

La fin d'un grand partage – vraiment ?

Autour de l'anthropologie de la nature

Camille Chamois

Introduction : la fin de la nature ?

En 1989, dans un texte au titre évocateur, Bill McKibben constatait la « fin de la nature », entendue comme une entité éternelle et indépendante de l'humanité, et l'avènement d'une responsabilité humaine dans l'évolution de la planète :

Par « fin de la nature », je ne veux pas dire la « fin du monde ». La pluie continuera à tomber et le soleil à briller, mais différemment. Lorsque je parle de « nature », j'entends un certain ensemble d'idées humaines sur le monde et la place que nous y occupons. La mort de ces idées commence par des changements concrets dans la réalité qui nous entoure – des changements que les scientifiques peuvent énumérer et mesurer. De plus en plus fréquemment, ces changements entreront en conflit avec nos perceptions, jusqu'à ce que, finalement, notre perception de la nature comme une chose éternelle et séparée de nous soit balayée : nous ne verrons que trop clairement ce que nous avons fait¹.

Ce constat, baptisé par la suite du nom d'« anthropocène », est désormais tout à fait partagé par la communauté scientifique : les activités humaines (comme l'exploitation et la combustion des énergies fossiles) ont un impact global sur les cycles biogéochimiques (qu'il s'agisse du cycle de l'eau, de l'azote, du carbone, etc.)². Pour analyser ce processus, il est nécessaire de rendre théoriquement commensurables des activités généralement qualifiées de « culturelles » (comme le choix d'un moyen de transport) et des processus *a priori* considérés comme « naturels » (comme l'érosion des sols). Il faut donc se doter d'un gabarit conceptuel qui évite de faire de la « nature » et de la « culture » des domaines de la réalité hétérogènes l'un à l'autre et incommensurables entre eux. C'est à cette exigence que semblent répondre les œuvres de Bruno Latour et Philippe Descola, en partie rédigées grâce à leur influence réciproque : penser « par-delà nature et culture », et ainsi rompre avec un modèle conceptuel qui surdétermine l'ensemble des représentations de l'époque moderne (qu'il s'agisse des théories scientifiques ou des représentations populaires et spontanées). C'est pourquoi on a pu parler de « la fin d'un grand partage » pour qualifier la spécificité de leurs pensées³. Le but des pages qui suivent est d'explicitier le sens d'une telle assertion.

¹ McKibben B., *The End of Nature*, New York, Random House, 1989, p. 7.

² Bonneuil C. et Fressoz J.-B., *L'événement Anthropocène. La Terre, l'histoire et nous*, Paris, Seuil, 2016.

³ Charbonnier P., *La fin d'un grand partage. Nature et société de Durkheim à Descola*, Paris, CNRS Editions, 2015 ; Maris V., *La part sauvage du monde. Penser la nature dans l'Anthropocène*, Paris, Seuil, 2018.

Domestiquer la nature

Dans *La nature domestique*, Philippe Descola étudie le rapport *pratique* que les Achuars d'Équateur entretiennent à leur environnement – quels animaux sont chassés, comment et par qui, à partir de quelle organisation spatiale, etc. Il s'agit donc d'« analyser les rapports entre l'homme et son environnement sous l'angle des interactions dynamiques entre les techniques de socialisation de la nature et les systèmes symboliques qui les organisent⁴ ». Or, pour penser ces interactions pratiques avec la nature, il est nécessaire de se doter d'un concept de « nature » qui ne recouvre ni l'une ni l'autre des trois définitions habituelles qu'on donnait alors à ce terme.

[1] D'abord, il est particulièrement gênant de voir dans le mode de vie des Achuars une version plus ou moins pure d'un « état de nature selon Hobbes⁵ ». La notion d'état de nature, introduite en philosophie politique au XVII^e siècle, désigne en effet la condition de l'humanité avant l'émergence de la vie sociale et du droit positif⁶ : l'appliquer à une organisation sociale contemporaine relève purement et simplement de l'« illusion d'un retour au passé de l'humanité⁷ ». Ce faisant, Descola s'inscrit dans la critique traditionnelle de l'évolutionnisme anthropologique⁸.

[2] Ensuite, Descola rejette « le réductionnisme écologique et son projet délirant d'explicitier toutes les manifestations de la culture comme des épiphénomènes du travail naturant de la nature⁹ ». Cette idée trouve ses fondements dans la géographie physique du XIX^e siècle qui présente l'environnement physique comme le déterminant fondamental de la constitution des sociétés humaines : la société humaine est ainsi décrite comme une réponse apportée à la pression de l'environnement, et la diversité des organisations sociales s'explique par la diversité des environnements eux-mêmes. En s'inspirant de l'évolutionnisme biologique, et notamment de l'idée d'une stricte soumission des êtres vivants à leur milieu, cette géographie déterministe propose d'établir une dépendance stricte entre la structure particulière d'une société donnée (la forme de son habitat, la division du travail qu'elle opère, etc.) et le type d'environnement dans lequel elle évolue (environnement défini par l'ensemble des ressources naturelles disponibles sur un territoire donné)¹⁰. Cette idée possède ses représentants dans l'anthropologie amazoniste. Ainsi, selon Eric Barry Ross et Jane Bennett Ross, l'interdiction de consommer du cerf et du tapir chez les Achuar s'explique par le fait que ces animaux sont rares dans la région de sorte que, sans une protection symbolique particulière, leur espèce s'éteindrait rapidement¹¹. Descola objecte que, sur les quatre espèces de cervidés présents dans la région, une seule est prohibée, les trois autres étant d'une consommation légitime et même

⁴ Descola P., *La nature domestique. Symbolique et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1986, p. 12.

