme, l'organisation fait un constat, formule un souhait et ensuite passe à l'action. Comme le souligne Paige West, tous les individus, qu'ils soient scientifiques, environnementalistes ou membres des populations locales – indigènes ou non – croient que (1) leur perspective sur le monde correspond au monde tel qu'il est réellement⁵⁷; (2) leurs idées du monde « tel qu'il devrait être » correspond au monde réel souhaitable, tant sur le plan éthique et moral que social et biophysique; (3) les plans qui nous mèneront à ce monde meilleur sont les plus appropriés. Parfois, ces perspectives, idées et plans concordent les uns avec les autres et parfois non, souligne-t-elle (p. 438). Plusieurs de ces projets sont effectivement des succès autant du point de vue de la protection de la nature telle que nous la concevons que du point de vue des populations locales touchées et concernées par lesdits projets⁵⁸. Les ontologies ne sont donc pas

⁵⁶ L'IPBES, ou la *Plateforme intergouvernementale sur la biodiversité et les services écosystémiques*.

⁵⁷ Que cette perspective soit en fait objective, qu'elle « colle » à la réalité.

⁵⁸ Plusieurs exemples sont relatés par West au début de son article (p. 439-440).

systématiquement en opposition les unes par rapport aux autres. Les intersections ne sont pas impossibles, semble-t-il, même si c'est un aspect sur lequel Descola est peu loquace. En revanche, la plupart du temps, les projets de conservation sont élaborés à partir de présupposés ontologiques qui sont *ex situ* aux collectifs et territoires qui les accueillent (p. 440).

Chaque ontologie risque d'avoir sa propre conception du problème, au regard de la crise environnementale. L'identification des solutions et le choix d'indicateurs de progrès seront certainement différents, eux aussi (Caillon, Cullman, Verschuuren, & Sterling, 2017) – sans compter toute la diversité des régimes de connaissance à travers le monde. La connaissance de la nature est, par exemple, souvent entrelacée avec des connaissances sur la mort, la naissance ou les ancêtres (Caillon *et al.*, 2017). En utilisant un seul « système de validation⁵⁹ », les chances sont minces pour que toutes les ontologies s'y reconnaissent. À ce titre, l'exemple de la chasse à l'anaconda par la communauté Yshiro du nord du Paraguay est éclairant. En 1999, le gouvernement du Paraguay annonça que la chasse commerciale de ce serpent et d'autres espèces pouvait recommencer, sous la supervision de l'État, après quatre ans de prohibition (Blaser, 2009, p. 10). Faute de ressources, l'État ne pouvait délivrer les permis nécessaires ni assurer la supervision de l'activité. On recommanda alors au groupe indigène d'obtenir le soutien d'un organisme européen de développement durable (Prodechaco) qui œuvrait dans la région. Ce dernier accepta d'aider le groupe dans ses démarches, pourvu que la chasse à l'anaconda soit durable : « la population doit être constante au fil des années, précisa l'organisme. Vous pouvez chasser si vous vous assurez qu'il y ait suffisamment d'animaux dans le futur⁶⁰ » (p. 10).

Les Yshiro qui avaient expliqué le concept de chasse durable à toute la communauté ont été pris en défaut deux mois à peine après le début de la chasse. Les inspecteurs envoyés par le gouvernement considéraient que ces derniers ne chassaient pas de façon

⁵⁹ La méthode scientifique occidentale, par exemple.

⁶⁰ Traduction libre.

durable et qu'ils s'adonnaient plutôt à de la déprédation (Blaser, 2009, p. 10). La racine du problème tenait d'un malentendu dans la manière d'atteindre le but commun aux deux parties, c'est-à-dire une population durable d'anacondas. Dans le dialogue, les divers interlocuteurs ne savaient tout simplement pas qu'un « fossé ontologique » s'était dressé entre eux, ignorant les uns comme les autres qu'ils habitaient un monde distinct. Leur malentendu ne tenait pas d'un problème de perspectives divergentes sur un monde commun partagé, car un tel monde n'existe pas. En suivant Viveiros de Castro, c'est ce que Blaser appelle « uncontrolled equivocation » :

Building on these ideas, I argue that the “misunderstandings” that occur in settings where attempts are made at integrating indigenous and modern scientific knowledge might turn out to be instances of what Viveiros de Castro calls uncontrolled equivocation, “a type of communicative disjuncture where the interlocutors are not talking about the same thing, and do not know this”. (Blaser, 2009, p. 11)

Les bureaucrates et les indigènes comprenaient ce que « durable » voulait dire. Le malentendu provenait d'une divergence concernant les causes du déclin⁶¹ de la population d'anacondas. Cette divergence, dont nous parlerons un peu plus bas, était liée à la compréhension du mot, mais aussi à sa signification ontologique.

Un phénomène similaire s'est produit au sujet de la réglementation entourant la pêche au Paraguay. Le gouvernement avait mis en place des mesures destinées à maintenir de façon durable les diverses populations de poissons. Questionné à ce sujet, l'interlocuteur Yshiro de Blaser répondit que le nombre de poissons dans la rivière n'avait aucun lien avec l'intensité de la pêche : les poissons viennent avec les *Osasero*, les « oiseaux de pluie » (Blaser, 2009, p. 13). Tant qu'il pleut, il y aura des poissons, pensait-il. Aux yeux des Yshiro, la préservation d'une espèce animale n'a que peu à voir avec l'activité humaine – ce qui est aussi le cas pour d'autres collectifs⁶². Cette curieuse corrélation, étrangère au régime naturaliste, n'apparaît pas nécessairement comme telle au sein d'une autre ontologie. Il nous apparaît clair que l'activité humaine est responsable de la majorité des

⁶¹ Ce qui est vrai du déclin l'est aussi pour la hausse.

⁶² Voir la note 4 du texte de Blaser (2009).

problèmes que nous vivons aujourd’hui avec la crise environnementale⁶³. Il ne nous viendrait pas en tête de remettre en question ce lien à la faveur d’une hypothèse qui n’a pas de fondement scientifique, comme celle de la pluie et des poissons. Ce serait un retour en arrière, un peu comme si nous ravivions une vieille théorie désuète. C’est justement ce qui fait la force d’une ontologie : ses contours et ses présupposés ne sont pas visibles. Ils vont « de soi », comme il va de soi pour le Yshiro de récuser la régulation de la pêche par le gouvernement, parce que non liée avec le problème qu’elle est censée résoudre. Quand on parle de l’oubli de la diversité ontologique, on parle davantage du fait qu’elle sait se faire oublier et se rendre parfaitement transparente.

Le territoire des Yshiro s’appelle *yrmo* – mot qui se rapproche également de « cosmos » ou « monde ». Ce dernier est gouverné par l’idée que les entités qui le peuplent – humains et non-humains – sont mutuellement dépendantes (Blaser, 2009, p. 13). La réciprocité entre eux est donc essentielle. Les Yshiro plus traditionnels croient que les animaux émanent d’un « spécimen original » qu’ils appellent le *bahlut*. Typiquement, la relation de réciprocité entre humains et *bahluts* se maintient grâce aux shamans⁶⁴ (*konsaho*). Les *bahluts* offrent des cadeaux aux shamans et ces cadeaux profitent à toute la communauté. Des *bahluts* aux shamans, des shamans à la communauté et ainsi de suite ; c’est un réseau de partage et de réciprocité qui se forme. Si les animaux ne se retrouvent pas en nombre suffisant, ça veut dire qu’un maillon dans la chaîne de réciprocité s’est rompu – généralement d’humain à humain (p. 13). Ce qui devait guider les Yshiro à l’ouverture de la chasse, c’était cet important principe de réciprocité. Pour s’en assurer, la Fédération Yshiro devint l’interface unique entre les chasseurs et l’industrie, ce que le gouvernement du Paraguay accepta. Toute la communauté Yshiro devait profiter des bénéfices de la chasse, assurant par le fait même la conservation des animaux.

⁶³ En faisant abstraction des débats politiques sur la question. Restons au niveau ontologique aux fins de la discussion.

⁶⁴ Par exemple, la capacité du shaman à rapprocher les chasseurs de leurs proies, à guérir des maladies, etc. (Blaser, 2009, p. 13)

Dans les efforts de conservation Yshiro, les relations d'humains à humains sont très importantes. Pour le gouvernement paraguayen et les scientifiques, la focalisation se fait avant tout sur les relations entre humains et animaux : la quantité d'animaux chassés, leur grosseur, leur âge, la période de l'année, etc. (Blaser, 2009, p. 14). La régulation s'établit précisément à partir de ces données. Avant l'ouverture de la chasse, des scientifiques s'étaient même insurgés, prétextant que les populations animales réelles étaient moins importantes que les recherches l'avaient démontré et que le programme établi avec les Yshiro serait potentiellement désastreux pour la faune. Quand les Yshiro expliquèrent leur programme de réciprocité aux scientifiques, ces derniers ne furent pas convaincus par la logique qui le sous-tendait. En somme, la durabilité du programme de chasse n'était pas scientifiquement démontrable.

Si on entrevoit le monde dans une perspective multiculturelle⁶⁵, au sens où il existerait une pléthore de cultures qui se détachent sur un même fond – c'est-à-dire une nature objective et identifiable –, alors on passe à côté de la dimension ontologique détaillée dans le chapitre précédent. La conservation de la nature présuppose que les cultures sont comme la panoplie d'outils utilisés pour s'occuper d'un même jardin. Par divers moyens, on arrive à une même fin, en résumé. Bien sûr, nous l'avons compris, c'est une erreur d'entrevoir les choses ainsi, même si elle s'inscrit dans la logique du régime ontologique naturaliste. Les Yshiro, quant à eux, pensaient aussi que leur programme de chasse était durable. S'il est fondamental pour eux que tout le monde puisse profiter des ressources équitablement, dans le but de subvenir à leurs besoins, la restriction de la chasse à un petit groupe apparaissait problématique et difficilement justifiable (Blaser, 2009, p. 16). À leurs yeux, de telles restrictions n'iraient pas dans le sens d'une plus grande réciprocité entre les membres.

De telles divergences (ontologiques) n'allaient pas déboucher sur un consensus. Le gouvernement décida donc de resserrer la vis sur la chasse, notamment à travers la

⁶⁵ L'expression n'est pas employée dans son sens politique.

coercition. Les Yshiro furent accusés d'utiliser la « culture » comme argument pour justifier leur pratique « non-durable » et leur méthode de conservation fut simplement qualifiée d'erreur (Blaser, 2009, p. 16). De l'ontologie, on passe maintenant à la politique. Les buts des uns – le gouvernement et ses bureaucrates, les organisations de conservation, etc. – ne concordaient pas avec ceux des autres et ce sont ces derniers qui ont eu le dernier mot. À l'intérieur de l'ontologie naturaliste, nous sommes convaincus d'avoir une certaine supériorité sur le plan épistémologique. Notre savoir n'est pas basé sur des croyances, mais bien sur la science et sa méthode qui garantit l'objectivité. Or, on le voit bien avec l'exemple que nous venons de détailler, toutes les ontologies fonctionnent à partir de présupposés non questionnés, la nôtre comme les autres⁶⁶. Admettre qu'il y ait une réalité objective que nous appelons « nature » et s'en servir comme donnée préalable⁶⁷, c'est rater la diversité des mondes que nous exposons dans ce mémoire. Même quand on se dit tolérant et inclusif, en tentant d'intégrer d'autres points de vue que le nôtre, une certaine hiérarchie des priorités se maintient, comme nous venons de le voir. Après tout, pour qu'il y ait un tolérant, il faut bien des tolérés – et il n'est pas certain que les deux soient au même niveau et que leur opinion soit de même valeur. En co-construisant les indicateurs utilisés pour évaluer la durabilité de la chasse, les Yshiro et le gouvernement auraient tout de même pu éviter une partie du problème (Caillon *et al.*, 2017).

⁶⁶ Nous sommes conscients de peindre un portrait du naturalisme « à grands traits ». Nous ne sommes pas forcément tous aveugles ou ignorants devant nos propres structures ontologiques. Autrement, un travail comme ce mémoire serait impossible.

⁶⁷ Peut-être y a-t-il un problème fondamental avec cette idée d'une nature réelle et objective, surtout si elle guide nos efforts de conservation. Certains auteurs considèrent que l'intuition qu'il subsiste « quelque chose à préserver, dont nous ne sommes pas les propriétaires ni les ingénieurs et que la nature nous préexiste et qu'elle exige de nous respect et humilité [...] » (Maris, 2016) est au fondement de la conservation. À nos yeux, pourtant, cette affirmation est truffée de présupposés qu'on ne peut justement pas accepter sans remise en question, à la lumière du cadre théorique présenté dans le premier chapitre. Sans compter que l'affirmation vient avec une injonction, une dimension normative. De quelque chose qui est, peut-on vraiment inférer un « devoir-être »? La réponse à cette difficile question nous commande de rester prudent. Évitions au moins de reléguer les autres ontologies qui n'ont pas adopté le même constat que nous à un rang inférieur, au moins sur le plan de la connaissance. Si la conservation repose vraiment sur cette intuition, il faut se pencher sérieusement sur ses ramifications.

2.4 LA NATURE SAUVAGE

La séparation nette entre nature et culture, opérée dans l'ontologie occidentale, a favorisé l'émergence d'une conception romancée de la nature. En excluant d'emblée l'humain de cette dernière, dans un monde où il est de plus en plus difficile de trouver des endroits « où la main de l'homme n'a jamais foulé le pied⁶⁸ », il est compréhensible que certains soient nostalgiques. En revanche, comme tout sentiment, il n'est pas prudent de le prendre au pied de la lettre. En développant une fixation sur ce qui a déjà été, on risque de nuire à notre vision de ce qui pourrait être (West, 2016, p. 441). Surtout, l'image que l'on se fait de l'époque où l'homme n'avait pas encore la mainmise quasi complète sur la nature est loin d'être le reflet parfait de la réalité, ce que nous démontrerons dans cette section.

À partir du XIX^e siècle, « le romantisme invente la nature sauvage et en propage le goût », avance Descola (2005, p. 89). C'est à cette époque que paraît *Walden ou la vie dans les bois* de Henry David Thoreau. C'est aussi à ce moment que le courant naturaliste prend son envol, notamment avec John Muir. Ces hommes de lettres témoignent d'un intérêt pour la *wilderness*, mais un intérêt similaire est observable chez plusieurs peintres. Les montagnes isolées et la forêt sont associées à une existence plus libre et authentique (p. 89). C'est également au XIX^e siècle que sera fondé le premier parc national aux États-Unis : Yellowstone. Ces élans de conservation du paysage et de la nature sauvage – déjà menacée – n'ont cependant pas d'équivalent partout dans le monde. Au contraire, ils sont liés à l'évolution des techniques et des mentalités occidentales (p. 89). « Tout cela [...] n'aurait eu aucun sens pour les Indiens qui voient dans la forêt bien autre chose qu'un lieu sauvage à domestiquer ou un motif de dilection esthétique. [...] La question de la nature ne s'est guère posée pour eux. C'est là un fétiche qui nous est propre [...] » (p. 90).

La nature sauvage, définie comme « les portions de la Terre qui seraient totalement à l'abri des influences humaines [...] » (Maris, 2016), n'existe plus vraiment, sinon dans

⁶⁸ Expression utilisée dans la série télévisée *Dans une galaxie près de chez vous*.

des endroits considérablement reculés – qui sont malgré tout affectés par l’activité humaine. La nature perd du terrain, littéralement, à mesure que le nombre d’humains augmente. Dans ce contexte, il n’est pas étonnant de vouloir créer des « espaces naturels », des enclaves protégées qui ralentiront, peut-être, la disparition complète de la nature. Cependant, concevoir la conservation ainsi soulève plusieurs enjeux. Le premier a trait au modèle naturel choisi, à l’image mentale de référence qui nous guidera dans nos actions de conservation. Le second a trait à l’absorption de la nature dans les sphères technique et économique. Dans les deux cas, le travail de l’ontologie naturaliste se laisse deviner – ce dont nous discuterons après la section qui suit.

