

De la composition des mondes à l'*alter*-politique À propos de l'ouvrage de Philippe Descola, *Politiques du faire-monde*

Pierre Khalfa

Dans son dernier ouvrage, *Politiques du faire-monde*¹, Philippe Descola nous offre d'abord, à partir d'un certain nombre de ses conférences, une synthèse de ses travaux antérieurs, notamment de la somme qu'a représentée *Par-delà nature et culture*², ouvrage qui frappe par son ampleur et sa propension à offrir une vue globale de l'humanité et qui ne peut laisser indifférent, ce qui n'empêche pas d'avoir un recul critique comme le montrent les multiples débats ayant eu lieu autour de son œuvre.

Cependant le dernier ouvrage de Descola ne se contente pas de synthétiser pédagogiquement ses travaux antérieurs. Il a une ambition plus vaste, celle de s'appuyer sur ces derniers pour nous proposer une « *alter*-politique » (les italiques sont de l'auteur), partant du constat qu'« en raison du déséquilibre croissant du système de la Terre déclenché par le capitalisme, l'impératif de concevoir des modes de vie alternatifs sur notre planète et de cohabiter avec tous ses habitants, humains ou non, impose un effort d'imagination gigantesque pour conceptualiser de nouvelles façons de partager les mondes variés que divers collectifs se sont composés³ ». Et de définir cette *alter*-politique comme la construction de « relations entièrement nouvelles entre une plus grande variété d'agents, quel que soit leur statut ontologique⁴ ».

Avant d'en venir au contenu de cette *alter*-politique et de voir si l'auteur a tenu sa promesse initiale, rappelons rapidement la thèse principale de Descola et les conclusions qu'il en tire d'un point de vue épistémologique et méthodologique.

¹ Philippe Descola, *Politiques du faire-monde*, Seuil 2025.

² Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, 2005.

³ P. Descola, *Politiques du faire-monde*, p. 9.

⁴ P. Descola, *Politiques du faire-monde*, p. 9

Quatre filtres ontologiques

On sait que Descola part du fait que la dichotomie nature/culture, qui semble pour nous être une donnée immédiate, est en fait une construction spécifique, liée à la modernité occidentale, que l'on ne retrouve pas à d'autres époques ou dans d'autres aires géographiques. Or, et c'est un premier problème, pour étayer sa « composition des mondes » autres, il présuppose dans la conscience humaine l'existence d'« une dualité entre des processus matériels » qu'il appelle « physicalité » et « les états mentaux » qu'il appelle « intériorité » renvoyant à « des caractéristiques universelles de l'esprit humain⁵ ». Dans le cas nature/culture, nous avons une dualité socialement et historiquement construite, ce qui peut évidemment se concevoir et s'expliquer, dans l'autre cas nous avons une donnée duale ahistorique, traversant les civilisations et renvoyant à une nature humaine invariante, dualité bien connue des philosophes puisqu'il s'agit simplement, avec un vocabulaire nouveau, du couple corps/esprit.

Même si Descola tente de justifier ce propos par la référence à la psychologie cognitive, à la philosophie, notamment la phénoménologie de Husserl, ou à la littérature anthropologique, il n'en reste pas moins qu'il s'agit d'une hypothèse de nature axiomatique qu'il faut *a priori* accepter. Ainsi, alors même que tout son propos vise à montrer que toutes les catégories que nous utilisons ne sont que des notions historiquement construites, il est obligé de s'appuyer sur une hypothèse échappant à ce constat. Dans *Par-delà nature et culture*, il est conscient de cette difficulté théorique quand il affirme que « On pourrait sans doute s'étonner de voir ainsi un dualisme de la

⁵ P. Descola, *Politiques du faire-monde*, p. 14.

personne un peu discrédité à présent acquérir une universalité déniée auparavant au dualisme de la nature et de la culture⁶ ». Sa réponse laisse dubitatif quand il indique qu'il faut « appréhender cette opposition telle qu'elle s'est forgée en Europe [...] comme une variante locale d'un système plus général de contrastes élémentaires⁷ » et d'ajouter que « les oppositions binaires ne sont pas des inventions de l'Occident ou des fictions de l'anthropologie structurale, qu'elles sont très largement utilisées par tous les peuples dans bien des circonstances⁸ », ce dont on ne peut que lui donner acte. Mais cela n'explique pas en quoi l'opposition corps/esprit, pont aux ânes de la philosophie occidentale, aurait un caractère universel alors que le couple nature/culture serait voué au relativisme. Bref, problème en suspens, non résolu et pas près de l'être et il est dommage que Descola ne s'y attarde pas dans son dernier ouvrage.