⁵ *Ibid.*, p. 19.

⁶ Sur cet enjeu spécifiquement, voir : Chamois C., « Nature et culture », dans A. Piette *et al.* (éd.), *Dictionnaire de l'humain*, Nanterre, Presses Universitaires de Nanterre, 2018, p. 385-392.

⁷ Descola P., *La nature domestique. Symbolique et praxis dans l'écologie des Achuar*, *op. cit.*, p. 406.

⁸ Lévi-Strauss C., *Race et histoire* [1952], Paris, Gallimard, 1987.

⁹ Descola P., *La nature domestique. Symbolique et praxis dans l'écologie des Achuar*, *op. cit.*, p. 11.

¹⁰ Ratzel F., « Le sol, la société et l'État », *L'année sociologique*, vol. 1898-1899, 1900, p. 1-14.

¹¹ Ross E. B., « Food Taboos, Diet, and Hunting Strategy: The Adaptation to Animals in Amazon Cultural Ecology », *Current Anthropology*, vol. 19, n° 1, 1978, p. 1-36.

prise : il en conclut que l'idée d'une détermination stricte du biotope sur les prohibitions alimentaires est inconséquente¹². Dans *L'écologie des autres*, Descola synthétise et étend cette critique à toute l'« écologie culturelle », de Julian Steward à Marvin Harris, qu'il accuse de méconnaître le réel rapport nature/culture en promouvant une approche trop strictement déterministe de l'environnement sur la société¹³.

[3] Enfin, Descola rejette également les approches qui « se figure[nt] la nature comme un objet d'exercice de la pensée, comme la matière privilégiée à partir de laquelle prend son envol l'imagination taxinomique et cosmologique des peuples de la forêt¹⁴ ». La critique à peine voilée concerne l'œuvre de Claude Lévi-Strauss chez qui les différences entre les espèces animales sont appréhendées comme des manières de catégoriser les groupes sociaux¹⁵. Là encore, c'est dans *L'écologie des autres* que Descola explicite la cible réelle de ce motif : l'enjeu est de penser des rapports pratiques à la nature (labourer, domestiquer, bouturer, etc.) qui ne se réduisent pas à des rapports symboliques¹⁶. C'est pourquoi, par distinction avec la pensée lévi-straussienne, Descola revendique explicitement l'héritage d'André-Georges Haudricourt lorsqu'il affirme que « la pratique quotidienne des Achuar confirme pleinement cette idée qu'il existe une correspondance entre les modes de traitement de la nature et les modes de traitement d'autrui¹⁷ ». Dans un article particulièrement influent, Haudricourt affirme en effet que nos comportements envers la nature et envers les autres humains sont analogues : il cherche ainsi à étudier ce qu'il appelle indistinctement « les rapports entre l'homme et la nature », les modalités de « traitement » de la nature ou les « comportements » de l'homme envers la nature¹⁸. Lorsque Descola parle de « praxis », dans le sous-titre de *La nature domestique*, c'est à cette nébuleuse théorique qu'il fait référence. Cette *praxis* est définie comme « une totalité organique où sont étroitement mêlés les aspects matériels et les aspects mentaux¹⁹ ». Mais une des difficultés à laquelle aboutit l'ouvrage relève alors de l'ontologie sociale : qu'est-ce qui explique le changement historique ? Comment expliquer le passage d'un type de traitement de la nature à un autre ? Descola conclut son ouvrage en affirmant que, contre toute forme de déterminisme technologique ou politique, il faut penser l'évolution historique

¹² Descola P., *La nature domestique. Symbolique et praxis dans l'écologie des Achuar*, op. cit., p. 119

¹³ Descola P., *L'écologie des autres. L'anthropologie et la question de la nature*, Versailles, Éditions Quae, 2011, p. 18-24.

¹⁴ Et il ajoute : « L'attention portée aux caractéristiques du milieu est alors une précaution méthodologique nécessaire pour rendre compte avec rigueur de l'organisation interne des systèmes de représentation. La nature et son usage sont ici invoqués comme les auxiliaires démonstratifs de l'entreprise principale, à savoir la sémiologie des discours indigènes ». Descola P., *La nature domestique. Symbolique et praxis dans l'écologie des Achuar*, op. cit., p. 11.

¹⁵ Lévi-Strauss C., *Le totémisme aujourd'hui* (1962), Paris, PUF, 2002.

¹⁶ « L'environnement physique n'a finalement qu'une fonction très secondaire dans son œuvre [Claude Lévi-Strauss], celle de fournir à la pensée mythique des objets naturels dont les propriétés sont bonnes à symboliser, une fonction sans aucun doute utile, mais dont on comprend qu'elle ait pu laisser sur leur faim les amateurs de causalité pratique à la Marvin Harris ». Descola P., *L'écologie des autres*, op. cit., p. 26.

¹⁷ Descola P., *La nature domestique. Symbolique et praxis dans l'écologie des Achuar*, op. cit., p. 401.

¹⁸ Voir par exemple : « Vis-à-vis du monde végétal et animal, à partir du néolithique, l'homme n'est plus seulement un prédateur et un consommateur, désormais il assiste, il protège, il coexiste longuement avec les espèces qu'il a "domestiquées". De nouveaux rapports se sont établis, d'un type "amical", et qui ne sont pas sans rappeler ceux que les hommes entretiennent entre eux à l'intérieur d'un groupe ». Haudricourt A.-G., « Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui », *L'Homme*, vol. 2, n° 1, 1962, p. 40.