2.4.1 Un modèle partiellement imaginaire

L’idée d’un retour à une nature sauvage, à son état de précolonisation, est également corrélée à une perception tenace à propos d’autres ontologies. En effet, on a souvent l’impression que les autres ontologies sont fondamentalement « respectueuses de l’environnement et génératrices de biodiversité » (Kohler, 2011, p. 114). L’exemple de l’extermination des mégafaunes en Europe, en Amérique ou en Océanie témoigne du contraire ; on arrive au même constat quand on examine la transformation des forêts tempérées du milieu méditerranéen en terrains arides, entre autres grâce à la surexploitation et au surpâturage (p. 116). Peu de temps après l’arrivée d’humains en Australie, il y a environ 50 000 ans, la majorité des grands mammifères ont disparu (Miller *et al.*, 2005, p. 287). Des changements importants dans les écosystèmes de cette région du monde expliqueraient cette soudaine extinction. « On estime ainsi à 25 % du total de l’avifaune mondiale le taux d’espèces disparues du fait des premières migrations humaines dans les îles du Pacifique, il y a 1 000 à 2 000 ans, souligne Kohler » (2011, p. 16). Au final, toutes les ontologies ont un « potentiel destructeur », aspect largement passé sous silence, selon lui. On ne doit pas uniquement jeter la pierre au naturalisme à cet égard.

Ce serait une erreur de se former une image mentale caricaturée – à l’instar du « bon sauvage » de Rousseau – du rapport des ontologies non naturalistes avec la nature. Il est vrai que certains collectifs peuvent être à l’origine de milieux riches en biodiversité (Grenand & Pinton, 2007, p. 171). Par contre, est-ce nécessairement une caractéristique inhérente d’autres ontologies que d’avoir ce souci pour la nature ? Rien n’est moins sûr. Si certains collectifs sont plus directement attachés à leurs écosystèmes, d’autres ne le seront pas particulièrement. Ou encore, comme c’est le cas avec les autochtones du Bassin amazonien, on pourrait associer, même confondre, le fait que la nature se porte bien avec un impératif de protection. Dans ce cas précis, cette apparente causalité serait davantage le fruit d’une projection de notre propre grille de lecture. Le concept de « protection de la nature » ne leur vient pas à l’esprit (p. 172). L’intérêt qu’ils semblent présenter pour la conservation est plutôt dû par un désir d’abondance – et la connaissance et l’utilisation du milieu environnant procèdent de ce désir. L’abondance sert elle-même une autre finalité, celle de la reproduction de la société (p. 172). Ailleurs, on pourrait « protéger l’environnement » par souci de ne pas froisser un esprit dans la forêt, esprit qui pourrait frapper d’une maladie un chasseur trop gourmand, par exemple (Comberti, Thornton, Wyllie de Echeverria, & Patterson, 2015, p. 253). Il faut donc rester prudent dans nos analyses. La thèse de la « sacralisation de l’environnement » (Grenand & Pinton, 2007, p. 173) par les collectifs non-naturalistes est assurément une généralisation⁶⁹, tout comme l’idée selon laquelle ils auraient une « vocation naturelle à adopter un mode de développement durable » (p. 186). Enfin, la santé d’un écosystème est peut-être davantage imputable à la faible « pression démographique » – des collectifs qui comportent

⁶⁹ Dans une étude comparative sur le sujet, Stéphan Dugast conclut sa comparaison des Wayampi et des Tukano en écrivant : « Là où, chez les Wayampi, on avait avant tout des chasseurs et des pêcheurs passionnés, tenus de maîtriser leur passion afin de mettre en valeur, aux yeux des maîtres des animaux surtout, leurs composantes spirituelles, on a, avec les Tukano, des exploitants de la forêt qui affichent le souci, d’entrée de jeu, de ne pas compromettre le fragile équilibre entre les hommes et leur environnement. » (Dugast, 2002, p. 43) Certains collectifs vivront plus en « harmonie avec la nature », alors que d’autres seront plus indifférents à de telles préoccupations (Dugast, 2002, p. 46). Sinon, si on élargit un peu le champ d’analyse jusqu’au monde africain, on constate que l’idée de protection de la nature est encore plus difficile à appliquer aux collectifs de ce continent que ceux du bassin amazonien (Dugast, 2002, p. 54).

relativement peu d'individus – qu'à une « cosmologie fondamentalement respectueuse des écosystèmes » (Kohler, 2011, p. 119).

Derrière les stratégies de conservation se retrouve souvent l'idée d'un retour à la nature, c'est-à-dire à ce qu'elle était avant la colonisation, dans son état le plus pur⁷⁰ (Caillon *et al.*, 2017). Ce modèle tient plus du mythe que de la réalité et c'est ce que nous avons tenté d'exposer ici. Ce que l'on trouve en cherchant une essence de la nature, ce sont des préjugés ou des présupposés qui nous ramènent à notre propre ontologie. Les collectifs non modernes n'ont pas nécessairement le profil du « parfait écologiste qui s'ignore » (Dugast, 2002, p. 34) et la nature que l'on perçoit comme « pure » est encore le résultat de manipulations humaines, comme nous l'avons soulevé plus haut. Parfois, ces manipulations sont invisibles, comme dans le cas d'espèces disparues, et parfois elles sont simplement invisibles *au sein de l'ontologie naturaliste*⁷¹. Le présupposé d'une nature qui exclut toute présence humaine⁷² s'accompagne souvent du préjugé que d'autres ont fait mieux que nous – ce qui peut être entièrement vrai, du reste –, alors que la réalité est bien plus complexe.

⁷⁰ On peut comprendre les motivations derrière cette quête d'une nature « pure ». En à peine deux siècles, nous avons quasiment exterminé tous les troupeaux de bisons de l'Amérique. En quelques décennies de surlabourage intensif, nous avons réduit les plaines américaines en un véritable « bassin de poussière » (dust bowl) dont nous nous sommes difficilement relevés (Gagnon, 2005, p. 43).

⁷¹ L'exemple du parc national Nitmiluk évoqué au chapitre 1 en est la preuve. Là où un œil « naturaliste » voyait un espace sauvage, les populations locales y voyaient le fruit de l'activité humaine.

⁷² L'exemple paradigmatique d'un environnement où l'impact des humains a été grandement sous-apprécié, c'est la forêt amazonienne. Longtemps perçue comme l'un des derniers bastions de « nature sauvage », elle est en réalité l'un des meilleurs exemples de territoire forgé par l'activité humaine : « The largest tropical ecosystem in the world and home to over a third of the world's biodiversity, mainstream ideas in both popular and scientific spheres are that the areas of rainforest still standing are remnants of a pristine 'wilderness', devoid of the destructive impact of human activity (Balée, 2013; Pinedo-Vasquez *et al.*, 2012; McMichael *et al.*, 2014; 2012a,b; Meggers, 2004). The reality, that the Amazon is one of the world's biocultural hotspots (Loh and Harmon, 2005), a landscape shaped by numerous and varied historical interactions between human societies and the ecosystem [...] » (Comberti *et al.*, 2015, p. 250).

2.5 LES SPHERES TECHNIQUE ET ECONOMIQUE DE LA NATURE

2.5.1 La sphère technique

Dans le contexte naturaliste, la préservation des espaces naturels peut difficilement être envisagée autrement que par le filtre des sphères technique et économique. Nous l'avons déjà vu à travers l'exemple de la chasse des Yshiro; la stratégie de gestion durable de la ressource n'était pas la même, si on compare l'approche de ce collectif avec celle du gouvernement. La conservation et la protection de la nature sont de l'ordre du technique – taille de la population, capacité de reproduction, grosseur des spécimens chassés, etc. – et non de l'ordre de la métaphysique – représentations collectives, mythologie, etc. La nature est gérée scientifiquement et biotechnologiquement par le biais « d'éradication d'espèces exotiques, le renforcement des populations par réintroduction de spécimens élevés en captivité, la colonisation assistée, la transplantation d'embryons ou même les tentatives de résurrection d'espèces par clonage [...] » (Maris, 2016). Dans un tel contexte, il est encore plus vain d'espérer retrouver une nature à l'état pur, si on la transforme ainsi en artefact.

2.5.2 La sphère économique

La nature est également devenue un objet économique dans notre régime ontologique⁷³. Parler de développement durable, par exemple, c'est tout de même parler de développement. Si la nature est un objet technique, alors il n'est pas étonnant qu'elle en soit également un économique. L'idée de services écosystémiques s'est imbriquée dans celle de protection de la nature. Désormais, on peut calculer les bénéfices que la nature nous procure – transformant ainsi le fardeau de la protection en services que la nature nous rend

⁷³ Les ramifications de l'ontologie naturaliste sont impressionnantes, on le voit. À partir du moment où l'on identifie la nature par son défaut d'humanité, on peut s'en forger une image « sauvage », on peut en faire une nature-objet comme l'ont fait la science et la philosophie modernes et on peut la regarder comme une banque de ressources dont on peut tirer avantage, comme nous le décrirons dans cette section.

(Maris, 2016). Envisagée ainsi, notre relation avec la nature est à sens unique. Nous sommes loin des préoccupations de réciprocité des Yshiro, par exemple. En revanche, rien de tout cela n'est une révélation. Au contraire, cela relève davantage d'un lieu commun. Ce qui est intéressant, c'est de poser la question suivante : de quels « bénéfices naturels » parlons-nous ? C'est en posant cette question que nous pourrions réaliser à nouveau que l'ontologie naturaliste a la capacité de se faire oublier – comme toutes autres ontologies, bien entendu. Pour l'exposer clairement, on pourrait affirmer que l'ontologie naturaliste crée un angle mort quant aux bénéfices culturels que la nature peut produire. C'est ce dont nous parlerons dans la sous-section suivante.

Les services écosystémiques culturels

Il serait pertinent de s'arrêter sur la question des services écosystémiques culturels, habituellement laissés pour compte dans l'ontologie naturaliste, avant de poursuivre notre exploration de ses problèmes constitutifs. Quand on s'intéresse à la santé ou aux services rendus par un écosystème, la faune et la flore occupent généralement une place dominante. En revanche, en concentrant notre intérêt sur ces seules dimensions, on occulte, une fois de plus, l'importance culturelle des écosystèmes. Les services rendus par les écosystèmes ne se présentent pas toujours de façon tangible, spécialement si c'est un œil non averti – un « étranger » par rapport à l'ontologie dominante qui recouvre l'écosystème en question – qui en juge. La notion d'écosystème est elle aussi tributaire de la compréhension locale que l'on en a (Comberti *et al.*, 2015, p. 247).

Le concept de services écosystémiques est devenu un outil important pour intégrer la valeur de l'environnement dans la prise de décision, valeur autrefois reléguée au rang de simple externalité (Comberti *et al.*, 2015, p. 248). Les externalités sont des coûts qui ne seront jamais, justement, internalisés. Ce sont des coûts environnementaux⁷⁴, mais aussi

⁷⁴ Par exemple, imaginons un instant qu'en construisant une usine, je rase partiellement la forêt qui se trouvait sur le terrain acheté par la compagnie. Les coûts environnementaux liés à la perte de ces arbres qui filtraient le

des coûts sociaux⁷⁵. Avec le concept de services écosystémiques, on cherchait à sensibiliser la société à la valeur des écosystèmes qui « travaillent » finalement pour nous. Or, en insistant de la sorte sur ce qui peut être calculé, nous avons également contribué à une certaine financiarisation de la nature – et plus généralement, à centrer le débat autour de l'économie en général (p. 248). Pourtant, comme nous l'avons déjà observé à plusieurs reprises, le rapport à la nature n'est pas simplement matériel, ce qui est particulièrement vrai si on analyse les autres ontologies.

Pour certains collectifs, en fait, les services écosystémiques culturels sont plus importants que les autres types de services ; dans certains cas, ce serait même leur motivation principale à entretenir des comportements responsables vis-à-vis l'environnement (Comberti *et al.*, 2015, p. 248). Des études sur la question indiquent que ces services culturels sont souvent les plus directement ressentis et appréciés par les individus, contribuant par le fait même à leur bien-être de façon significative (p. 249). Les écosystèmes sont aussi des vecteurs de sens (religieux, spirituel) fortement liés à l'identité culturelle des collectifs. Il est important de noter que même au sein de l'ontologie naturaliste, nous développons des liens avec la nature qui ne sont pas simplement « matériels ». Pensons à la valeur esthétique des paysages – l'industrie touristique en fait d'ailleurs largement la promotion –, au potentiel de ressourcement que nous offre la nature, à sa capacité de nous inspirer, etc. S'il ne s'agit pas toujours d'une relation « économique », il n'en demeure pas moins qu'elle est toujours marquée au sceau du naturalisme : la nature comme une façon d'échapper à l'urbanisation ou comme quelque chose qui nous procure du bien-être physique ou mental. Essentiellement, il s'agit d'une relation passive,

CO₂ dans l'atmosphère ne seront pas pris en compte. Ce sont des externalités. Ils ne seront pas internalisés dans la comptabilité de cette compagnie.

⁷⁵ Les coûts sociaux subiront le même sort, habituellement, que les coûts environnementaux. Si l'usine dont nous discutons dans la note de bas de page précédente contribue à faire fermer deux petites entreprises locales qui œuvraient dans le même secteur d'activité, ces coûts sociaux n'auront aucun impact comptable pour les propriétaires de l'usine.

subordonnée à une vision occidentale idéalisée de celle-ci (p. 249). Rarement décrivons-nous notre rapport à la nature comme un rapport fondamentalement spirituel ou religieux⁷⁶.

Les services écosystémiques culturels sont souvent qualifiés de subjectifs et il est vrai qu'ils sont en grande partie des « constructions sociales » relatives à des collectifs particuliers⁷⁷. Si ces services répondent tout de même à un besoin, il ne s'agit évidemment pas d'un besoin biologique ou vital de l'ordre du nutriment. Quand vient le temps de déterminer si une forêt est sacrée ou non pour un groupe donné, la science ne nous est d'aucune utilité – ce qui n'empêche pas la forêt d'avoir une valeur fondamentale pour autant. En partant, c'est un désavantage pour les services écosystémiques moins « tangibles », si on les compare à ceux qui sont plus concrets, calculables ou apparemment objectifs. Il peut être particulièrement difficile de traduire dans des termes que « l'ontologie dominante » peut comprendre l'importance d'un site sacré pour un collectif quelconque⁷⁸. Et même quand c'est possible, il y a toujours une grande marche à franchir avant que ce soit reconnu dans la législation, par exemple. Les frontières d'un site sacré ne sont pas nécessairement claires, parfaitement délimitées et consignées dans un certificat de localisation formel. Les services écosystémiques culturels s'exportent mal à l'extérieur des frontières du collectif dans lesquels ils se trouvent et leur valeur monétaire est particulièrement difficile à chiffrer (Daniel *et al.*, 2012, p. 8815), rendant le problème encore plus complexe.

⁷⁶ Notons que l'intention n'est pas ici de dévaloriser la relation occidentale avec la nature, mais bien de montrer en quoi elle diffère de celle qui s'est forgée dans plusieurs autres ontologies. La montagne est davantage un potentiel centre de ski ou un endroit pour partir en randonnée qu'une entité qui fonde mon identité spirituelle, avec laquelle je suis en commerce de personne à personne.

⁷⁷ C'est-à-dire, ce qui peut avoir une importance pour un collectif totémique n'en a peut-être pas pour un collectif naturaliste.

⁷⁸ Encore une fois, la destruction du site « Deux femmes assises » en témoigne.

2.6 ANTHROPOCENTRISME, CONSERVATION ET IMPERIALISME VERT

Selon Descola, « seul le naturalisme est véritablement anthropocentrique en ce que les non-humains y sont définis de manière tautologique par leur défaut d’humanité et que c’est dans l’homme et ses attributs que réside le parangon de la dignité morale dont les autres existants sont dépourvus » (Descola, 2005, p. 355). Nous avons déjà vu que la nature déshumanisée, fruit d’une longue et complexe évolution, était l’un des traits distinctifs du naturalisme tel que thématiqué par Descola. Pour certains, l’anthropocentrisme induirait une « hyper séparation de l’humain et de son écosystème naturel [...] » et serait « en grande partie responsable de la crise écologique actuelle » (Maris, 2016). S’il va de pair avec l’appropriation de la nature et ses ressources, ce trait caractéristique de l’Occident affecterait également la manière dont nous la protégeons. C’est d’abord et avant tout cet aspect que nous mettrons en relief dans cette section, à partir d’exemples de conflits entre organisations de conservation et les populations indigènes et traditionnelles⁷⁹.

La relation entre les grandes organisations dédiées à la conservation de la nature⁸⁰ et les populations indigènes et traditionnelles a toujours été houleuse. Il ne serait pas approprié de présenter un historique exhaustif des problèmes vécus entre les diverses parties impliquées, puisqu’un tel exercice nous éloignerait trop de notre propos. Un bref survol suffira à montrer les racines ontologiques des débats qui ont eu cours à ce sujet. Les populations indigènes et traditionnelles ont parfois été perçues comme des alliées naturelles des organisations de protection et parfois été considérées comme des nuisances, au point d’être exclues des programmes de conservation par les grandes organisations (Chapin, 2004, p. 17). Les raisons de cette exclusion sont variées, allant de la difficulté de travailler avec les populations indigènes à leur propension à recourir à la violence, en passant par le

⁷⁹ C’est par souci d’inclusion que nous utilisons cette expression, elle-même employée par Mac Chapin : « “Indigenous and traditional peoples” is a more inclusive category than simply “indigenous peoples.” “Traditional peoples” includes nonindigenous groups that are long-standing residents of wilderness areas, such as the rubber tappers of Brazil and long-term Ladino and Creole residents of the Caribbean coastal region of Central America. » (Chapin, 2004, p. 17).

⁸⁰ Comme *The Nature Conservancy*, le *World Wildlife Fund* et *Conservation International*.

fait qu'ils choisissent parfois leur bien-être économique devant la préservation des ressources naturelles⁸¹ (p. 18). Les programmes de conservation lancés par les grandes organisations le sont fréquemment sur les territoires des populations indigènes, ce qui cause également de la discorde. Les uns revendiquent leurs droits, alors que les autres plaident en faveur du maintien de la biodiversité et la protection de la nature. Ces revendications étaient toutefois perçues comme une diversion par rapport à la mission des organisations (p. 19).

Les programmes de conservation qui ont intégré les populations indigènes et traditionnelles ont souvent été qualifiés d'échecs ; leur aspect unilatéral, leur paternalisme et la participation limitée des populations en question sont évoqués pour expliquer leur échec (Chapin, 2004, p. 20). D'autres ont suggéré que ces programmes élaborés avec les communautés concernées étaient, dès le départ, voués à l'échec. L'objectif principal visé – la conservation de la biodiversité, fondée dans une approche scientifique – n'est pas compatible avec des approches plus participatives où les populations indigènes et traditionnelles intègreraient leurs « méthodes de gestion » de la ressource. Au bout du compte, si les connaissances scientifiques, d'une importance capitale pour l'Occident moderne, entrent en conflit avec des croyances ou un savoir alternatif, ce sont les premières qui devraient l'emporter. Que faire, dans ce cas, si les populations indigènes et locales ne désirent pas créer des parcs naturels ou suivre les plans de gestion des ressources proposés par les organisations de conservation ?

C'est pour cette raison que nous pouvons parler – prudemment – d'un « impérialisme vert ». Les préoccupations des organisations de conservation ne sont pas nécessairement les mêmes que les populations indigènes et traditionnelles. Même quand elles le sont, c'est à partir d'un horizon ontologique vastement différent, ce que nous avons déjà souligné à maintes reprises. L'impérialisme apparaît néanmoins à partir du moment où

⁸¹ « Examples of the Kayapó in Brazil logging their forests and Mayans slashing and burning the forests of the Petén of Guatemala are often trotted out as examples of the destructive tendencies of indigenous peoples. Indigenous peoples, on whose land the three » (Chapin, 2004, p. 18).

les priorités sont organisées en faveur d'un groupe devant un autre. Le naturalisme s'est développé à partir du dualisme nature-culture. À l'intérieur de ce cadre, la science a pris son envol. Dès lors, il devenait de plus en plus difficile d'accepter d'autres types de « récits explicatifs » : les poissons ne proviennent pas de la pluie, en somme. Le seul récit capable de produire des connaissances vérifiables et objectives, c'est le nôtre. Cette affirmation risque de faire sursauter, mais peut se comprendre si on présente le tout différemment : c'est parce que l'ontologie naturaliste est la seule qui *rend possible* un tel type de connaissances. Les dés sont donc pipés en notre faveur. Ce n'est donc pas un jugement de valeur. Notons que c'est une position parfaitement défendable – que les poissons ne proviennent pas de la pluie, par exemple – à l'intérieur de notre ontologie. L'erreur serait de ne pas accepter que d'autres ontologies fassent concurrence à la nôtre et revendiquent le droit d'exister. L'accepter, c'est en même temps refuser d'imposer notre conception de la nature sur les autres – d'où une forme possible d'impérialisme dans le débat sur la protection de la nature.

2.6.1 Impérialisme vert : quelques exemples

À l'intérieur du mouvement de conservation de la nature, il existe toujours une frange importante d'individus s'accrochant à la définition de la « wilderness » du *Wilderness act of 1964* (Dowie, 2006, p. 30). Dans cette dernière, la « wilderness » est définie comme ces espaces qui sont « libres de présence humaine » ou dans lesquels « l'homme n'est qu'un visiteur passager »⁸². En vertu d'une telle définition et au nom de la conservation, on estime que près de 100 000 Massai du Kenya ont été chassés de leur territoire traditionnel, depuis les années 1970, à titre d'exemple (p. 29). La santé de la nature éclipse le bien-être des

⁸² Plus précisément : « A wilderness, in contrast with those areas where man and his works dominate the landscape, is hereby recognized as an area where the earth and its community of life are untrammelled by man, where man himself is a visitor who does not remain. » ("The Wilderness Act", 1964)

populations expropriées⁸³, à bien des égards. C'est un modèle de conservation en forteresse qui cherche à maintenir hors de ses murs les humains⁸⁴.

Ce modèle, principalement d'origine américaine, tire ses origines de la vision romancée de la nature, dont nous avons déjà discuté plus haut. Son exportation en Europe et en Afrique est elle-même la cause de l'expropriation des Massaï du Kenya. La vision de la nature sauvage prévalant était celle-ci : aucun homme, même parmi les populations autochtones, ne doit vivre à l'intérieur d'un parc naturel (Dowie, 2006, p. 32). Du début des années 1960 au début des années 2000, le nombre d'espaces protégés serait passé de 1000 à plus de 100 000 (p. 32). Le modèle de la forteresse n'est pas le seul, mais il est tout de même très répandu. Les répercussions sur les humains d'une telle philosophie de gestion de la nature sont immenses, au point où il serait pertinent de faire naître une nouvelle catégorie de réfugiés, soit les réfugiés de la conservation. Les estimations varient et sont difficiles à calculer avec certitude, mais on compterait entre 900 000 et 14,5 millions de ces réfugiés sur le continent africain (Geisler & de Sousa, 2000, p. 81). En faveur de la protection de la nature, les droits de tous peuvent potentiellement être suspendus. La définition de la nature, du moins celle commune à l'intérieur de l'ontologie naturaliste, relègue l'humain à un rôle d'arrière-plan – des populations entières, souvent indigènes et traditionnelles, en ont payé le prix. À ce compte, faut-il encore être prudent quand on emploie l'expression « impérialisme vert » ?

En établissant des parcs, des espaces protégés ou des réserves naturelles, les partisans de la conservation risquent d'empiéter sur la capacité de certains à subvenir à leurs besoins, ce qui est pourtant enchâssé dans la *Déclaration universelle des droits de l'homme*

⁸³ Nous avons brièvement parlé du parc national Yellowstone un peu plus haut et il convient de rappeler ici que les autochtones ont été violemment chassés du parc, lors de sa fondation. Quant à Yosemite, autre parc mythique des États-Unis, les autochtones ont pu y résider jusqu'au XX^e siècle, mais à condition « d'abandonner leurs activités traditionnelles » (Larrère & Larrère, 2015, p. 36).

⁸⁴ En parlant des aborigènes d'Australie, Descola avance : « Dire des peuples qui vivent de la chasse et la cueillette qu'ils perçoivent leur environnement comme " sauvage " – par rapport à une domesticité que l'on serait bien en peine de définir – revient aussi à leur dénier la conscience de ce qu'ils modifient l'écologie locale au fil du temps par leurs techniques de subsistance » (Descola, 2005, p. 62).

(Robinson, 2011, p. 958). Au nom de la biodiversité, on peut en venir à restreindre, voire interdire l'accès à des ressources, ce que nous avons démontré au début de ce chapitre. De plus, en mettant la valeur du respect de la biodiversité sur un piédestal, on risque également d'affecter l'autonomie et les droits des populations indigènes – ce qui est également protégé dans la *Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones* (p. 958). À plusieurs égards, c'est comme si les « droits de la nature » s'opposaient aux droits de ces derniers. L'origine ontologique de cette tension apparaît plus clairement une fois le cadre théorique descolien posé et à partir du moment où la thèse des mondes multiples est acceptée. En revanche, c'est loin d'être toujours le cas, ce qui continue de poser problème un peu partout sur le globe.

2.7 DE L'ONTOLOGIE A L'ETHIQUE

Le premier chapitre de ce mémoire portait davantage sur le cadre théorique descolien, outil indispensable pour notre diagnostic du dualisme nature-culture propre à l'Occident. Dans ce chapitre-ci, nous avons tourné notre regard vers les conflits entre ontologies relativement à la protection de la nature. Leur enracinement ontologique pourrait signifier qu'ils sont indépassables. À partir du moment où on accepte la pluralité des mondes, on ne peut plus considérer le naturalisme comme l'étalon de mesure universel. En l'absence de critères généraux pour juger les pratiques de tous et de chacun, faut-il simplement se résigner et accepter que la nature ontologique des conflits nous place devant un horizon de possibilités relativement fermé ? Si la discussion devait se poursuivre sur le terrain de l'ontologie, il faudrait probablement répondre par l'affirmative. La réponse serait différente si on adoptait une perspective éthique, ce que nous ferons bien entendu dans le prochain chapitre. Les schèmes qui nous permettent d'identifier les humains et non-humains, de même que les relations qui peuvent se tisser, ne se modifient pas aisément. Le parcours du concept de nature, retracé dans l'introduction générale, nous montre que leurs modifications sont complexes, lentes et probablement imprévisibles. Ce que nous

exposerons au chapitre 3, c'est la possibilité pour le naturalisme de critiquer ses propres pratiques de protection de la nature, à partir de l'éthique contextualiste développée par Mark Hunyadi. Le naturalisme a les moyens de se réformer, si telle est son envie. C'est sûrement aussi le cas pour les autres ontologies, mais nous ne nous engagerons pas sur ce terrain. Imaginer les critiques que l'analogisme, le totémisme et l'animisme pourraient développer à l'égard de leurs propres pratiques dépasserait de beaucoup nos connaissances et capacités.

CHAPITRE 3

LE CONTEXTUALISME COMME HORIZON CRITIQUE DU NATURALISME

3.1 INTRODUCTION

La crise environnementale qui sévit actuellement lance de sérieux défis aux humains : politiques, économiques, énergétiques, enjeux de santé publique, de déplacement de populations, etc. À ces derniers, il faut également ajouter les enjeux éthiques. Les changements climatiques nous concernent tous et ne connaissent ni frontière politique ni frontière culturelle. En revanche, comme nous l'avons examiné dans les deux premiers chapitres de ce mémoire, la réception de cette problématique à l'intérieur des ontologies découpées par Descola risque d'être fort variable et multiforme. Non seulement faudra-t-il s'entendre sur ce qu'il convient de protéger – quelle nature ? –, mais il faudra aussi convenir de méthodes communes de « gestion » du problème. L'exemple de la chasse de la communauté Yshiro, détaillé dans le second chapitre, témoigne de cette difficulté. La gestion naturaliste des espèces menacées au Paraguay ne concordait visiblement pas avec les méthodes de conservation des Yshiro.

On pourrait penser que le constat de la diversité ontologique mène à une impasse, voire à un problème insoluble. Après tout, nous répétons depuis le début du mémoire qu'on ne peut hiérarchiser les ontologies en fonction d'un critère propre à l'une d'entre elles. Si l'étalon de mesure était la science moderne, le naturalisme apparaîtrait évidemment comme l'ontologie la plus aboutie. Or, juger les autres ontologies à l'aune de ce critère serait l'équivalent de condamner comme mauvais joueurs des collectifs qui ne connaîtraient pas les règles du jeu. La thèse de la diversité ontologique nous condamne-t-elle à un pur relativisme qui interdirait toute comparaison ? Descola a offert quelques éléments de

réponse à cette question, dans *Par-delà nature et culture*. Dans le chapitre « Les usages du monde », il écrivait ironiquement à propos du naturalisme :

Heureusement qu'une grande et belle certitude unit les plus sages habitants de cette tour de Babel : derrière le fatras des particularismes que l'Homme ne cesse d'engendrer, il existe un champ de réalités aux régularités rassurantes, connaissables par des méthodes éprouvées et réductibles à des lois immanentes dont la véridicité ne saurait être entachée par leur processus de découverte. Bref, le relativisme culturel n'est tolérable, et même intéressant à étudier, qu'en tant qu'il se détache sur le fond massif d'un universalisme naturel où les esprits en quête de vérité peuvent chercher secours et consolation. (Descola, 2005, p. 398)

Ce que Descola fait avant tout dans *Par-delà nature et culture*, ce n'est pas de tout réduire au relativisme, mais bien de limiter les prétentions universalistes de l'ontologie naturaliste, notamment en ce qui a trait à la construction d'un monde aux cultures multiples sur fond de nature unique. Certains pourraient penser qu'il s'agit de la même chose. La critique de l'universalisme naturaliste entraîne-t-elle par voie de conséquence l'acceptation de la thèse relativiste ? La réponse risque de décevoir : oui et non.

Le relativisme proposé par Descola est principalement méthodologique : s'interdire d'élever au rang d'universel un élément ontologiquement situé, l'exemple patent étant bien sûr la partition nature-culture dont nous avons largement parlé. Il ne s'agit pas forcément d'un relativisme où « tout se vaut » et où « l'homme est la mesure de toute chose »⁸⁵. Plusieurs considèrent néanmoins que si les « cultures » sont fondamentalement différentes, alors les conflits qui émergeront entre elles seront insolubles. C'est un puzzle particulièrement difficile à résoudre quand on aborde plus spécifiquement la question du relativisme des valeurs. S'il n'y a pas de valeurs universelles, comment juger les pratiques des autres, comme les crimes d'honneur, le cannibalisme ou le parricide qui choquent les systèmes de valeurs « occidentaux », par exemple (Timmons, 2002, p. 37) ? On peut faire le même parallèle avec la responsabilité que nous avons à l'égard de l'environnement qui

⁸⁵ À notre avis, en insistant sur l'aspect méthodologique du relativisme, Descola veut simplement se distancer de l'interprétation simpliste que certains en ont, surtout dans le domaine moral : si tout se vaut, bêtement, alors on ne peut plus juger du bien et du mal. Le relativisme méthodologique refuse simplement d'utiliser les catégories propres à un collectif ou une ontologie comme points de repère pour évaluer les autres. Nous sommes néanmoins conscients qu'il existe des conceptions du relativisme qui sont beaucoup moins caricaturales, notamment le contextualisme que nous présenterons dans ce chapitre.

n'est pas nécessairement partagée par les autres collectifs – ou à tout le moins qui ne s'exprime pas de la même manière. Si *Par-delà nature et culture* est loin d'être un manuel didactique pour résoudre de telles questions, il nous offre tout de même une porte d'entrée utile que nous exploiterons pour discuter des problèmes éthiques du naturalisme, notamment en regard à la question environnementale qui nous sert de trame de fond dans ce travail.