¹⁹ Descola P., *La nature domestique. Symbolique et praxis dans l'écologie des Achuar*, op. cit., p. 12.

au niveau du « schème relationnel » qui lie à la fois (c'est le point important) les humains à la nature et les humains entre eux :

Si, malgré tous les atouts dont ils disposaient, les Achuar riverains n'ont pas fait le choix du développement de leur base matérielle, c'est donc peut-être parce que le schème symbolique qui organise leur usage de la nature n'était pas suffisamment flexible pour pouvoir absorber la réorientation des rapports sociaux que ce choix aurait engendrée. [...] Au rebours du déterminisme technologique sommaire dont sont souvent imprégnées les théories évolutionnistes, on pourrait ici postuler que la transformation par une société de sa base matérielle est conditionnée par une mutation préalable des formes d'organisation sociale qui servent d'armature idéale au mode matériel de produire²⁰.

L'écologie sans la nature

Or, c'est justement ce passage sur lequel s'appuie Bruno Latour dans *Nous n'avons jamais été modernes* pour souligner la spécificité de la pensée moderne et donner à ces analyses une dimension d'écologie politique qu'elles ne possédaient pas initialement²¹. Latour interprète le motif d'une homologie entre le traitement des humains et le rapport à la nature, non pas uniquement comme un outil d'analyse théorique (au sens de Haudricourt) mais également comme un trait caractéristique des cosmologies non-modernes. En s'appuyant notamment sur les analyses de Descola, Latour affirme que les cosmologies pré-modernes se caractérisent par « l'impossibilité de changer l'ordre social sans modifier l'ordre naturel – et inversement²² ». La leçon des ethnologues est ainsi qu'on ne trouve pas chez la plupart des sociétés du monde « cette antinomie entre deux mondes clos et irréductiblement opposés : le monde culturel de la société humaine et le monde naturel de la société animale²³ ». Par contraste, la dichotomie nature/culture semble structurante pour la pensée moderne et ce, à un double titre. D'une part, la dichotomie nature/culture crée deux domaines de spécialité hétérogènes : la nature est étudiée par des naturalistes qui doivent répondre à la norme de neutralité axiologique, c'est-à-dire aborder leur objet de façon totalement dépolitisée ; la culture est étudiée par des sociologues qui doivent se prémunir du risque de réductionnisme qui reconduirait leur objet à la nature. D'autre part, la dichotomie nature/culture permet d'identifier, parmi l'ensemble des sociétés humaines, celle qui a réussi à développer un réel discours scientifique – c'est-à-dire à étudier « la nature » en elle-même, et non pas simplement une représentation culturelle de la nature (d'ordre cosmologique ou mythologique). Le « grand partage » évoqué ci-dessus est donc double puisqu'il distingue à la fois la nature et la culture et, par là même, les modernes et les non-modernes :

Quelque part, dans nos sociétés, et seulement dans les nôtres, une transcendance inouïe s'est manifestée : la nature telle qu'elle est, a-humaine, inhumaine parfois, extra-humaine toujours. Depuis cet événement – qu'on le situe dans les mathématiques grecques, dans la physique

²⁰ *Ibid.*, p. 405.

²¹ Latour B., *Nous n'avons jamais été modernes : essai d'anthropologie symétrique*, Paris, Éd. la Découverte, 1991, p. 62 et p. 25.

²² *Id.*

²³ Descola P., *La nature domestique. Symbolique et praxis dans l'écologie des Achuar*, op. cit., p. 399.

italienne, dans la chimie allemande, dans le nucléaire américain, dans la thermodynamique belge –, l'asymétrie fut totale entre les cultures qui considèrent la nature, et celles qui ne considèrent que leur culture ou les versions déformées qu'elles peuvent avoir de la matière²⁴.

Si la dichotomie nature/culture est l'apanage de la pensée moderne, celle-ci pose cependant trois types de problèmes. D'abord, sur un plan strictement sociologique, distinguer trop nettement la nature de la culture empêche de prendre en charge ce qui fait la spécificité du mode de vie sociale des humains, à savoir leur transformation du milieu matériel en objets techniques. Dans un article co-écrit avec Shirley Strum en 1987, Latour affirmait en effet que la spécificité du mode d'organisation sociale des humains, par rapport à celle des babouins, consiste à stabiliser les rapports sociaux dans des objets matériels²⁵. Au lieu de systématiquement rappeler à ses client-es de déposer leur clé avant de sortir, le gérant d'un hôtel peut la lester d'un objet métallique si encombrant que tou·tes les clients se rendront à l'accueil afin de s'en débarrasser²⁶. Or, un objet métallique n'est pas qu'un objet symbolique ; il implique un rapport à la matière qui le rapproche de ce qu'on nomme habituellement « nature », ce qui rend inopérant ce gabarit conceptuel. C'est pourquoi Bruno Latour reprend à Michel Serres la notion de « quasi-objets²⁷ » pour qualifier ces êtres hybrides, mi-culturels mi-naturels. Ensuite, sur un plan politique, la distinction nature/culture conduit à un ethnocentrisme borné qui délégitime par avance toute prétention pour les autres sociétés à accéder au réel : ce faisant, on maintient une asymétrie entre « eux et nous », entre « ceux qui savent et ceux qui croient », qui entre en contradiction avec l'épistémologie de l'anthropologie²⁸. En plus d'être analytiquement inopérante, la distinction nature/culture s'avère ainsi politiquement injuste. Enfin, sur un plan écologique, cette dichotomie masque la prolifération de fait d'entités qui ne sont ni tout à fait naturelles ni strictement culturelles :

Tant que la nature était lointaine et dominée, elle ressemblait encore vaguement au pôle constitutionnel de la tradition. Elle semble en réserve, transcendante, inépuisable, lointaine. Mais où classer le trou de l'ozone, le réchauffement global de la planète ? Où mettre ces hybrides ? Sont-ils humains ? Humains puisque c'est notre œuvre. Sont-ils naturels ? Naturels puisqu'ils ne sont pas notre fait. Sont-ils locaux ou globaux ? Les deux²⁹.

Ainsi, selon Latour, c'est justement notre concept de « nature » qui est responsable de notre paralysie politique. Paradoxalement, le but de l'écologie politique n'est donc pas d'introduire la question de la « nature » dans l'agenda politique mais, au contraire, de nous en débarrasser : « Disons-le brutalement : *avec la nature, il n'y a rien à faire*³⁰ ». Ces trois critiques

²⁴ Latour B., *Nous n'avons jamais été modernes*, op. cit., p. 134-135.

²⁵ Strum S. et Latour B., « Redéfinir le lien social : des babouins aux humains », dans M. Akrich, M. Callon et B. Latour (éd.), *Sociologie de la traduction*, Paris, Presses des Mines, 2006, p. 71-86.

²⁶ Latour B., *Petites leçons de sociologie des sciences*, Paris, Éditions La Découverte, 1993, p. 47-55.

²⁷ Latour B., *Nous n'avons jamais été modernes*, op. cit., p. 73. Sur cette notion, voir : Chamois C., « Humains et non-humains : enjeux philosophiques d'une question anthropologique », dans M. Lequin (éd.), *Penser l'humain. Définitions, descriptions, narrations*, Nanterre, Presses Universitaires de Nanterre, 2018, p. 63-89.

²⁸ Latour B., *Nous n'avons jamais été modernes*, op. cit., p. 135.

²⁹ *Ibid.*, p. 72.

³⁰ Latour B., *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte, 1999, p. 13. Voir aussi : « Si l'écologie politique pose un problème, ce n'est pas parce qu'elle introduit enfin la nature dans les préoccupations politiques trop exclusivement tournées, jusque-là, vers les humains, c'est parce qu'elle

portées à la notion de « nature » sont analytiquement distinctes mais elles s'entremêlent chez les tenants d'une « anthropologie de la nature ».

Nature pratique, nature théorique

L'influence de Bruno Latour sur Philippe Descola et Gísli Pálsson est palpable dès le milieu des années 1990 lorsque ceux-ci proposent de débarrasser l'anthropologie de l'opposition nature/culture, pourtant centrale dans l'épistémologie implicite de cette discipline³¹. En effet, l'anthropologie est généralement définie comme l'étude de la variété des manières culturelles de réaliser ou d'actualiser une nature humaine (ou parfois comme l'étude de la variété des manières culturelles de transformer le milieu naturel)³². Si, pourtant, cette dichotomie ne permet pas de rendre compte de l'écologie Achuar, alors, il devient impossible d'en faire le fondement épistémologique de l'anthropologie elle-même : c'est donc à son dépassement que s'attèle l'anthropologue français, jusqu'à aboutir aux thèses de *Par-delà nature et culture* selon lesquelles la nature est une invention de l'Occident moderne³³. Dans cet ouvrage, Descola avance qu'il est moins heuristique de parler de « nature » et de « culture » que de continuités (et de discontinuités) entre des « intériorités » et des « physicalités ». L'opérateur anthropologique intéressant consiste à se demander : à quels êtres les populations attribuent-elles une intériorité (une âme ou une volonté) similaire à la leur ? Et quels rôles jouent les différences corporelles (de morphologie ou de physiologie) dans la répartition des espèces ? Cette double problématique permet de redéfinir la pensée moderne (rebaptisée « naturalisme ») comme un paradigme qui réserve l'intériorité aux seuls humains et qui considère que tous les êtres possèdent les mêmes propriétés matérielles fondamentales³⁴. Par distinction, l'auteur montre que d'autres organisations sont possibles, qui répartissent autrement les continuités et les discontinuités intérieures et extérieures – autres organisations qualifiées d'animisme, totémisme et analogisme. Cette élaboration conceptuelle est le fruit d'une série de discussions ou critiques, notamment de la part d'Eduardo Viveiros de Castro et Tim Ingold³⁵. Elle a depuis été très longuement documentée ou discutée³⁶. Deux autres aspects ont moins retenu l'attention.

continue, hélas, à utiliser la nature pour faire avorter la politique. À la nature grise et froide des anciens épistémologues (politiques), les écologistes ont simplement substitué une nature plus verte et plus chaude ». *Ibid.*, p. 33-34.

³¹ Descola P. et Pálsson G. (éd.), *Nature and Society. Anthropological perspectives*, London, Routledge, 1996.

³² Pour une discussion contemporaine de cette question, voir : Lahire B., *Les structures fondamentales des sociétés humaines*, Paris, La Découverte, 2023. Pour un commentaire : Chamois C., « À la recherche des lois de la vie sociale », *La Vie des idées*, 2024 (en ligne : <https://laviedesidees.fr/A-la-recherche-des-lois-de-la-vie-sociale>)

³³ Sur cette généalogie, voir : Delaplace G., « Rêver un monde sans naturalisme », in G. Delaplace et S. D'Onofrio (dir.), *Philippe Descola*, Paris, Editions de L'Herne, 2024, p. 210-216.

³⁴ « Ce qui différencie les humains des non-humains pour nous, c'est bien la conscience réflexive, la subjectivité, le pouvoir de signifier, la maîtrise des symboles et le langage au moyen duquel ces facultés s'expriment [...]. Depuis Descartes, en revanche, et surtout depuis Darwin, nous n'hésitons pas à reconnaître que la composante physique de notre humanité nous situe dans un continuum matériel au sein duquel nous n'apparaissions pas comme des singularités beaucoup plus significatives que n'importe quel autre être organisé ». Descola P., *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005, p. 243.