À quelques endroits dans *Par-delà nature et culture*, Descola mentionne le concept d'universalisme relatif, en apparence assez paradoxal. Même s'il en parle de façon laconique, nous nous en servons comme tremplin pour le contenu de ce chapitre. Rappelant la difficulté d'échapper à ses origines et aux schèmes avec lesquels nous composons, il affirme qu'il existerait une « voie qui permettrait de concilier les exigences de l'enquête scientifique et le respect de la diversité des états du monde [...] » (Descola, 2005, p. 418). Par « universalisme relatif », il veut souligner l'importance des relations de continuité et de discontinuité que les humains tissent entre les existants. Plutôt que de prendre comme point de départ l'universalité de la nature et la multiplicité des cultures, il faut faire un pas en arrière. « Tout ce que ce programme requiert est un sujet qui ne préjuge pas du vécu de la conscience d'autrui à partir du vécu de sa conscience et qui admet néanmoins que le monde offre à tous le même genre de "prises", quels que soient les usages, cognitifs et pratiques, auxquels elles se prêtent » (p. 419). Le réel est institué à l'aide des schèmes exposés au premier chapitre et c'est ce qu'il y a de commun à tous. Voilà ce qu'il y a d'universel : les relations au monde qui s'expriment différemment selon le régime ontologique.

Comme le précise Descola à maintes reprises, il est pratiquement impossible pour un sujet moderne de devenir pleinement animiste ou totémique (Descola, 2005, p. 418). Tenter l'exercice serait futile de toute manière, selon lui. On peut néanmoins profiter de ce trait caractéristique au naturalisme qui nous pousse à faire un retour réflexif sur nous-mêmes – idée popularisée chez les philosophes grecs. Les premiers philosophes, de même que les sophistes, plus radicaux à cet égard, en ont fait l'un des piliers fondamentaux de la

pensée occidentale. Comme bien d'autres, cette caractéristique occidentale n'est pas partagée partout. Ce que nous pouvons exiger de nous-mêmes ne doit pas forcément être exigé des autres. Un tel constat n'est pas sans impact sur la gestion de la crise environnementale. Avant d'espérer s'engager dans cette cause de la même manière, en fonction des mêmes buts et avec le même acharnement, peut-être faudrait-il commencer par comprendre la situation ontologique des autres⁸⁶.

Dans ce chapitre, nous proposerons une lecture contextualiste des problèmes décelés et discutés au précédent chapitre. À partir du cadre théorique descolien, nous avons analysé un certain nombre de problèmes découlant de l'oubli de la diversité ontologique, relativement à la question de l'environnement. Dans ce chapitre-ci, nous souhaitons examiner ces problématiques dans leur dimension éthique. Y a-t-il une façon d'évaluer nos comportements à l'égard d'autrui, alors que nous admettons avec Descola que le monde que nous avons construit, comme tous les autres d'ailleurs, n'est pas moins légitime que celui de notre voisin – le seul qui se manifeste à nous de toute manière ? En ce sens, le dualisme nature-culture qui donne forme à notre rapport à la nature est tout à fait légitime. À partir de quel point de vue devons-nous nous remettre en question ? Les organisations qui légiféraient la chasse au Paraguay n'étaient-elles pas justifiées d'agir ainsi, en protégeant de la déprédation les stocks d'animaux en danger et en faisant la promotion de la chasse durable ? La réponse à ces questions nous viendra en grande partie de l'approche contextualiste en éthique, puisque nous considérons qu'elle ouvre une porte que l'ontologie avait fermée. Limiter la discussion à sa seule dimension ontologique nous aurait permis de conclure, au mieux, que la séparation du monde entre deux espaces, nature et culture, n'est pas la seule qui vaille. Mais l'analyse ontologique, davantage descriptive, ne nous permet pas de déboucher sur une critique des pratiques et comportements dont nous avons fait l'inventaire au chapitre 2. C'est précisément pour cette raison que nous aurons recours au contextualisme.

⁸⁶ À notre humble avis, c'est ce que Descola fait dans *Par-delà nature et culture*. La compréhension de la situation ontologique des autres nous permet évidemment de mieux comprendre la nôtre.

Nous proposerons d'abord un survol de cette approche dans la section « Le contextualisme », à partir d'articles de Christine Tappolet et Mark Hunyadi. Ces considérations plus générales nous permettront ensuite de mettre en lumière la spécificité du contextualisme de Hunyadi tel que développé dans son ouvrage *Morale contextuelle*. Ce choix est avant tout motivé par la richesse de la description du contexte comme source de normativité. Le contexte regorgeant de contrefactualité est constamment en train de nous donner des indications normatives sur la manière dont on doit se comporter – ce dont nous traiterons plus particulièrement dans la section « Factualité et contrefactualité » de ce chapitre. Hunyadi insistera également sur les possibilités critiques incluses dans tout contexte en soulignant qu'il n'est pas nécessaire de rechercher un « pur point de vue de nulle part » pour s'examiner nous-mêmes. L'auteur insistera enfin sur l'importance de l'herméneutique dans l'approche contextualiste, non seulement au sens où il faut pouvoir nous comprendre nous-mêmes, mais également parce que cette compréhension doit prendre appui sur une interrogation : qui voulons-nous être ? Dans la section « L'approche contextualiste appliquée au naturalisme », nous reviendrons sur plusieurs des exemples présentés au chapitre deux, en mobilisant les outils conceptuels de l'approche contextualiste. Cette opération nous permettra, modestement, de réaliser toute l'épaisseur de la contrefactualité dans les situations relevées, mais aussi du caractère situé de nos valeurs, croyances et comportements vis-à-vis la nature. Enfin, dans la section « Pouvoir européen », nous exposerons les raisons qui justifient, selon nous, que l'Occident procède à sa propre autocritique. La prise de conscience de notre particularisme et de la contrefactualité qui en découle doit aussi s'accompagner d'une honnête ouverture à l'autre.

3.2 LE CONTEXTUALISME : PRESENTATION GENERALE

Plusieurs thèses différentes revendiquent leur appartenance au courant contextualiste. Leur point commun est toujours l'insistance sur le contexte (Tappolet, 2006, p. 276), ce qui revient à dire peu de choses. Suffirait-il d'évoquer le contexte en matière d'éthique pour

dissiper les malentendus⁸⁷? Invoquer simplement une sensibilité nouvelle au contexte pour répondre à la complexité grandissante des problèmes que nous rencontrons maintenant ne nous permettrait pas de parler d'une véritable approche ou d'un programme éthique en bonne et due forme⁸⁸, suggère Mark Hunyadi dans son article « L'approche contextualiste en morale », publié en 2015. Selon ce dernier, la clé de voûte du contextualisme a trait au « parti pris méthodologique d'aborder le phénomène moral à partir du point de vue de la première personne, c'est-à-dire à partir de celui de l'acteur moral lui-même – et de s'y tenir, de bout en bout de l'investigation morale » (Hunyadi, 2015, p. 40). Un tel point de vue personnel nous permettrait également de partir de l'ontologie de chacun, pour ensuite remonter jusqu'aux principes éthiques importants – au lieu de faire l'inverse et de statuer par avance sur les principes à appliquer (en matière d'environnement, par exemple). Le phénomène moral est lui aussi enraciné dans un contexte ontologique. Avant de poursuivre avec le contextualisme tel qu'envisagé par Hunyadi, il serait pertinent d'aborder rapidement la typologie qu'en fait Tappolet ne serait-ce que pour le portrait général qu'elle en dresse. Cette dernière distingue trois types de contextualisme : épistémique, sémantique et substantiel. Ces quelques distinctions nous serviront d'introduction aux propos de Hunyadi.

3.2.1 Contextualisme sémantique, épistémique et substantiel

Le contextualisme sémantique a pris racine dans la philosophie du langage. La signification des termes est tributaire du contexte dans lequel ces derniers sont utilisés (Tappolet, 2006, p. 277). Les termes indexicaux comme « je » ou « ceci » dépendent

⁸⁷ Dans son article à ce sujet, Christine Tappolet caricature quelque peu cette idée en écrivant : « La connaissance morale et la justification des jugements moraux est-elle possible ? Seulement dans un contexte particulier. Quelle est la signification des termes moraux ? Elle varie en fonction du contexte. Les questions plus substantielles en philosophie morale admettent elles aussi des réponses de ce genre. Qu'est-ce qu'un agent moralement admirable doit faire ? C'est le contexte qui le déterminera. Un agent doit-il accomplir telle et telle action ? Cela dépend de facteurs contextuels, car une décision juste doit prendre en compte tous les éléments du contexte. » (Tappolet, 2006, p. 276-277)

⁸⁸ « C'est ce programme dont j'aimerais esquisser ici les linéaments, pour montrer que l'irruption du contexte ne se contente pas d'instiller un surplus de complexité à des normes trop générales, mais qu'elle correspond à un parti pris méthodologique qui in fine transforme notre concept traditionnel d'éthique » (Hunyadi, 2015, p. 40).

entièrement du contexte, nous rappelle-t-elle. De quel « je » s'agit-il ? Seul le contexte peut nous le révéler. Certains termes sont tout simplement vagues et devront eux aussi être éclairés à partir du contexte. Dans un contexte peu exigeant, la phrase « la France est hexagonale » pourrait être vraie, alors que dans un contexte exigeant comme dans une discussion entre géomètres, ce serait faux (p. 278). Quant aux énoncés moraux, leur signification serait elle aussi dépendante par rapport au contexte – contexte pouvant être plus ou moins exigeant également. Tappolet relève un exemple chez Peter Unger, dans son article. La question du montant d'argent qu'une personne bien nantie devrait donner pour combattre la misère dans le monde reçoit des réponses variées, allant de « chacun est libre de faire ce qu'il veut » à « il est impératif de se mobiliser ». Dans un contexte moins exigeant correspondant aux croyances communes des biens nantis, on pourrait très bien considérer que chacun est libre de faire ce qu'il veut, alors que dans un contexte plus exigeant, donner serait plutôt perçu comme un devoir (p. 279). Or, si ces jugements sont vrais dans leur contexte respectif comme l'affirme Unger (p. 280), il devient difficile de régler les désaccords entre deux personnes qui ne s'entendraient pas au sujet du don chez les biens nantis. Si les deux ont raison en fonction de l'horizon d'exigence auquel ils se réfèrent, alors on ne peut critiquer l'un plus que l'autre.

Le contextualisme épistémologique⁸⁹, quant à lui, tient son origine d'une affirmation de Wittgenstein selon laquelle toute croyance bien fondée repose elle-même sur une croyance qui ne l'est pas (Tappolet, 2006, p. 281). Ces croyances fondamentales sans justification peuvent ou non être remises en question, en fonction du contexte. Dans un autre article sur le sujet, Tappolet prend pour exemple la maxime « tu ne dois pas faire de mal à autrui ». Cette croyance est tout à fait acceptable dans la majorité des contextes et ne nécessite pas de justification particulière. On peut dès lors construire nos autres croyances sur cette fondation. Cette croyance serait « contextuellement fondamentale », souligne Tappolet. Or – et c'est tout l'intérêt de l'approche –, si l'environnement social venait à

⁸⁹ Épistémologique, au sens des conditions de justification des croyances, dans le domaine moral. Ou encore, sous quelles conditions peut-on obtenir des connaissances morales ? La dimension épistémologique ne croise donc pas les dimensions stratégiques ou instrumentales. (Tappolet, 2004, p. 656)

changer, appelant ainsi une réévaluation de telles croyances, les individus pourraient être amenés à les remettre en question ou à développer des justifications appropriées à leur égard (Tappolet, 2004, p. 659). À l'intérieur d'une communauté restreinte d'individus, il est relativement facile de partager des convictions similaires. Par contre, à l'échelle où nous vivons maintenant, il faut se poser la question. Même des croyances en apparence nobles, comme celles qui suggèrent de préserver à tout prix nos écosystèmes et la biodiversité, méritent peut-être un nouvel examen, suivant ce que nous avons développé dans les chapitres précédents.

Le contextualisme épistémologique offre également une réponse au problème de la régression à l'infini dans la chaîne de justification des croyances. Si chaque croyance doit s'appuyer sur une croyance plus fondamentale, sur quelle autre croyance cette dernière s'appuie-t-elle⁹⁰? Pour mettre un terme à ce *regressus*, le contextualisme épistémologique clôt le débat en soutenant que la croyance fondamentale – dont nous avons parlé au paragraphe précédent – n'a pas besoin de justifications. Que les choses soient ainsi ne pose aucun problème (Tappolet, 2006, p. 284). À ce chapitre, le contextualisme compétitionne avec d'autres approches de la question. Le fondationnisme soutient quant à lui que la chaîne de justifications aboutit sur une croyance indépendante de toute autre croyance, sur le modèle du socle d'une pyramide⁹¹ (p. 282). Sinon, on peut toujours se tourner vers le cohérentisme, qui soutient que « la justification dépend des relations qu'entretiennent les différentes croyances d'une personne. Une croyance sera justifiée si elle fait partie d'un ensemble cohérent de croyances » (p. 283). L'avantage dont jouit le contextualisme épistémologique, c'est l'ouverture au scepticisme et la remise en question des croyances fondamentales. À notre avis, la mise en lumière de la diversité ontologique par Descola commande un tel scepticisme. Avec le contextualisme, on voit déjà une ouverture constitutive à une telle réévaluation.

⁹⁰ C'est un problème similaire que Platon éprouvait en développant l'argument du troisième homme dans le Parménide.

⁹¹ Certaines croyances seraient évidentes par elles-mêmes : ce sont celles qui pourraient servir de base aux autres.

Le troisième type de contextualisme dont traite Tappolet, c'est le contextualisme substantiel. Cette approche s'oppose principalement au modèle déductif de raisonnement moral suggérant que nos actions sont déterminées par un certain nombre de principes⁹². À la question « dois-je mentir ? », il suffit de se tourner vers le principe qui commande de toujours dire la vérité pour savoir comment agir. Dans sa version rigide, c'est notamment l'avenue suggérée par le kantisme. Les dilemmes moraux ne sont en fait pas de véritables dilemmes, car c'est le principe qui dicte l'action, sans égard au contexte. Cette approche s'expose aux mêmes critiques que la morale kantienne⁹³, souvent accusée d'être inflexible. Le contextualisme substantiel est justement beaucoup plus réceptif aux divers facteurs contextuels (Tappolet, 2006, p. 287). L'injonction de toujours dire la vérité pourrait être revue si un mensonge pouvait sauver les vies de centaines d'innocents, par exemple. Comme le suggère Tappolet :

Réfléchir à un dilemme moral consisterait à soupeser les pour et les contre pour arriver à une conclusion non pas établie de manière certaine, mais susceptible d'être renversée par d'autres considérations. Les différentes raisons d'agir devraient être prises en compte pour déterminer de quel côté la balance penche, sans que pour autant il faille supposer qu'aucune autre considération pertinente ne puisse venir changer la donne. (Tappolet, 2006, p. 288)

Tenir compte des facteurs contextuels importants dans une situation donnée nous permet de parer l'accusation de rigidité, mentionnée dans ce paragraphe. La vie morale est complexe et c'est à cette complexité que le contextualisme substantiel veut faire droit.

3.2.1 Le contextualisme de Mark Hunyadi

Les trois types de contextualisme que nous venons de décrire notent tous l'importance du contexte, que ce soit lorsqu'on s'intéresse à la signification des mots, à la justification des énoncés moraux ou à l'évaluation d'une situation dans une prise de

⁹² Cette approche soutient donc qu'il existe « un certain nombre de vérités morales générales qui attendent de se faire appliquer à des cas particuliers, souligne Tappolet » (Tappolet, 2006, p. 287).

⁹³ Voir notamment le débat entre Kant et Constant au sujet du mensonge.

décision morale. Prendre en compte les éléments contextuels d'une situation, voilà la grande « leçon » de cette approche que Hunyadi veut bonifier. Selon ce dernier, nombre de phénomènes moraux sont réputés inexplicables par les approches contextualistes traditionnelles – à titre d'exemple, les thèmes de la constitution d'un point de vue moral et la validité de l'obligation (Hunyadi, 2008, p. 9-10). Comment, en effet, élaborer un point de vue moral à même de juger l'ensemble de la réalité morale, si le socle à partir duquel cette opération pourrait se faire est contextuel et contingent ? On observe le même problème avec la question des obligations morales qui souffriront de n'être pas absolues et inconditionnelles. La proposition « il ne faut pas maltraiter les enfants » serait simplement relative ou conditionnelle à une culture (p. 11). Le manque de fermeté – morale – est souvent reproché au contextualisme, un nœud gordien que Hunyadi se propose de dénouer. Nous suivrons donc l'auteur à partir de ses textes « Morale contextuelle » (2008) et « L'approche contextualiste en morale » (2015) pour voir comment il répond à ces questions et en quoi cette approche pourrait être de mise en contexte de diversité ontologique.