³⁵ Sur cette généalogie, voir : Descola P., *La composition des mondes. Entretien avec Pierre Charbonnier*, Paris, Flammarion, 2014, p. 195-278 notamment.

³⁶ Charbonnier P., Salmon G. et Skafish P. (éd.), *Varieties of Ontological Pluralism*, Lanham (Maryland), Rowman & Littlefield, 2016.

[1] D'abord, l'auteur insiste sur ce qu'il nomme l'« écologie des relations », c'est-à-dire, non pas l'attribution d'une intériorité aux êtres « naturels » mais la stabilisation de schèmes relationnels qui orientent notre rapport à ceux-ci. Descola distingue alors six « formes de l'attachement » (donner, prendre, échanger, produire, protéger et transmettre) qui constituent des formes relationnelles privilégiées que certaines sociétés entretiennent avec les êtres humains et non-humains³⁷. Ce modèle se situe dans la droite lignée des intuitions de Haudricourt sur l'analogie entre le rapport à la nature et le traitement d'autrui et n'a probablement pas reçu toute l'attention qu'il mérite, à savoir l'élaboration d'une réelle théorie des schèmes relationnels entre humains et non-humains. À titre de comparaison, Bernard Lahire montre, dans sa synthèse des modes de socialisation enfantine, que les « dispositions combatives », ou les « tendances à la compétition », sont inégalement réparties en fonction des classes sociales³⁸. L'étude des schèmes relationnels que nous entretenons aux humains et aux non-humains constitue ainsi une ligne de développement particulièrement prometteuse, non seulement dans le cadre de l'anthropologie amazoniste mais plus largement dans le cadre d'une analyse épistémologique de l'histoire de « la nature »³⁹.

[2] Ensuite, la tension entre « symbolisme » et « praxis » présente dans *La nature domestique* se retrouve dans la distinction entre les « ontologies » et les « schèmes relationnels » dans *Par-delà nature et culture*. Mais elle perdure également dans la réception de l'anthropologie de la nature. Ainsi, dans *Les Natures en question*, ainsi que dans d'autres ouvrages, une série d'historiennes et d'historiens a récemment discuté la pertinence de la catégorie de « naturalisme » dont Descola se sert pour caractériser l'Occident moderne⁴⁰. Or, parmi les lignes de tension les plus fécondes se trouve la question du statut du type d'expérience auquel on se réfère (des relations les plus incarnées aux représentations les plus abstraites) lorsqu'on parle indistinctement du « rapport » à la nature : doit-on faire une histoire des représentations de la nature (qui poursuit la lignée symboliste) ou une histoire des sensibilités environnementales (qui prolonge l'analyse des schèmes pratiques) ? Étant donné le primat des sources livresques, une histoire des représentations intellectuelles semble plus aisée. Mais encore faut-il l'assumer tout à fait car, comme certain·es l'ont noté avec rigueur, on présente souvent comme une histoire de l'attention à l'environnement ce qui relève en dernier ressort d'une histoire des théories de la nature⁴¹. Tout l'enjeu est donc de proposer une analyse de la mutation des sensibilités à la nature qui soit capable d'appréhender toute l'étendue des rapports

³⁷ Descola P., *Par-delà nature et culture*, *op. cit.*, p. 423-532.

³⁸ « Plus on monte dans la hiérarchie sociale, plus on s'approche des espaces de luttes pour l'appropriation des ressources les plus rares, et plus les dispositions combatives, compétitives, comme le goût de l'effort, le dépassement de soi, la propension au *leadership*, etc. sont présentes dans les univers familiaux. Ces dispositions préparent très tôt leurs enfants à participer aux diverses compétitions scolaires et professionnelles auxquelles, consciemment ou inconsciemment, ils les destinent ». Lahire B. (éd.), *Enfances de classe. De l'inégalité parmi les enfants*, Paris, Seuil, 2019, p. 929-930.

³⁹ Dans le cadre amazoniste, voir : Fausto C., *La jaguar apprivoisé. Essais d'ethnologie amazonienne*, E. De Vienne (trad.), Toulouse, Presses Universitaires du Midi, 2024. Pour une étude générale, voir : Chamois C., « Rapports à autrui et personnalité de base dans les premiers travaux de Mikel Dufrenne », *Dialogue. Revue canadienne de philosophie*, vol. 60, n° 2, 2021, p. 337-358.

⁴⁰ Anheim É., « Les métamorphoses de la nature dans l'Europe de la fin du Moyen Âge », dans P. Descola (éd.), *Les Natures en question*, Paris, Odile Jacob, 2018, p. 52.

⁴¹ Lamy J. et Roy R. (éd.), *Pour une anthropologie historique de la nature*, Rennes, PUR, 2019, p. 23.

sensibles que nous entretenons avec (cette entité abstraite qu'est) « la nature ». C'est dans ce cadre que l'analyse descolienne s'ouvre à une histoire des sensibilités environnementales⁴².

De la division du travail perceptif

Cette orientation est explicite dans *Les Formes du visible* où Descola cherche à déceler, sous les régimes discursifs, des « régimes figuratifs » qui témoignent d'une « nouvelle façon de regarder » l'environnement :

Ce n'est pas seulement la géométrie projective du XVII^e siècle qui est [...] un produit de l'atelier d'artiste, c'est plus probablement la totalité de la reconfiguration épistémique dont témoignent les œuvres de Galilée, de Bacon ou de Descartes qui peut être envisagée comme le résultat d'une nouvelle façon de regarder et de dépeindre les hommes et les choses apparue deux siècles plus tôt⁴³.