Les théories morales, nous rappelle Hunyadi, ont la fâcheuse tendance à abstraire de l'expérience morale un trait particulier pour ensuite le considérer comme *le* phénomène moral par excellence (Hunyadi, 2015, p. 40). Kant, par exemple, fait du devoir le trait saillant de l'éthique, alors qu'Aristote choisissait plutôt la vie bonne. Prendre ainsi un élément particulier de l'expérience morale pour en faire le critère déterminant, c'est en nier la richesse et la complexité. Cette tendance est commune à toute théorie. Ce que le contextualisme tente de faire, c'est d'adopter le point de vue de la première personne pour aménager l'espace nécessaire à toutes les « facettes de l'expérience morale » (p. 41). Hunyadi explique :

Le parti pris méthodologique du contextualisme n'est donc pas un choix arbitraire, né du caprice d'une expérience de pensée philosophique : il résulte au contraire de la ferme volonté de garder intacte l'intégralité de l'expérience morale des acteurs, et de ne jamais s'en déconnecter, par peur de commettre le péché d'abstraction dont le résultat est généralement de nous renseigner plus sur ce que devrait être la morale aux yeux du philosophe, que ce qu'elle est pour l'acteur. (Hunyadi, 2015, p. 41)

Ce délit d'abstraction n'est pas sans rappeler celui décrit par Hegel dans son célèbre *Qui pense abstrait ?* Dans ce texte, on retrouve sur le banc des accusés non pas le théoricien, mais bien « l'homme inculte » : « C'est avoir pensé abstraitement de n'avoir vu dans l'assassin rien d'autre que cet abstrait qu'il est un assassin et anéantir en lui, avec cette qualité simple, tout le reste de son essence humaine » (Hegel, 2007 (1807), p. 15). Dans les deux cas, on prend la partie pour le tout, ce qui est un raccourci.

Hunyadi distingue le projet contextualiste qu'il propose – à la première personne – du contextualisme théorique – ou à la troisième personne. Cette dernière mouture, passant du « je/nous » au « il/ils », se contente de constater le pluralisme des valeurs morales pour ensuite conclure à leur équivalence. C'est une position relativiste, à l'image de la caricature dont Descola voulait se distancier, comme nous l'avons signalé en introduction de ce chapitre. Le point de vue à la troisième personne, c'est celui de l'observateur détaché qui suspend toute prétention à la « vérité morale » (Hunyadi, 2012, p. 213) – d'où la possibilité, « sur papier », d'adopter une posture relativiste. Mais pour un acteur engagé qui *doit* agir – et non pas rester paralysé devant un « relativisme hyperbolique » ou l'absence de vérité morale –, le relativisme est tout simplement impossible. « L'action présuppose toujours une foule de choses qu'on ne peut mettre en doute », souligne Hunyadi (p. 210). Le contextualisme à la première personne prend racine dans le contexte « parce qu'il est le site originaire de l'expérience des acteurs ; en tant qu'acteurs moraux, ils ne l'observent pas, ils l'éprouvent et y vivent » (Hunyadi, 2015, p. 42). L'acteur s'oriente dans le monde à partir d'un certain fond de certitudes qui ne se déroberont jamais complètement sous ses pieds. On ne peut donc parler de relativisme à la première personne.

La notion même de contexte mérite d'être décrite, pour dissiper les problèmes qui seraient liés à sa définition même. Les contextualistes qui l'utilisent comme référent de validité morale s'y réfèrent souvent comme un *a priori* historique dans lequel un individu se retrouve : le contexte exprimerait finalement les « préférences contingentes d'un « Nous » particulier (Hunyadi, 2008, p. 12). Les anti-contextualistes rejettent le contexte pour des raisons analogues, prétextant qu'il ne constitue pas une base solide de

« légitimation philosophique » (après tout, on aurait bien pu atterrir dans un autre *a priori*, avec un bagage différent de préférences, de croyances, de pratiques, d'us et coutumes, etc.). Ainsi échafaudé, le contexte apparaît comme une simple nappe sur une table qui peut aisément changer ou que l'on peut souiller trop facilement – et pour plusieurs, le point de vue moral ne devrait pas être sous son influence. Pour Hunyadi, le contexte envisagé de la sorte est un contexte faible. Il est présenté comme un choix dont nous pourrions nous abstraire ou que nous pourrions surplomber. « Cette version est naïve, parce qu'elle ne prend pas en compte le complexe herméneutique (langagier, historique, culturel) à partir duquel tout jugement s'exerce effectivement » (p. 15). Le couple de concepts factualité-contrefactualité, que nous aborderons maintenant, lui permettra de dépasser ce problème.

Factualité et contrefactualité

Selon Hunyadi, le contexte est fait de factualité et de contrefactualité. La factualité représente ce qui est, ce monde qui s'impose objectivement. La contrefactualité désigne quant à elle le devoir être, les attentes de comportement qui découlent de la factualité (Hunyadi, 2015). Aspect important, note Hunyadi, la factualité porte en elle la contrefactualité. L'exemple qu'il fournit est révélateur. Une poignée de porte n'est pas un simple objet matériel ; elle comporte en elle une forme d'injonction nous permettant de nous orienter dans le monde (p. 42-43). Pour pénétrer à l'intérieur d'une pièce, encore faut-il savoir que la poignée doit être tournée dans le sens des aiguilles d'une montre ! La factualité du contexte est toujours déjà traversée par la contrefactualité. Contredisant par le fait même Wittgenstein que nous avons mentionné plus tôt, Hunyadi précise que le contexte n'est pas simplement formé par « ce qui est le cas », mais a aussi un caractère injonctif (p. 42) et une puissance normative (Hunyadi, 2008, p. 17). Le monde est peuplé de nombreux « opérateurs de contrefactualité », dictant de façon explicite les conduites et comportements à adopter. Un simple pictogramme, une norme sociale, un texte de loi, etc. Ce sont tous des manières de communiquer des attentes aux individus. C'est pour cette raison qu'on ne peut considérer le monde comme étant uniquement factuel, à l'instar de

Wittgenstein, car il n'est pas vide de contrefactualité et d'indications de tout acabit⁹⁴. L'acteur en fait constamment l'épreuve, insiste Hunyadi. On peut ainsi parler de *contexte moral objectif*, avec l'approche contextualiste de Hunyadi, car les agents moraux sont imbriqués dans un « contexte qui s'impose à eux sur le mode objectif » (p. 18). Le contexte s'impose à nous comme les règles de langage – qui ne sont pas tributaires de nos préférences non plus.

La métaphore de la nappe est problématique pour plusieurs raisons, nous révèle Hunyadi. Elle suppose entre autres que ce mince tissu en surface puisse être détaché de l'objet qu'elle recouvre – la table elle-même. À cette métaphore, il lui en substitue une autre, plus appropriée :

Le contexte est plutôt la face du monde qui se donne à l'expérience, et qui suppose l'ensemble du monde passé et présent qui le sous-tend et vers lequel il plonge. C'est pourquoi, à l'image de la nappe, il faut substituer celle de la surface de la mer, rigoureusement indissociable de l'ensemble de la masse d'eau dont elle est la limite.

Le contexte n'a pas à être « dépassé », comme s'il était un obstacle à la vie morale ou la réflexion. C'est davantage une ressource qu'un piège. On peut légitimement se demander comment on pourrait en venir à évaluer notre propre contexte, dès lors que l'on admet qu'on ne peut y échapper. En posant une telle question, on comprend pourquoi la plupart des théories morales ont tenté de découvrir des principes transcendants et n'ont pu se résoudre à accepter une thèse à l'allure relativiste. L'acteur moral pourrait très bien être prisonnier d'un contexte « radicalement mauvais⁹⁵ » (Hunyadi, 2015, p. 48) qui lui apparaîtrait comme légitime. De toute manière, à partir de quel point de vue en ferait-il la critique ? Cet acteur aurait-il la possibilité de réaliser que le contexte est mauvais, justement⁹⁶? Plusieurs pourraient soulever l'exemple du nazisme et les errances de l'empire

⁹⁴ Hunyadi parle d'une vision photographique pour décrire ce contexte sans contrefactualité, au sens où ce serait un monde sans profondeur, selon l'interprétation que nous proposons. Le contexte n'est jamais uniquement factuel.

⁹⁵ L'expression est utilisée par Hunyadi.

⁹⁶ Hunyadi écrit : « C'est ce type d'objections qui a de tout temps nourri la méfiance de la philosophie à l'égard du contexte, toujours jugé trop vulnérable aux aléas historiques, face auxquels la théorie

soviétique comme preuves de l'emprise des contextes « radicalement mauvais ». En revanche, comme l'explique Hunyadi, ce n'était pas l'absence de ressources contrefactuelles critiques qui empêchaient les acteurs moraux de s'opposer à leur contexte vicié ; c'était une question de rapport de forces (p. 48). Plusieurs Allemands s'y sont opposés en mobilisant leurs propres critères de légitimité. « Pour critiquer l'hitlérisme, le citoyen allemand ne va pas mobiliser quelque tantra bouddhique, mais Kant, Goethe, Marx, la Révolution française ou tout autre figure ou événement relié au monde dont son contexte actuel est le déni » (p. 49). Hunyadi parle ainsi de « transcendance de l'intérieur » au sens où « les ressources mobilisées par l'acteur font toujours partie du monde auquel il appartient » (p. 49). Les « critères objectifs » n'ont donc pas forcément besoin d'être hors contexte ou transcendentale, court-circuitant par le fait même la critique évoquée un peu plus haut. C'est en puisant dans nos propres ressources critiques que l'on peut qualifier une situation comme « radicalement mauvaise » – et c'est aussi ce qui peut nous pousser à vouloir la dépasser.

Le contextualisme tel qu'envisagé par Mark Hunyadi est intimement lié à l'identité des acteurs. Il faut se référer au contrefactuel qui nous colle à la peau et résonne en nous, ce qui explique que les Allemands et les Soviétiques n'aient pas employé le bouddhisme comme ressource critique principale, pour reprendre l'exemple discuté au paragraphe précédent. L'herméneutique de soi, ajoute Hunyadi, nous fournit le matériau de base pour l'éthique, selon l'approche contextualiste (Hunyadi, 2015, p. 50) Cette compréhension de soi peut être revue et changer au fil du temps – ce qui est arrivé plusieurs fois dans l'Histoire, bien entendu. Le contextualisme n'est donc pas une théorie morale qui délivrerait un discours normatif sur ce qu'il faut faire. C'est une approche méthodologique « dégagée de ses obsessions théoriques de fondation, d'établissement de principes suprêmes et de compétition entre eux » (p. 52) qui nous rappelle l'importance du point de vue de la première personne. Le naturalisme aurait avantage à l'intégrer à ses réflexions sur

philosophique, la théorie morale en particulier s'est donc mise en tête d'élever des stratégies d'immunisation (transcendantales, quasi-transcendantales, universelles ou autres) » (Hunyadi, 2015, p. 48).

la crise environnementale, au sein du pluralisme ontologique. C'est cette idée que nous souhaitons défendre dans la section suivante.

3.3 L'APPROCHE CONTEXTUALISTE APPLIQUEE A L'ONTOLOGIE NATURALISTE

La morale reposerait donc sur l'identité, selon l'approche contextualiste que nous avons déployée dans la section précédente. La chaîne des raisons et justifications qui explique qu'un collectif ait telle ou telle croyance ne se termine pas par un simple « c'est comme ça », mentionne Hunyadi ; elle se clôt plutôt par un « c'est ainsi que nous nous comprenons nous-mêmes, c'est ainsi que nous voulons être » (Hunyadi, 2008, p. 39) ! Ou encore, pour le dire autrement, « le phénomène originaire de la vie morale n'est ni la validité des règles, ni leur rationalité, ni leur cohérence, ni leur utilité, mais leur "nôtre" » (p. 42). Le contextualisme place une grande partie du poids de la réflexion éthique sur la compréhension que les individus ont d'eux-mêmes. C'est également l'une des fonctions que remplit *Par-delà nature et culture* pour le naturalisme : exposer la manière dont nous nous comprenons nous-mêmes, à l'égard de notre rapport à la nature. Descola n'a cependant pas de visées éthiques – du moins pas explicitement –, ce que le contextualisme présenté dans ce chapitre vient suppléer.

Les croyances qui seront développées au sein de l'ontologie naturaliste, notamment celles entourant la protection de la nature, ne sont pas supérieures, ni objectivement plus valables que les croyances des autres régimes⁹⁷. Cadrer le débat autour de la validité ultime des croyances des uns par rapport aux autres serait une voie sans issue, si l'on accepte le cadre théorique de Descola, de même que l'approche contextualiste que nous avons présentée dans ce chapitre. Pour surpasser cette « guerre des subjectivités », suggère Hunyadi, il faudrait plutôt se tourner vers l'explication herméneutique du vouloir-être (Hunyadi, 2008, p. 45). Il y a peut-être un moyen de conjuguer toutes ces ontologies

⁹⁷ Ces mêmes croyances apparaissent comme supérieures et empiriquement bien fondées quand on adopte le point de vue naturaliste – quand on se campe dans cette ontologie et qu'on accepte déjà son cadre, bref.

distinctes, si on pose le défi environnemental en ces termes. Ce n'est pas une hypothèse que nous pourrions explorer ici, en revanche. Ce que nous proposons plus modestement, c'est un retour sur quelques-uns des enjeux découlant de nos actions à l'égard de l'environnement, soulevés dans les chapitres précédents, et de leur accorder un traitement contextualiste. Cette opération nous permettra de voir comment l'acceptation du constat de la diversité ontologique, couplée à une approche contextualiste, permettra au naturalisme de réaliser que les dissensions avec les autres ontologies, provoquées par la gestion de la crise environnementale, sont le fruit d'une structuration différenciée de valeurs.

3.3.1 L'importance de la protection de l'environnement

Précisons-le à nouveau, au cas où ce ne serait pas encore suffisamment clair : le souci pour l'environnement propre à l'ontologie naturaliste n'est pas problématique en soi. Que nous constations une crise et que nous voulions la résorber, c'est tout à fait louable. Pour reprendre les mots de Hunyadi, c'est un bel indicateur de qui nous voulons être. Manifestement, nous voulons être respectueux de l'environnement, mais aussi prêts à remuer ciel et terre pour corriger les errances écologiques des humains au fil du temps : les tentatives de restauration des espaces protégés, la création de parcs nationaux, de réserves de biodiversité et la réduction de notre empreinte carbone en sont de vifs témoignages. L'ontologie naturaliste a désigné un espace particulier pour la nature et s'est donné le droit de poser des gestes à grande échelle pour la protéger. C'est tout à fait conséquent avec notre cadre ontologique et les valeurs morales qui l'accompagnent sont de toute évidence légitimes, si on les adosse à l'approche contextualiste.

Un problème émerge à partir du moment où l'on s'approprie un droit, justement, qui ne nous revient pas *de jure*. Les limites de la nature étant fort variables ou tout simplement inexistantes, c'était inévitable que certains régimes ontologiques soient écorchés par le naturalisme. Les nombreux exemples soulevés tout au long de ce mémoire en témoignent. Le traitement protecteur envers la nature ne se prête pas aussi bien au contexte où on ne lui

dénie pas l'intériorité des humains, par exemple. Ou encore, quand on cherche à restituer à la nature cette essence qu'on lui a volée en excluant toute présence humaine, on ne le fait pas à partir d'une « essence commune » à toutes les ontologies, mais bien à la nôtre. Quand on préjuge de la relation que tous les collectifs entretiennent avec la nature à partir d'une ontologie particulière, on fait notre proverbial lit de Procuste, en coupant ce qui dépasse de notre cadre. Notre contexte moral et ontologique déclare légitime certains comportements et certaines lignes de fracture qui ne sont pas toujours compatibles dans d'autres contextes, ce qui est tout à fait courant. Le problème survient quand un contexte devient l'étalon de mesure pour juger des autres. Les enjeux mentionnés au chapitre deux, sur lesquels nous reviendrons maintenant, en feront état.