Ce faisant, l'auteur s'oriente plus résolument vers une histoire de notre perception de la nature et de la manière dont celle-ci est structurée socialement. Cette thèse n'est pas nouvelle : Descola l'évoquait rapidement dans *Les lances du crépuscule* et y revenait, près de vingt ans plus tard, pour affirmer :

La première leçon à tirer pour un ethnologue [...] c'est que l'on ne voit comme un paysage dans la nature que ce que l'on a appris auparavant à regarder comme un paysage, notamment grâce à l'éducation de l'œil par la peinture, leçon que Gombrich fut probablement le premier à formuler dans son fameux essai de 1953⁴⁴.

Rompant plus nettement que par le passé avec l'approche intellectualiste, Descola se rapproche du diagnostic général suivant lequel la crise écologique se double d'une « “crise de la sensibilité” [entendue comme] un appauvrissement de ce que nous pouvons sentir, percevoir, comprendre, et tisser comme relations à l'égard du vivant⁴⁵ ». Cependant, en procédant ainsi, Descola conserve un modèle fondamentalement « holiste » dans son analyse : il cherche en effet à rendre compte d'une organisation de la perception qui gouverne une époque historique au-delà des singularités ou des particularités locales. Ce paradigme holistique se situe donc résolument au-delà ou en-deçà des différences de classes ou d'âges : il cherche à atteindre un *a priori* historique transversal (le « naturalisme ») que partagent « César et le dernier soldat de ses légions, saint Louis et le paysan qui cultivait ses terres, Christophe Colomb et le marin de ses caravelles⁴⁶ ». Or, la légitimité d'une telle analyse « interclasse » est en elle-même problématique : en cherchant à atteindre un niveau d'expérience partagé par toutes les membres d'une époque donnée, sans prendre en compte la diversité des situations de classe, de

⁴² Sur cette interprétation, voir : Chamois C., Deluermoz Q. et Mazurel H., « Sensibilités : entre histoire et anthropologie », *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, n° 247-248, Éditions de l'EHESS, 2023, p. 5-40.

⁴³ Descola P., *Les Formes du visible*, Paris, Seuil, 2021, p. 18.

⁴⁴ Descola P., « Les formes du paysage, 1 », dans *Anthropologie de la nature*, Collège de France, 2011, p. 649.

⁴⁵ Morizot M., *Manières d'être vivant*, Arles, Actes Sud, 2020, p. 17.

⁴⁶ Le Goff J., « Les mentalités : une histoire ambiguë », in J. Le Goff et P. Nora (dir.), *Faire de l'histoire : nouveaux objets*, Paris, Gallimard, 1974, vol. 3, p. 80.

race ou de genre, on risque fort de tomber dans « des extrapolations sans fondements⁴⁷ ». Pour suivre l'idée selon laquelle les pratiques picturales forment l'œil de celles et ceux qui les perçoivent, il nous semble nécessaire d'interroger sur les conditions concrètes d'une telle formation : qui perçoit ces œuvres concrètement ? Dans quelle mesure la formation de la perception des un·es influence-t-elle celle des autres ? Quels sont les autres dispositifs visuels qui forment la perception ? Ce faisant, c'est certainement l'idée selon laquelle l'éducation de l'œil est d'abord le fait de la peinture qui se trouve fragilisée. En effet, l'incapacité des agent·es à distinguer une feuille de chêne d'une feuille de châtaignier vient-elle réellement de l'évolution des pratiques artistiques en charge de les figurer ? Ne vient-elle pas plutôt du fait qu'ils et elles ont peu à peu délégué cette compétence à des professionnel·les (paysagistes, pépiniéristes) dans le cadre d'une division du travail accrue ? Pour le dire autrement, n'est-il pas plus heuristique d'indexer l'histoire de la cécité environnementale sur l'histoire de la division du travail ? Au lieu de parler d'une histoire artistique de la perception, il nous paraît plus utile d'envisager une « division du travail perceptif » à l'échelle des catégories socio-professionnelles et de leur évolution globale au cours des siècles passés⁴⁸. Cette thèse n'est pas nouvelle. On sait par exemple que, de Richard Louv à David W. Orr, en passant par Paul Hawken, de nombreux·ses auteurs et autrices reprennent l'idée selon laquelle « les jeunes peuvent reconnaître en moyenne plus de 1.000 logos d'entreprises, mais seulement une poignée de plantes et d'animaux indigènes⁴⁹ ». Reste qu'une telle thèse n'a jamais fait l'objet d'une analyse sérieuse et à sa hauteur⁵⁰ : pour suivre jusqu'au bout les intuitions de Descola, il resterait donc à analyser comment se déploie l'éducation de l'œil, au-delà de l'influence de la peinture, et quel rôle joue cette histoire des sensibilités dans notre rapport à la nature.

Conclusion : grand partage ou grand bazar ?

Une des conclusions possibles est qu'il est peut-être temps d'en finir avec l'artefact théorique qu'est « la dichotomie nature/culture », qu'il s'agisse de la critiquer ou de la réhabiliter. En effet, le motif de la « dichotomie nature/culture » joue essentiellement au niveau des représentations abstraites de ce que nous considérons comme « naturel » ou « culturel » ; mais il ne présage en rien des schèmes relationnels que nous entretenons avec les êtres en question, qu'on peut à la fois protéger, produire, échanger, etc., quel que soit le statut (naturel

⁴⁷ « L'argument décisif est [...] la connotation décidément "interclasse" de l'histoire des mentalités. [...] Aussi l'adjectif "collectives" ajouté à "mentalités" est-il le plus souvent un pléonasme. Il ne s'agit pas de nier la légitimité d'enquêtes de ce genre. Mais le risque est très grand d'arriver à des extrapolations sans fondements ». Ginzburg C., *Le fromage et les vers. L'univers d'un meunier du XVI^e siècle*, Paris, Flammarion, (1976) 2019, p. 25-26. Pour une analyse appliquée à la question de la perception, voir : Mitchell W. J. T., *Picture Theory*, Chicago, University of Chicago Press, 1994, p. 20.