3.3.2 Retour sur l'exemple de la chasse au Paraguay

Le conflit entourant la gestion durable de la chasse de certaines espèces au Paraguay met en relief plusieurs des points soulevés dans notre discussion sur le contextualisme. D'abord, rappelons que le contexte est source de normativité ; ce n'est pas simplement un ensemble de faits inertes, détachés de leur contrefactualité. Le gouvernement paraguayen et l'organisme de développement durable qui devaient surveiller l'activité étaient enracinés dans un contexte naturaliste qui commandait l'adoption de certains comportements. Le diagnostic posé sur les espèces menacées en étant un scientifique. La réponse logique et cohérente du gouvernement qui voulait permettre à nouveau la chasse était d'employer une gestion durable, en fonction des populations animales en question, de leur cycle de reproduction, etc. De la factualité de la situation découlaient des injonctions particulières qui de toute évidence n'étaient pas compatibles avec celles du groupe indigène.

La « uncontrolled equivocation » provoquée par l'utilisation du terme durable n'était pas une simple question sémantique : c'était une question éminemment ontologique. Le problème était relatif à la manière de maintenir l'équilibre des populations chassées. D'un côté, la gestion se faisait de manière scientifique, en tenant compte de l'impact de la

chasse sur le stock d'animaux. De l'autre, on considérerait que l'équilibre serait atteint si la réciprocité entre humains et non-humains était maintenue, entre autres grâce aux shamans. Selon cette perspective, la quantité d'animaux chassés n'avait aucun lien avec la « durabilité » des espèces. Le comportement « irresponsable » des Yshiro, aux yeux de ceux qui surveillaient la chasse, était en réalité tout à fait responsable, en fonction de leur contexte. Le succès des méthodes Yshiro n'était probablement pas scientifiquement démontrable. Or, la gestion scientifique de la chasse était tout aussi problématique pour ces derniers ; la restriction de la chasse ne permettait pas un partage équitable des ressources dans la communauté. Il n'est pas facile de se positionner dans cette problématique. À devoir à tout prix trancher, nous serions bien embêtés de répondre. L'espèce chassée est-elle prioritaire par rapport aux chasseurs eux-mêmes ? Car les conséquences de nos décisions sur les collectifs peuvent être désastreuses, comme nous l'avons mentionné dans notre discussion sur le site totémique « deux femmes assises⁹⁸ » où plusieurs aborigènes tombèrent malades et moururent après la destruction du site en question. Quels seront les effets de la gestion occidentale des stocks d'animaux sur la collectivité Yshiro, si on s'aperçoit leur équilibre et le partage équitable de cette richesse ? Les organisations occidentales devraient à tout le moins s'interroger à ce sujet et en tenir compte dans leur grille d'analyse de la situation. La solution à ce problème n'est certainement pas de toujours prioriser la « nature » avant les humains.

Comme nous l'avons mentionné un peu plus haut, il serait vain de tenter de régler le conflit sur le terrain de la vérité. Les comportements Yshiro n'apparaîtront jamais justifiés selon le point de vue naturaliste. Bien entendu, on pourrait dire la même chose en inversant les rôles. Épistémologiquement parlant, la qualité des justifications n'est pas meilleure d'un côté ou de l'autre. Or, comme l'a mentionné Hunyadi, il ne faut pas voir le contexte comme un obstacle et un piège qui nous empêcheraient de le transcender⁹⁹. Il est difficile de se placer du point de vue Yshiro pour imaginer à quoi une transcendance de l'intérieur

⁹⁸ Dans le chapitre 1, section « La rencontre des mondes ».

⁹⁹ Transcender de l'extérieur, à partir de critères objectifs « hors contexte », absolus.

pourrait ressembler *pour eux*. L’auteur de ces lignes, tout comme le lecteur présumé, n’est fort probablement pas familier avec leur ontologie et leur contexte moral objectif. On peut tout de même imaginer que si ce groupe a su se maintenir au fil du temps, ils doivent certainement être capables de s’autoréguler, grâce à leurs propres ressources critiques. L’hypothèse est plausible, même si elle n’est que spéculation. Après tout, nous avons nous-mêmes les ressources pour critiquer nos propres comportements et agissements face à la nature, d’où justement la mobilisation autour de la crise environnementale.

L’herméneutique de soi comme le proposait Hunyadi, nous pousse à nous poser la question suivante : qui sommes-nous et qui voulons-nous être ? Dans l’épisode de la chasse au Paraguay, rappelons que les Yshiro ont été accusés d’utiliser leur culture comme bouclier – justifiant leurs méthodes de chasse irresponsable – et les pouvoirs en place ont tout simplement décidé de resserrer la vis sur les espèces chassées, notamment grâce à des méthodes coercitives¹⁰⁰. On peut douter que cette réponse soit le reflet de nos aspirations, de notre « vouloir être » en tant que naturaliste. Le conflit des mondes était important. Peut-être était-il irréconciliable, au sens où jamais les deux parties n’auraient fini par plier en acceptant la justification de l’autre¹⁰¹. Pourtant, on pourrait imaginer une autre issue qui ne se serait pas soldée par l’affirmation unilatérale du pouvoir de la partie la plus « forte », dans le conflit. Devant le fait de la diversité ontologique et la multiplicité des contextes, faut-il systématiquement s’en remettre à une forme de *realpolitik* ? Probablement pas.

3.3.3 La conservation à tout prix

L’exemple précédent, bien que spécifique, est néanmoins représentatif d’une tendance que nous avons mise en lumière dans le chapitre deux. L’ontologie naturaliste qui

¹⁰⁰ « Not surprisingly, starting in 2001, the Paraguayan government created a Secretary of the Environment, established the office of the Environmental Prosecutor, and strengthened police vigilance in the Yshiro area - this in addition to declaring most of Yshiro traditional territory a biosphere reserve and establishing a National Park close to the largest Yshiro community without any meaningful consultation or participation on their part. » (Blaser, 2009, p. 16)

¹⁰¹ Nous entendons par là les justifications qui commandaient la réponse naturaliste – ou celle des Yshiro – au problème de la chasse.

a induit un rapport particulier – et partitionné – avec la nature donne forme à notre rapport avec elle. Encore une fois, ce n'est pas problématique en soi, puisque les autres ontologies ne sont pas différentes à cet égard. Le naturalisme étant cependant surreprésenté dans le monde, en comparaison avec l'animisme, le totémisme et l'analogisme, son impact est bien plus grand – nous reviendrons sur ce point à la fin de ce chapitre. C'est en partie pour cette raison qu'il est nécessaire d'en faire la critique ou à tout le moins d'en prendre conscience. L'approche contextualiste contribue elle aussi à nous rendre réceptif au fait que notre contexte n'est pas spécial ou privilégié et ce n'est pas un point de référence pour tous les autres. Les tendances impérialistes des mouvements de conservation, abordées dans le précédent chapitre, nous permettront d'insister sur ce point une fois de plus, complétant ainsi l'exemple des Yshiro du Paraguay.

Les actions des mouvements de conservation de la nature, décrites au chapitre deux dans la section *Anthropocentrisme, conservation et impérialisme vert*, nous permettent elles aussi de mesurer l'impact du contexte – un contexte fort, au sens où Hunyadi l'entend. Les populations indigènes et traditionnelles sont parfois exclues des grands programmes de conservation parce qu'il est difficile de travailler avec elles ou parce qu'elles ne priorisent pas les mêmes choses. Leur bien-être économique passe quelquefois avant la préservation des ressources, selon ce que rapportent des organisations dédiées à la conservation. C'est le même constat avec les droits de ces populations, généralement prioritaires par rapport à la protection de la nature. Ces divergences profondes, touchant la mission même de ces organisations, n'ont pas manqué de créer de la discorde, comme nous l'avons relevé. Quand finalement les populations indigènes et traditionnelles sont intégrées aux projets de conservation, c'est souvent en faveur des organisations et de façon unilatérale, paternaliste et limitée. On le voit, on ne peut tout simplement pas mettre son contexte entre parenthèses, d'un côté comme de l'autre. Il vient avec toute son épaisseur historique, culturelle et normative.

Affirmer que les priorités d'un groupe passent devant celles d'un autre, c'est faire un choix politique. L'approche contextualiste nous invite à nous questionner davantage sur

notre compréhension de nous-mêmes et à voir si notre propre contexte pourrait nous offrir les ressources critiques pour réévaluer nos agissements – plutôt que de cautionner une forme d’impérialisme vert et de terminer notre chaîne de justifications par un simple « c’est comme ça ». Si le naturalisme contribue à créer une catégorie de réfugiés de la conservation, peut-être faut-il se questionner sur le caractère de « nôtreté » de ces comportements. Dans l’attribution d’éventuels droits de la nature, cette opération herméneutique paraît nécessaire. Les revendications en ce sens auront avantage à intégrer la sensibilité au contexte, dans le but de ne pas simplement étendre à toutes les ontologies des modalités juridiques « naturalistes ».

3.4 LE POUVOIR EUROPEEN

Nous l’avons mentionné à maintes reprises : on trouve la justification de nos comportements à l’intérieur de notre contexte. On trouve également les possibilités critiques dans celui-ci. Or, sommes-nous tenus de procéder à un tel examen de nos pratiques, croyances et façons de faire ? Si les autres ontologies ne développent pas une telle autocritique¹⁰², pouvons-nous nous en dispenser ? C’est dans le but de répondre à ces questions que nous consacrerons ces quelques lignes, bien qu’elles mériteraient un examen plus approfondi, à part entière. Nous ne pourrions pas en faire le tour ici, mais nous considérons que nous avons suffisamment abordé le sujet, tout au long du mémoire, pour offrir une réponse provisoire d’une certaine valeur.

Estienne Rodary écrivait, en introduction à son livre *L’apartheid et l’animal* : « la consolidation des réserves et des parcs nationaux comme outils spatio-institutionnels s’est inscrite dans une logique plus large de construction d’un pouvoir blanc sur les sols africains [...] » (p. 11-12). La conservation de la nature est étroitement liée, sur le continent africain,

¹⁰² Ce n’est pas une affirmation à propos des autres ontologies. Simplement, il ne s’agit pas ici de questionner les ressources critiques disponibles dans les autres régimes.

à la ségrégation. Les aires protégées étaient traditionnellement gérées et contrôlées par un appareillage institutionnel fort, d'inspiration technoscientifique (p. 12). Il est difficile d'envisager la « coprésence de l'autre » dans des espaces pensés autour de la séparation, ajoute Rodary (p. 14). De nombreux exemples développés dans ce mémoire semblent lui donner raison. Le cas africain témoigne aussi d'une tendance qui semble se vérifier ailleurs et s'étendre bien au-delà de ce continent. Nous sommes les héritiers de ces vieilles façons de faire, mais nous devons composer avec le fait que cet héritage n'est justement plus approprié à notre époque.

Les Européens – dont nous faisons bien entendu intellectuellement partie – ont projeté leurs politiques de conservation sur l'Afrique quand l'implantation coloniale s'est consolidée (Rodary, 2019, p. 22). Le modèle de conservation développé était tout simplement peu enclin à tenir compte des contextes locaux. Nombre de lieux de chasse¹⁰³ ont été clôturés dans l'établissement d'aires protégées, les rendant donc inaccessibles ; les animaux sauvages – maintenant protégés – ont souvent nuit au bétail et cultures des populations locales ; le tourisme qui s'est développé grâce aux réserves et parcs créés était quant à lui fort intrusif, contribuant même à la création d'enclaves qui réduisaient les territoires des communautés locales (p. 24-25). Cette colonisation mentale et territoriale, pour reprendre l'expression de Rodary, a d'ailleurs commencé dès la fin du XVIII^e siècle, quand les Européens ont découvert les tropiques. Ces nouveaux territoires, exploités par les autorités coloniales, se sont rapidement détériorés et l'impératif de conservation s'est imposé avec force (p. 43). La protection et la mise en valeur de ces « espaces naturels » se sont opérées selon une logique de contrôle – contrôle des activités humaines sur ces espaces, justement. Les populations indigènes et traditionnelles ont donc elles aussi été sujettes à ce contrôle, renvoyant à ce que nous avons développé dans le chapitre précédent.

La conservation s'est déployée à partir de la rationalité propre aux Européens, empruntant son savoir scientifique, son approche technique de la gestion des milieux

¹⁰³ Les pratiques de chasse autochtones pouvaient elles-mêmes être perçues comme du braconnage (Rodary, 2019, p. 47).

naturels et le contrôle centralisé de la nature et des ressources par l'État (Rodary, 2019, p. 44). Nous avons évidemment déjà mobilisé l'approche contextualiste pour réfléchir à l'objectivité des valeurs et croyances et en examinant le problème sous cet angle, nous sommes arrivés à la conclusion que les nôtres ne sont pas plus légitimes ou valables que celles des autres. Suivant ces constats, pourquoi y aurait-il une injonction du régime naturaliste à intégrer d'autres visions, notamment en ce qui a trait à la crise environnementale ? La tentation d'agir et de s'excuser ensuite est forte, surtout si les autres ontologies n'ont pas la même ouverture à notre égard. Or, justifier une pratique ou un comportement en soutenant que les autres ne font pas mieux que nous, voire qu'ils font pire, est un sophisme assez élémentaire. Mais au-delà du spectre de la « double faute », quelles autres motivations pourrions-nous évoquer pour justifier un tel assouplissement ? On peut se rabattre sur l'un des traits caractéristiques de la pensée moderne, soit la critique de ses propres présupposés. La rencontre avec l'autre a l'avantage de nous les révéler, mais nombre d'événements contemporains tendent à démontrer que la parade du changement avance d'un pas bien timide. Sinon, la quête d'universalité – autre caractéristique de l'ontologie naturaliste – nous invite à mettre de côté ce qui ne serait pas précisément universel. Un ouvrage comme *Par-delà nature et culture* nous force la main en ce sens : le monde dans lequel nous évoluons n'est pas universel, mais les mécanismes qui nous le rendent visibles le sont, en revanche.

Le travail anthropologique de Descola et l'approche contextualiste de Hunyadi nous invitent à une certaine humilité intellectuelle, en nous rappelant le caractère particulier – même si très étendu, par son influence – de notre « universalisme ». L'erreur n'est pas de considérer que notre contexte soit le meilleur ; l'erreur est d'imposer *par le dehors* notre universalisme aux autres collectifs qui ne le partagent pas. En introduction du chapitre 3, nous mentionnions l'importance de ne pas enfermer le débat dans une guerre des particularismes où chacun se bute à celui de son voisin, paralysant ainsi le dialogue. Qui a raison ? Là n'est pas la question. L'avenue que Descola suggère, c'est davantage de travailler à la recherche de valeurs communes à un maximum d'ontologies et de contextes, plutôt que de continuer à insister sur nos différences ou à vouloir imposer un particularisme

« étalon de mesure ». Quelle forme pourrait prendre cette recherche ? À notre connaissance, les seules précisions que Descola fournit à cet égard se trouvent dans un petit texte publié quelques années après *Par-delà nature et culture*. Le passage est un peu long, mais comme c'est le seul où il disserte sur ce sujet, nous avons choisi de le reproduire intégralement ici. Revenant sur le concept d'universalisme relatif, Descola écrivait :

Mais si l'universalisme relatif est susceptible de déboucher sur une éthique, c'est-à-dire sur des règles d'usage du monde auxquelles chacun pourrait souscrire sans faire violence aux valeurs dans lesquelles il a été élevé, cette éthique reste encore à construire pierre par pierre, ou plutôt relation par relation. La tâche n'est pourtant pas impossible. Elle exige de dresser un inventaire des relations entre humains, comme entre ceux-ci et les non-humains, et de s'accorder pour bannir celles qui susciteraient un opprobre général. On imagine aisément que les formes les plus extrêmes de rapports inégalitaires rentrent dans cette dernière catégorie : par exemple, l'annihilation gratuite de la vie, la chosification des êtres doués de facultés sensibles ou l'uniformisation des habitudes de vie et des comportements. Et comme, du fait du consensus nécessaire pour aboutir à la sélection des relations retenues, aucune de celles-ci ne pourrait être dite supérieure à une autre, alors les valeurs attachées à des pratiques, des savoirs ou des sites singuliers pourraient s'appuyer sur les relations qu'ils mettent en évidence dans le contexte particulier de leurs usages, sans tomber pour autant dans des justifications contingentes ou fondées sur des calculs immédiats d'intérêts. (Descola, 2008, p.10)

Voilà ce dont nous disposons pour travailler le sujet des valeurs communes. Nous n'avons rien trouvé de mieux dans nos recherches chez Descola, à ce propos. D'autres auront peut-être plus de succès que nous – ce que nous leur souhaitons, par ailleurs. Sans ontologie commune, peut-être faut-il se tourner vers un autre type d'universel : « dresser un inventaire des relations entre humains, comme entre ceux-ci et les non-humains, et de s'accorder pour bannir celles qui susciteraient un opprobre général », comme Descola le propose (Descola, 2008). Le projet de chercher de l'universel ne tombe pas forcément à l'eau dès lors que l'on refuse l'idée selon laquelle l'Europe serait le « modèle par excellence ». Seulement, quand une aire culturelle affirme « j'ai la particularité d'être universel », on peut se demander en vertu de quoi et de quel droit (Amselle & Diagne, 2018, p. 68-69). Ce sont les mêmes questions que nous nous sommes posées tout au long de ce mémoire.