⁴⁸ Chamois C., « De la division du travail perceptif », *Ateliers d'anthropologie*, vol. 52, 2022 (en ligne : <https://journals.openedition.org/ateliers/16742>).

⁴⁹ Orr D. W. , « Political Economy and the Ecology of Childhood », dans P. H. K. Kahn et S. R. Kellert (éd.), *Children and Nature: Psychological, Sociocultural, and Evolutionary Investigations*, Cambridge, MIT Press, 2002, p. 282.

⁵⁰ Pour une critique de ce paradigme : Chamois C., « « "Insensibilité" et "cécité" à la nature. Quelle histoire des sensibilités environnementales ? » », dans A. Le Berre, J. Vincenti et J. Privat (éd.), *L'insensibilité. Discours philosophiques, littéraires et artistiques*, Sesto San Giovanni, Mimesis, 2025, p. 101-104.

ou culturel) qu'on leur accorde. Notre proposition théorique se résume donc ainsi : au lieu de focaliser notre attention sur la dichotomie nature/culture, il est désormais plus intéressant de s'intéresser aux schèmes relationnels que nous entretenons avec la nature afin d'étudier leur émergence, leur stabilisation et leur dissipation éventuelle. Cette approche a l'avantage de ne considérer la nature ni comme une construction strictement symbolique ni comme une somme d'êtres hybrides ontologiquement homogènes et dotés d'une égale puissance d'agir⁵¹. Le terme ne renvoie pas non plus à un univers intégralement non-anthropisé mais plutôt à un « grand bazar » composé d'une multiplicité d'écosystèmes hétérogènes entre eux⁵². L'enjeu analytique consiste alors à étudier, au sein de ce « grand bazar », les différentes manières de s'y rapporter, des ingénieurs de Vinci aux « Naturalistes en lutte »⁵³, sans rabattre cette diversité sur une différence d'« époques » déterminées par l'histoire des pratiques artistiques mais plutôt en soulignant que toute société suppose une division du travail perceptif qui répartit les compétences et les manières de traiter les non-humains.

Camille Chamois est chercheur post-doctorant au Fonds de la Recherche Scientifique (FNRS), rattaché à l'Université Libre de Bruxelles (ULB). Ses travaux concernent l'histoire de la philosophie française contemporaine (Deleuze, Foucault, Derrida, Dufrenne, Lyotard), en lien avec le développement des sciences humaines et sociales. Il est l'auteur de travaux consacrés à la philosophie de Gilles Deleuze (*Un autre monde possible. Gilles Deleuze face aux perspectivismes contemporains*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2022) et sur l'histoire du perspectivisme (*Métaphysiques perspectivistes*, Paris, Vrin, 2023).

⁵¹ On renvoie ici respectivement aux critiques du « constructionnisme », du l'« hybridisme » et du « néomatérialisme » avancées par Andreas Malm. Malm A., *Avis de tempête. Nature et culture dans un monde qui se réchauffe*, Paris, La Fabrique, 2023, p. 23-138 notamment.

⁵² On renvoie ici à l'analyse de Virginie Maris : « Ces nouveaux écosystèmes hétéroclites résultent de l'activité humaine, des changements environnementaux et des introductions volontaires ou involontaires d'espèces. Ils développent leur propre dynamique, sans intervention humaine continue. Il peut s'agir de friches agricoles, d'anciennes carrières, d'espaces périurbains délaissés, recolonisés par des plantes ornementales ou des animaux féraux. Plutôt que de tenter vainement de les restaurer, des chercheurs proposent de les accepter comme autant d'opportunités pour la vie de produire de nouveaux assemblages et de nouvelles formes, tout en profitant de ces occasions d'étudier "à ciel ouvert" des processus inédits d'adaptation et de coévolution ». Maris V., *La part sauvage du monde. Penser la nature dans l'Anthropocène*, op. cit., p. 109.

⁵³ Sur ces exemples, voir : « Les "Naturalistes en lutte" qui répertorient la faune et la flore du bocage de Notre-Dame-des-Landes menacées par les grands projets gouvernementaux s'approprient tout autant la nature que les ingénieurs payés par Vinci pour y construire un aéroport. On pourrait même dire qu'elles et ils se l'approprient davantage, puisque le bocage est moins étranger, plus familier à celles et ceux qui veulent en voir prospérer les populations qu'à ceux qui n'y perçoivent qu'un espace désert à bétonner ». Monferrand F., *La nature du capital. Politique et ontologie chez le jeune Marx*, Paris, Amsterdam, 2024, p. 305. Pour une discussion critique, voir : Chamois C., « Marx et l'histoire de la nature », *La vie des idées*, 2024. (En ligne : <https://laviedesidees.fr/Marx-et-l-histoire-de-la-nature>)

Ouvrages cités

Anheim Étienne, « Les métamorphoses de la nature dans l'Europe de la fin du Moyen Âge », dans Philippe Descola (éd.), *Les Natures en question*, Paris, Odile Jacob, 2018, p. 51-70.