Bien que l'ambition de départ de Descola était avant tout de « réformer les cadres analytiques, l'outillage intellectuel de l'anthropologie » (Descola & Bollon, 2009, p. 103), il se doutait bien que son entreprise puisse déboucher sur autre chose. Cette mention timide

de l'éthique autour du concept d'universalisme relatif en est un bon exemple. Dans *Par-delà nature et culture*, il n'a jamais eu l'intention d'esquisser le programme d'une éthique en bonne et due forme. L'universalisme fait simplement écho à ce à quoi il pourrait ressembler, sans grande précision. C'est une ébauche de point de vue normatif qui consiste à une négociation entre points de vue divergents – ou entre ontologies divergentes –, fondée sur le respect des « formes de relations inventées par les collectifs humains » (p. 105). Descola nous en donne un exemple :

[...] Pour revenir à la question de la protection de la nature, là où des humains considèrent comme normal et souhaitable d'entretenir des relations intersubjectives avec des non-humains, il serait envisageable de légitimer la protection d'un environnement particulier, non par ses caractéristiques écosystémiques intrinsèques, mais par le fait que les animaux y sont traités par les populations locales comme des personnes – généralement chassées, du reste, mais en respectant des précautions rituelles. On aurait donc une catégorie d'espaces protégés qui fonctionnerait pour l'essentiel en 'régime animiste' – en Amazonie, au Canada, en Sibérie ou dans la forêt malaise – sans que cela n'empêche d'y adjoindre aussi des justifications fondées sur des relations de type naturaliste – la maximisation de la biodiversité ou la capture du carbone, par exemple – pour autant que les relations du deuxième type, c'est-à-dire portées par des acteurs lointains, n'aillent pas trop à l'encontre des conditions d'exercice des relations mises en œuvre par les acteurs locaux. (Descola, 2008, p. 10)

C'est une façon pragmatique de déterminer comment les collectifs pourraient débattre et s'entendre entre eux à propos de sujets qui les touchent conjointement. C'est d'ailleurs dans cet esprit que nous avons élaboré la problématique de ce mémoire, motivée par la crise écologique à laquelle nous faisons face en ce moment. En dépit de la diversité des mondes, on peut certainement trouver des solutions qui n'écartent pas les particularismes. En somme, avec un peu de volonté, on peut assurément trouver des solutions à l'érosion de la diversité et à la disparition des écosystèmes qui puissent respecter les « acteurs locaux » non naturalistes. L'application d'une stratégie unique en phase avec l'ontologie dominante, mais qui ne serait pas sensible aux autres mondes¹⁰⁴, nous condamnerait à répéter les erreurs comme celles que nous avons exposées au chapitre 2.

La crise environnementale est une question globale. Elle touche tous les collectifs, indépendamment de leurs assises ontologiques. En revanche, la gestion de celle-ci peut se

¹⁰⁴ Et aux multiples conceptions de la nature.

faire de plusieurs façons. Le présent chapitre ne se donnait pas comme mission de suggérer des manières plus inclusives de le faire, en fonction des problématiques soulevées dans le chapitre deux. L'étape préalable, à laquelle nous pensons avoir participé, était d'abord de prendre conscience de la diversité ontologique, de même que du poids de la contrefactualité sur nous. Le contextualisme insiste sur l'importance d'une herméneutique de soi, mais aussi de *nous*. Plusieurs des exemples déployés au chapitre précédent ont été analysés grâce aux outils développés dans cette approche, faisant ressortir le caractère situé de nos croyances, valeurs et pratiques à l'égard de l'environnement. Dans nos relations avec l'autre, cet aspect a souvent été occulté, en revanche. L'Occident ou le naturalisme, selon la perspective adoptée, n'est pas différent. À partir du moment où l'on accepte un tel constat, deux grandes avenues peuvent être empruntées. D'une part, on peut choisir de se conforter dans ses croyances et façons de faire, en soutenant que les autres ne font pas mieux. Ou encore, dans notre commerce avec les autres, on peut choisir de s'ouvrir davantage et de prendre conscience de la diversité ontologique, culturelle et épistémologique, sans chercher à s'imposer comme le modèle de référence.

CONCLUSION GÉNÉRALE

It's chaos, be kind.

Patton Oswalt

Ce mémoire a fait état de la pluralité des manières d'habiter le monde – un monde construit et rendu possible par les schèmes d'identification et de relation. Le nôtre nous permet de reconnaître deux espaces distincts pour la nature et la culture. Nos méthodes et pratiques de protection de la nature sont profondément influencées par ces deux catégories cardinales ce qui est, en outre, tout à fait normal. Parce que le monde que nous constituons s'impose avec la force de l'évidence, on voit avec difficulté que plusieurs autres collectifs n'ont pas structuré le leur de la même façon. L'ascension hors de la caverne n'est jamais commode. La certitude d'un monde dual s'évanouit quand on examine les collectifs totémique, analogique et animiste, ce que nous révèlent les travaux de Philippe Descola. L'Occident n'a pourtant pas toujours défini la nature de la même façon. De l'Antiquité jusqu'à aujourd'hui, le concept a connu une lente métamorphose. Il s'est cristallisé dans les deux derniers siècles, mais on peut penser que son périple n'est pas terminé et que les frontières qui le définissent vont se déplacer quelque peu – ou beaucoup, allons savoir ! Le cadre théorique sur lequel nous avons fondé nos analyses nous permet justement de réaliser toute la richesse et la complexité des manières d'identifier le monde, de même que les relations que nous pouvons nouer avec les entités qui fourmillent en lui. L'étude des problèmes relatifs à la protection de la nature, au chapitre 2, nous a permis de constater que bon nombre d'entre eux étaient d'origine ontologique, au sens où ils prenaient racine dans la partition nature-culture propre à l'Occident naturaliste.

Admettre que les catégories de nature et de culture ne sont pas universelles, c'est concéder par le fait même aux autres mondes la dignité ontologique qui leur revient de plein droit. En même temps, cette admission confère sa légitimité au naturalisme. En son sein, les catégories de nature et de culture sont tout à fait légitimes et justifiées. Les collectifs naturalistes sont constitués d'humains – ce qu'on appelle couramment des sociétés – et les éléments non-humains n'en font pas partie. Le regard que nous portons sur la nature est coloré par cette distinction. La science, les arts et la technique modernes s'en sont inspirés. Les produits qui en ont résulté sont d'ailleurs fort impressionnants. Par contre, en matière de protection de la nature, comme nous l'avons vu au chapitre 2, la séparation de la nature et de la culture n'a pas généré que des effets positifs. À cet égard, la critique du naturalisme ne pouvait pas se déployer sous l'angle de l'ontologie, et ce, même si l'origine du problème ciblé l'était. Pourquoi ? Simplement parce qu'on ne pouvait accorder du mérite aux catégories des autres ontologies en dépréciant celles constituées dans le naturalisme. Au mieux pouvait-on insuffler au naturalisme un peu d'humilité, en lui suggérant de revoir ses prétentions à l'universalité. Nous l'avons souligné à maintes reprises, mais les autres régimes ontologiques n'ont jamais souscrit à la même partition du monde que nous, ce qui ne nous a pas empêchés de l'imposer un peu partout.

La critique nous est plutôt venue du contextualisme tel que développé par Mark Hunyadi. Le contexte, qu'il soit ontologique ou autre, n'est pas une prison pour l'esprit. Devant l'absence de « référents objectifs » – le point de vue de nulle part – pour examiner ses pratiques et comportements, Hunyadi nous révèle toute la richesse contrefactuelle du contexte ; le contexte porte déjà en lui-même des possibilités critiques. Il ne s'agit donc plus de trouver des critères objectifs « hors de tout contexte », mais bien de se questionner sur son identité, individuelle ou collective. La théorie contextualiste de Hunyadi doit être accompagnée d'une herméneutique. La question n'est pas « qu'est-ce qui est vrai ? » en matière de protection de la nature, par exemple, mais bien « qui voulons-nous être ? ». L'ontologie naturaliste veut-elle continuer à imposer ses catégories et son langage sur les autres, à gérer ses projets de conservation de la nature avec la seule méthode scientifique et à évacuer de ses calculs les ressources dites culturelles que les écosystèmes fournissent ?

Cherche-t-elle plutôt à se tempérer et à s'ouvrir à la différence ontologique et à la pluralité des mondes ? Nous pensons que l'ouverture de l'Occident naturaliste est non seulement souhaitable, mais également nécessaire. C'est pour cette raison que nous avons mobilisé un pan de la pensée postcoloniale. L'Occident ne peut probablement pas « effacer la dette » qu'elle a contractée auprès de tous ceux qu'elle a colonisés, par la force ou par le savoir, mais elle peut certainement effectuer son examen de conscience. Si ce dernier pouvait déboucher sur une identité collective moins hégémonique par rapport à ses propres « certitudes », ce serait déjà un bon point de départ.

Les limites de ce mémoire

Sans vouloir diminuer la portée du mémoire – sur laquelle nous reviendrons à la suite de cette section –, le chercheur doit être conscient des limites de son entreprise. La première que nous pourrions évoquer a trait à l'évaluation du travail anthropologique de Philippe Descola. *Par-delà nature et culture* combine à la fois ses recherches théoriques et sur le terrain, notamment avec les Achuar. L'ontologie animiste est certainement celle qu'il connaît le mieux, mis à part l'ontologie naturaliste, bien entendu. Descola n'est cependant pas un expert des archipels analogiques et totémiques. Son analyse combinatoire ne semble pas en souffrir. Les analyses qu'ils proposent nous apparaissent cohérentes et bien ficelées. Nous n'avons cependant pas examiné son travail avec le regard d'un expert de la Chine, foyer de l'analogisme ou de l'Australie totémique. Le point focal reste néanmoins le naturalisme et à cet égard, la description est plus que convaincante. Il ne nous apparaissait pas crucial de pouvoir évaluer les autres ontologies avec la même force que celle avec laquelle nous sommes les plus familiers. Enfin, bien que Descola puise ses exemples un peu partout dans le monde, le continent africain n'est pas le mieux représenté. C'est également le cas pour l'Asie.

Une autre limite qu'il convient de mentionner, c'est l'évaluation du concept de schème lui-même. Nous sommes conscients du rôle de premier plan que Descola leur

accorde. Les schèmes d'identification et de relation sont les deux structures mentales abstraites qui suffiraient à expliquer la diversité dans les usages du monde. Ici aussi, nous devons nous en remettre à l'usage qu'il en fait. Les schèmes sont d'abord et avant tout utilisés en psychologie et l'absence de formation dans le domaine ne nous permet pas de critiquer son emploi. Selon certains, c'est un dispositif dont on pourrait faire l'économie¹⁰⁵. Nous savons déjà que les humains et autres organismes sont en constante interaction avec leur environnement ; nous savons que ces interactions suivent certains *patterns* qui se sont cristallisés par l'habitude, les normes ambiantes et le contexte social ; enfin, ces *patterns* peuvent changer, ce que Descola accepte, bien entendu (Dahlin, 2001, p. 291). En utilisant le concept de schème, l'anthropologue cherche certainement à insister sur l'aspect non-réflexif et partagé de notre relation au monde. Ce qui guide l'humain dans son commerce avec lui n'est pas le fruit d'une simple décision consciente, comme nous l'avons exposé. Les schèmes décrivent justement ces grands pans de savoirs et de pratiques organisés et somme toute fort durables. Néanmoins, poser l'existence de schèmes est-il absolument essentiel, quand on possède déjà des notions similaires, comme « concept », « patterns » ou « catégories » (p. 289) ? Le schème décrit-il simplement un « ensemble structuré de connaissances » (une simple requalification d'un phénomène que nous connaissons déjà) ou est-ce que c'est une véritable structure mentale avec une influence causale sur nous (p. 291-292) ? Les lecteurs les plus versés en la matière pourront effectuer une meilleure évaluation que nous. En ce qui nous concerne, que le schème soit un agrégat organisé de connaissances, un *pattern* ou une véritable structure mentale, ça ne change pas l'effet analysé, soit le repérage des régularités au sein de collectifs, relativement à l'identification de la nature, de même que les relations nouées avec elle.

Les situations décrites au chapitre 2 pourraient aussi être considérées comme une limite de ce mémoire. Les exemples choisis l'étaient précisément parce qu'ils nous permettaient d'illustrer diverses facettes problématiques des méthodes et pratiques de

¹⁰⁵ L'article de Bo Dahlin qui se retrouve dans la bibliographie fait état de quelques-uns des problèmes potentiels liés à l'utilisation de ce concept.

conservation ; ils ne visaient pas l'étude de cas. En ce sens, nous souffrons peut-être d'un léger biais de confirmation. Nous pensons tout de même que la littérature sur laquelle nous sommes appuyés était suffisamment solide et variée dans le but de transposer l'analyse conceptuelle du chapitre 1 dans le domaine de l'action. L'inventaire aurait pu être plus large et plus systématique, ou centré sur une région du globe particulière. Nous aurions également pu envisager de nous arrêter sur les « success stories », c'est-à-dire des exemples où des ontologies distinctes ont su travailler ensemble dans le respect des croyances et visées de chacun. Ce serait d'ailleurs une piste intéressante à suivre pour des chercheurs qui se questionneraient plus directement sur l'arrimage entre mondes en apparence incommensurables.

La portée du mémoire

L'analyse ontologique de nos dispositifs de mondiation nous enferme-t-elle sur nous-mêmes ; ou encore, en formulant la question autrement, est-ce qu'il est possible de se déprendre des catégories que nous avons collectivement édifiées au fil du temps ? La réponse à cette question est double. En effet, il semble difficile de se départir de notre image mentale de la nature, tout comme celle de culture. Rappelons encore une fois que l'identification de ces catégories n'est pas consciente ni volontaire. L'emprise que nous avons sur elles est fugitive. De toute manière, comme nous l'avons mentionné au début du mémoire, l'ambition de Descola n'a jamais été de renverser le dualisme ou de revenir à d'anciens modes de pensée (Descola, 2005, p. 128). L'idée de nature qui s'est constituée depuis la révolution scientifique a contribué à une foule de découvertes dont on ne se passerait plus aujourd'hui¹⁰⁶. Le monde que nous avons imaginé est tout à fait réel ; il n'est simplement pas le seul qui apparaisse comme tel (pour d'autres que nous, bien entendu). Le projet de l'auteur était davantage d'ébranler la certitude que ces catégories étaient

¹⁰⁶ Descola, citant Merleau-Ponty dans *L'œil et l'esprit* : « ce ne sont pas les découvertes scientifiques qui ont provoqué le changement de l'idée de Nature. C'est le changement de l'idée de Nature qui a permis ces découvertes ». (Descola, 2005, p. 106)

universellement valides. Nous pensons qu'il ne devrait plus subsister de doutes en lien avec cette idée. Nous serions donc prisonniers de notre propre ontologie, en quelque sorte.