Bonneuil Christophe et Fressoz Jean-Baptiste, *L'événement Anthropocène. La Terre, l'histoire et nous*, Paris, Seuil, 2015.

Chamois Camille, « « “Insensibilité” et “cécité” à la nature. Quelle histoire des sensibilités environnementales ? » », dans Anthony Le Berre, Julia Vincenti et Juliette Privat (éd.), *L'insensibilité. Discours philosophiques, littéraires et artistiques*, Sesto San Giovanni, Mimesis, 2025, p. 101-104.

Chamois Camille, « À la recherche des lois de la vie sociale », *La Vie des idées*, 2024 (en ligne : <https://laviedesidees.fr/A-la-recherche-des-lois-de-la-vie-sociale>).

Chamois Camille, « De la division du travail perceptif », *Ateliers d'anthropologie*, vol. 52, 2022 (en ligne : <https://journals.openedition.org/ateliers/16742>).

Chamois Camille, « Rapports à autrui et personnalité de base dans les premiers travaux de Mikel Dufrenne », *Dialogue. Revue canadienne de philosophie*, vol. 60, n° 2, 2021, p. 337-358.

Chamois Camille, « Nature et culture », dans Albert Piette, Jean-Michel Salanskis, Anne Raulin et Isabelle Rivoal (éd.), *Dictionnaire de l'humain*, Nanterre, Presses Universitaires de Nanterre, 2018, p. 385-392.

Chamois Camille, « Humains et non-humains : enjeux philosophiques d'une question anthropologique », dans Mathilde Lequin (éd.), *Penser l'humain. Définitions, descriptions, narrations*, Nanterre, Presses Universitaires de Nanterre, 2018, p. 63-89.

Chamois Camille, Deluermoz Quentin et Mazurel Hervé, « Sensibilités : entre histoire et anthropologie », *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, n° 247-248, Éditions de l'EHESS, 2023, p. 5-40.

Charbonnier Pierre, *La fin d'un grand partage. Nature et société de Durkheim à Descola*, Paris, CNRS Editions, 2015.

Charbonnier Pierre, Salmon Gildas et Skafish Peter (éd.), *Varieties of Ontological Pluralism*, Lanham (Maryland), Rowman & Littlefield, 2016.

Descola Philippe, *Les Formes du visible*, Paris, Seuil, 2021.

Descola Philippe, *La composition des mondes. Entretiens avec Pierre Charbonnier*, Paris, Flammarion, 2014.

Descola Philippe, *L'écologie des autres. L'anthropologie et la question de la nature*, Versailles, Éditions Quae, 2011.

Descola Philippe, « Les formes du paysage, 1 », dans *Anthropologie de la nature*, Collège de France, 2011, p. 649-669.

Descola Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

Descola Philippe, *La nature domestique. Symbolique et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1986.

Descola Philippe et Palsson Gisli (éd.), *Nature and Society. Anthropological perspectives*, London, Routledge, 1996.

Fausto Carlos, *La jaguar apprivoisé. Essais d'ethnologie amazonienne*, Emmanuel De Vienne (trad.), Toulouse, Presses Universitaires du Midi, 2024.

Haudricourt André-Georges, « Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui », *L'Homme*, vol. 2, n° 1, 1962, p. 40-50.

Lahire Bernard, *Les structures fondamentales des sociétés humaines*, Paris, La Découverte, 2023.

Lahire Bernard (éd.), *Enfances de classe. De l'inégalité parmi les enfants*, Paris, Seuil, 2019.

Lamy Jérôme et Roy Romain (éd.), *Pour une anthropologie historique de la nature*, Rennes, PUR, 2019.

Latour Bruno, *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte, 1999.

Latour Bruno, *Petites leçons de sociologie des sciences*, Paris, Éditions La Découverte, 1993.

Latour Bruno, *Nous n'avons jamais été modernes : essai d'anthropologie symétrique*, Paris, Éd. la Découverte, 1991.

Lévi-Strauss Claude, *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, PUF, 2002 (édition originale : 1962).

Lévi-Strauss Claude, *Race et histoire*, Paris, Gallimard, 1987 (édition originale : 1952).

Malm Andreas, *Avis de tempête. Nature et culture dans un monde qui se réchauffe*, Paris, La Fabrique, 2023.

Maris Virginie, *La part sauvage du monde. Penser la nature dans l'Anthropocène*, Paris, Seuil, 2018.

McKibben Bill, *The End of Nature*, New York, Random House, 1989.

Mitchell W. J. T., *Picture Theory*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.

Monferrand Frédéric, *La nature du capital. Politique et ontologie chez le jeune Marx*, Paris, Amsterdam, 2024.

Morizot Baptiste, *Manières d'être vivant*, Arles, Actes Sud, 2020.

Orr David W., « Political Economy and the Ecology of Childhood », dans Peter H. Kahn Kahn et Stephen R. Kellert (éd.), *Children and Nature: Psychological, Sociocultural, and Evolutionary Investigations*, Cambridge, MIT Press, 2002, p. 279-303.

Ratzel Friedrich, « Le sol, la société et l'Etat », *L'année sociologique*, vol. 1898-1899, 1900, p. 1-14.

Ross Eric Barry, « Food Taboos, Diet, and Hunting Strategy: The Adaptation to Animals in Amazon Cultural Ecology », *Current Anthropology*, vol. 19, n° 1, 1978, p. 1-36.

Strum Shirley et Latour Bruno, « Redéfinir le lien social : des babouins aux humains », dans Madeleine Akrich, Michel Callon et Bruno Latour (éd.), *Sociologie de la traduction*, Paris, Presses des Mines, 2006, p. 71-86.