La clé de l'énigme ne se trouve donc pas du côté de l'ontologie. C'est pour cette raison que nous avons fait appel à l'éthique, plus spécifiquement le contextualisme de Mark Hunyadi. La critique de nos catégories devra se faire de l'intérieur. Après avoir revu à la baisse nos prétentions à l'universalité, nous pourrions nous attaquer, collectivement, à la manière dont nous avons traité les éléments « culturels » de la nature. C'est l'un des effets les plus marquants de l'anthropocentrisme caractéristique du naturalisme occidental : au lieu de voir de l'humain partout – ou du culturel –, nous lui avons réservé une place de choix « hors nature ». En déshumanisant ainsi la nature, nous avons créé un angle mort, une expression que nous avons employée au deuxième chapitre. Nos rapports avec les autres ontologies ont été bien sûr affectés par ce grand absent : nulle part n'apparaissent les humains dans la nature, sinon de manière tout à fait résiduelle. Ce que l'opération herméneutique nous révèle, c'est qu'il peut en être autrement. On ne peut décider de « voir le monde autrement », mais on peut décider d'accorder ou non de l'attention aux autres ontologies. L'usage que nous avons fait d'éléments de pensée postcoloniale allait dans le sens d'une plus grande inclusion des ontologies auxquelles nous ne nous identifions pas. Il faut éviter de poursuivre le projet de colonisation par le pouvoir, mais aussi par le savoir.

Comment les ontologies peuvent-elles travailler ensemble ? Nous n'avons pas réussi à déceler de réponse convaincante à partager au lecteur, si ce n'est que cette irruption, en filigrane, du projet descolien de « dresser un inventaire des relations entre humains, comme entre ceux-ci et les non-humains, et de s'accorder pour bannir celles qui susciteraient un opprobre général » (Descola, 2008). Notre propre démarche a fait apparaître une difficulté que nous n'avons pas travaillée de front, mais qui sera difficile à surmonter, celle des rapports de force. La voix des ontologies non-naturalistes au regard de la protection de la nature semble minoritaire. Si les projets de conservation sont systématiquement portés par des organisations et des États ayant adopté des présupposés naturalistes, alors les populations locales, indigènes et traditionnelles seront désavantagées.

Il est à la mode de parler de gestion de projet ascendante – *bottom-up*, par opposition à *top-down* –, en administration. Cette approche encourage la gestion participative des projets et se veut non directive. Si on voulait s'en inspirer dans les projets de conservation où sont imbriquées plusieurs ontologies, il faudrait faire appel aux collectifs non-naturalistes dans toutes les facettes du projet, incluant le choix des cibles à atteindre. Le projet de gestion durable de la chasse avec les Yshiro en était un participatif. On avait confié le pilotage dudit projet à ces derniers, jusqu'à ce que l'organisation qui le chapeautait constate les « dégâts » dont nous avons parlé aux chapitres 2 et 3. Les deux camps tiraient à hue et à dia, ce qui explique les résultats malheureux d'un côté comme de l'autre. En revanche, peut-on parler de véritable gestion participative, de type *bottom-up*, si les méthodes définies pour l'atteinte des cibles n'ont pas été élaborées en commun ? L'organisation avait déjà préjugé des méthodes de contrôle des stocks d'animaux efficaces. En aucun cas les Yshiro n'avaient été consultés à ce sujet. C'est là où le bât blesse. L'ontologie naturaliste doit peut-être abandonner, ponctuellement, un peu de son pouvoir et de son savoir, dans le but d'aménager une place à d'autres ontologies¹⁰⁷. Voilà le dilemme. La protection de la nature à sens unique a un prix : créer des collectifs laissés-pour-compte qui ne se retrouveront peut-être jamais dans notre manière de s'attaquer à la crise environnementale. Quant au prix à payer pour un peu plus d'ouverture devant la diversité ontologique : accepter que les projets de conservation ne puissent pas toujours se mesurer à l'aune de seuls critères scientifiques « objectifs » et mesurables. Qui voulons-nous être ? Voilà la question.

¹⁰⁷ Le problème des rapports de forces en est un sérieux. Hunyadi le soulignait lui-même, comme nous l'avons vu au chapitre 3, avec l'exemple du nazisme. Le chemin tracé dans ce mémoire nous a menés de l'ontologie à l'éthique. De l'éthique, il faudrait maintenant passer à la politique.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Albert, B. (1993). L'Or cannibale et la chute du ciel : Une critique chamanique de l'économie politique de la nature (Yanomami, Brésil). *L'Homme*, 33(126/128), 349-378. doi:10.3406/hom.1993.369644
- Amselle, J.-L., & Diagne, S. B. (2018). *En quête d'Afrique(s) : universalisme et pensée décoloniale*. Paris : Albin Michel.
- Balée, W. (2013). *Cultural Forests of the Amazon: A Historical Ecology of People and Their Landscapes*. Presses de l'Université de l'Alabama
- Bierry, A., Quétier, F., Baptist, F., & Wegener, L. (2015). Apports potentiels du concept de services écosystémiques au dialogue territorial. *Sciences, Eaux & Territoires*, 2015, 1-5.
- Blandin, P. (2009). *De la protection de la nature au pilotage de la biodiversité*. Versailles : Quae.
- Blaser, M. (2009). The Threat of the Yrmo: The Political Ontology of a Sustainable Hunting Program. *American Anthropologist*, 111(1), 10-20. doi:10.1111/j.1548-1433.2009.01073.x
- Bobin, C. (1992). *Le Très-Bas*, Paris : Folio.
- Caillon, S., Cullman, G., Verschuuren, B., & Sterling, E. J. (2017). Moving beyond the human–nature dichotomy through biocultural approaches : Including ecological well-being in resilience indicators. *Ecology and Society*, 22(4), urn:issn:1708-3087.
- Chapin, M. (2004). A Challenge to Conservationists. *World Watch Magazine*, 17(6), 17-31.
- Colonna, F. (2013). Ruyer et la grande chaîne de l'être. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*(1), 29-43.
- Comberty, C., Thornton, T. F., Wyllie de Echeverria, V., & Patterson, T. (2015). Ecosystem services or services to ecosystems? Valuing cultivation and reciprocal relationships

- between humans and ecosystems. *Global Environmental Change*, 34(C), 247-262. doi:10.1016/j.gloenvcha.2015.07.007
- Crutzen, P. J. (2005). Human Impact On Climate Has Made This the “Anthropocene Age”. *New Perspectives Quarterly*, 22(2), 14-16. doi:10.1111/j.1540-5842.2005.00739.x
- Dahlin, B. (2001). Critique of the Schema Concept. *Scandinavian Journal of Educational Research*, 45(3), 287-300. doi:10.1080/00313830120074215
- Daniel, T. C., Muhar, A., Arnberger, A., Aznar, O., Boyd, J. W., Chan, K. M. A., Von Der Dunk, A. (2012). Contributions of cultural services to the ecosystem services agenda. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 109(23), 8812-8819. doi:10.1073/pnas.1114773109
- David, V. (2012). La lente consécration de la nature, sujet de droit : le monde est-il enfin Stone ? *Revue juridique de l'Environnement*, 37(3), 469-485. doi:10.3406/rjenv.2012.5681
- Demeulenaere, E. (2017). L'anthropologie au-delà de l'anthropos. Un récit par les marges de la discipline. Dans G. Blanc, E. Demeulenaere, & W. Feuerhahn (Eds.), *Humanités environnementales. Enquêtes et contre-enquêtes* (p. 43-73). Paris : Publications de la Sorbonne.
- Descola, P. (1993). *Les lances du crépuscule : relations jivaros, Haute Amazonie*. Paris : Plon.
- Descola, P. (1999). Diversité biologique et diversité culturelle. *Aménagement et Nature*, 135(Décembre), 25-37.
- Descola, P. (2001). Anthropologie de la nature : Leçon inaugurale prononcée le jeudi 29 mars 2001, *Collège de France*, p. 1-13. doi:10.4000/books.cdf.1325
- Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture*. Paris : Gallimard.
- Descola, P. (2008). À qui appartient la nature ? *La vie des idées*. Récupéré du site <http://www.laviedesidees.fr/A-qui-appartient-la-nature.html>
- Descola, P. (2014). *La composition des mondes : entretiens avec Pierre Charbonnier*: Flammarion.
- Descola, P. (2015). Humain, trop humain. *Esprit*, Décembre(12), 8. doi:10.3917/espri.1512.0008

- Descola, P. (2017a). *De la nature universelle aux natures singulières : quelles leçons pour l'analyse des cultures?* Paper presented at the Les natures en question, Paris.
- Descola, P. (2017b). *Introduction*. Communication présentée à Les natures en question, Paris.
- Descola, P., & Bollon, P. (2009). Entretien : Pour un "universalisme relatif". *Revue Des Deux Mondes*, 101-108. Récupéré du site www.jstor.org/stable/44194254
- Dowie, M. (2006). The hidden cost of paradise. *Stanford Social Innovation Review*, 4(1), 28-30,32-36.
- Dufour, F. G., Turgeon, N., Bélanger, L., Ouellet, R., & Curien, P. (2013). Dipesh Chakrabarty et John M. Hobson sur l'eurocentrisme et la critique des relations internationales. *Études internationales*, 44(1), 89-107. doi:10.7202/1015124ar
- Dugast, S. (2002). Modes d'appréhension de la nature et gestion patrimoniale du milieu. Dans J. Boutrais & M.-C. Cormier-Salem (Eds.), *Patrimonialiser la nature tropicale : dynamiques locales, enjeux internationaux* (p. 31-78). Paris : IRD.
- Gagnon, G. (2005). Le wilderness et le paysage comme fondements des principes environnementaux du monde occidental contemporain : L'exemple des aires protégées américaines et françaises. In : ProQuest Dissertations Publishing.
- Geisler, C., & de Sousa, R. (2000). From Refuge To Refugee : The African Case. *IDEAS Working Paper Series from RePEc*.
- Goodman, L. (2013). The King James Bible at 401. *Society*, 50(1), 73-80. doi:10.1007/s12115-012-9620-2
- Grenand, P., & Pinton, F. (2007). Savoirs traditionnels, populations locales et ressources globalisées. Dans C. Aubertin, V. Boisvert, & F. Pinton (Eds.), *Les marchés de la biodiversité* (p. 165-194). Paris : IRD éditions.
- Hegel, G. W. F. (2007) [1807]. *Qui pense abstrait?* : Herman.
- Héran, F. (2007). Vers une sociologie des relations avec la nature. *Revue française de sociologie*(4), 795-806.
- Hood, M. (2019, 04-23). Un million d'espèces animales et végétales menacées d'extinction, selon l'ONU. *La Presse*.
- Hunyadi, M. (2008). *Morale contextuelle*. Québec : Presses de l'Université Laval.

- Hunyadi, M. (2012). *L'homme en contexte. Essai de philosophie morale*. Paris : Cerf.
- Hunyadi, M. (2015). L'approche contextualiste en morale. *Revue d'éthique et de théologie morale*, 284(2), 39-52. doi:10.3917/retn.284.0039
- Kohler, F. (2011). Diversité culturelle et diversité biologique : une approche critique fondée sur l'exemple brésilien. *Natures Sciences Sociétés*, 19(2), 113-124. doi:10.1051/nss/2011127
- Larrère, C. (Ed.) (2004) *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale* (Vols. 1). Paris : PUF.
- Larrère, C. (2015). Anthropocène : le nouveau grand récit. *Esprit*, Décembre(12), 46. doi:10.3917/espri.1512.0046
- Larrère, C., & Larrère, R. (2015). *Penser et agir avec la nature*. Paris : Éditions La Découverte.
- Lebel, A. (2018), Une action collective pour forcer Ottawa à lutter contre les changements climatiques, *Radio-Canada*, Récupéré du site <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1137776/environnement-jeunesse-action-collective-changements-climatiques>
- Leduc, L. (2019). Sondage Environics : l'environnement, principal souci des Canadiens. *La Presse*. Récupéré du site <https://www.lapresse.ca/actualites/environnement/201911/11/01-5249316-sondage-environics-lenvironnement-principal-souci-des-canadiens.php>
- Loh, J., Harmon, D. (2005). A global index of biocultural diversity. *Ecol. Indic.* 5 (3), 231–241.
- Maris, V. (2016). Repenser la nature à l'heure de l'Anthropocène. Dans S. Novella (Ed.), *Des droits pour la nature* (p. 18-30). Paris : Les éditions Utopia.
- McMichael, C.H., Piperno, D.R., Bush, M.B., Silman, M.R., Zimmerman, A.R., Raczka, M.F., Lobato, L.C., 2012a. Sparse pre-Columbian human habitation in western Amazonia. *Science* 336, 1429–1431.
- McMichael, C.H., Bush, M.B., Piperno, D.R., Silman, M.R., Zimmerman, A.R., Anderson, C., 2012b. Spatial and temporal scales of pre-Columbian disturbance associated with western amazonian lakes. *Holocene* 22 (2), 131–141.
- McMichael, C.H., Palace, M.W., Bush, M.B., Braswell, B., Hagen, S., Neves, E.G., Silman, M.R., Tamanaha, E.K., Czarnecki, C., 2014. Predicting pre-Columbian

anthropogenic soils in Amazonia. *Proc. R. Soc. B* 281 no. 1777: 20132475.

- Meggers, B.J. (2004). Response to paradigms in paradise : revisiting standard Amazonian prehistory. *Rev. Archaeol.* 25, 31–39.
- Miller, G. H., Fogel, M. L., Magee, J. W., Gagan, M. K., Clarke, S. J., & Johnson, B. J. (2005). Ecosystem Collapse in Pleistocene Australia and a Human Role Dans Megafaunal Extinction. *Science*, 309(5732), 287-290. doi:10.1126/science.1111288
- Peterson, A. (1999). Environmental ethics and the social construction of nature. *Environmental Ethics*, 21(4), 339.
- Pinedo-Vasquez, M., Hecht, S., Padoch, C. (2012). Chapitre 4 : Amazonia. dans : Parrotta, J. A., Trosper, R.L. (Eds.), *Traditional Forest-Related Knowledge : Sustaining Communities, Ecosystems and Biocultural Diversity*, *World Forests 12*. Springer.
- Pottier, R. (2007). Regards croisés d'un anthropologue et d'un sociologue sur Par-delà nature et culture de Philippe Descola. *Revue française de sociologie*, 48(4), 781-793. doi:10.3917/rfs.484.0781
- Robinson, J. G. (2011). Ethical pluralism, pragmatism, and sustainability dans conservation practice. *Biological Conservation*, 144(3), 958-965. doi:10.1016/j.biocon.2010.04.017
- Rodary, E. (2019). *L'apartheid et l'animal*. France : Wildproject.
- Schopenhauer, A. (1912). *Le monde comme volonté et représentation*. Paris : Librairie Félix Alcan.
- Soper, K. (1995). *What is nature?* Oxford : Blackwell.
- Tappolet, C. (2004). Épistémologie. Dans M. Canto-Sperber (Ed.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale* (Vol. 1, p. 656-662). Paris: Quadrige.
- Tappolet, C. (2006). Contextualisme. Dans L. Thiaw-Po-Une (Ed.), *Questions d'éthique contemporaine* (p. 276-291). Paris : Stock.
- Timmons, M. (2002). *Moral Theory : an introduction*. Oxford : Rowman & Littlefield.
- West, P. (2016). An Anthropology for 'the Assemblage of the Now'. *Anthropological Forum*, 26(4), 438-445.

White, L., Jr. (1967). The historical roots of our ecologic crisis. *Science*, 155(3767), 1203-1207. doi:10.1126/science.155.3767.1203 The Wilderness Act, Pub. L. No. 88-577 1131-1136 (1964 09-03).