Quoi qu'il en soit, à partir de cette hypothèse, Descola construit un « quadruple schéma de mode d'identification », deux sur l'axe de la physicalité et deux sur l'axe de l'intériorité qu'il nomme, animisme, totémisme, naturalisme et analogisme. Reprenons ici les définitions qu'il en donne.

« L'*animisme* confère aux autres qu'humains la même intériorité qu'aux humains, mais soutient que les humains et les autres qu'humains se différencient par les corps qu'ils habitent [...] Le *totémisme* [...] (est) une ontologie qui met l'accent sur la continuité entre les humains et les autres qu'humains, tant sur l'axe de la physicalité (substances communes) que de l'intériorité (essences communes) [...] Le *naturalisme* est le miroir opposé de l'animisme et caractérise le monde moderne et la pensée occidentale. Il insiste sur les différences entre les humains et les autres sur l'axe de l'intériorité : seuls les humains sont censés avoir une identité réflexive significative,

qu'elle soit individuelle [...] ou collective. En revanche, clairement depuis Descartes, et encore plus nettement depuis Darwin, les humains et les autres qu'humains sont liés par leur physicalité commune : ils appartiennent à un continuum où s'appliquent les mêmes lois de la physique, de la biologie et de la chimie. Enfin, l'*analogisme* suppose des discontinuités sur les deux axes, reconnaissant des microdifférences entre les composantes du monde à un niveau infra-individuel, mais établissant divers types de correspondances (d'où le terme « analogisme ») entre ces éléments hétérogènes afin de les tisser dans un continuum apparemment homogène⁹. »

L'animisme se rencontre dans les populations autochtones d'Amazonie, du nord de l'Amérique du Nord, du nord de la Sibérie et de certaines régions d'Asie du Sud-Est et de Mélanésie. Le totémisme est caractéristique des cultures aborigènes australiennes, l'analogisme aurait été notamment l'ontologie dominante en Europe de l'Antiquité à la Renaissance, mais serait fortement présent en Afrique, en Inde et en Chine. Quant au naturalisme, il est caractéristique, on l'a vu, de la modernité occidentale et serait né au tournant des XVII^e et XVIII^e siècles. Néanmoins, si l'on peut trouver dans telle ou telle région un mode d'identification sous une forme très pure, Descola précise immédiatement que « la situation la plus courante est peut-être celle de l'hybridité, où un mode d'identification dominera légèrement un autre, ce qui donnera lieu à une diversité de combinaisons complexes¹⁰ ».

Se pose alors le statut épistémologique de ces filtres ontologiques. Descola semble hésiter entre deux positions : d'une part, il les décrit comme la façon effective dont tel ou tel peuple « compose le monde », une réalité objective indépendante de l'anthropologue, même si évidemment les peuples en question

⁶ P. Descola, *Par-delà nature et culture*, p. 175.

⁷ P. Descola, *Par-delà nature et culture*, p. 175.

⁸ *Ibid.*, p. 175.

⁹ P. Descola, *Politiques du faire-monde*, p. 17.

¹⁰ *Ibid.*, p. 19.

n'utilisent pas le vocabulaire de l'anthropologue ; d'autre part, il les présente comme le produit « d'une expérience de pensée assez simple » aboutissant suivant ses propres dires à une « hypothèse¹¹ ». Le risque est alors de faire entrer la diversité des situations dans le lit de Procuste des quatre filtres ontologiques. Il n'est pas sûr que la précaution prise par Descola de noter la « diversité de combinaisons complexes » suffise à le conjurer, comme on va le voir en étudiant le cas de l'analogisme (voir *infra*).

Des limites de l'universalisme... et du relativisme

Au-delà, se pose le statut même de l'anthropologie¹². Descola a consacré de nombreuses pages à ce sujet. Dans son dernier ouvrage, il reprend sa dénonciation « du paradoxe constitutif de l'anthropologie moderne : l'eurocentrisme des concepts qu'elle emploie¹³ ». Et de dénoncer « l'ontologie naturaliste [...] une ontologie dont le mobilier est composé d'êtres qui ne nous surprennent guère – la société, la nature, le progrès, les habitudes culturelles, une séparation claire entre le social et l'économique, entre les choses et les personnes, entre la connaissance scientifique et la croyance religieuse¹⁴ ». Nous reviendrons sur ces oppositions censées représenter la quintessence du naturalisme. Remarquons à cette étape qu'il ne peut prétendre y échapper. Car le naturalisme ne peut se réduire comme il semble le dire à « former le terreau cosmologique du capitalisme ». Descola lui-même, et l'anthropologie comme discipline, sont des produits de ce naturalisme. Sans cette division entre nature et culture, qu'il dénonce comme une caractéristique condamnable de la modernité, il n'y aurait pas d'anthropologues, capables de décrire des

peuples, comme lui, de façon passionnante, et capables d'enquêter, à la fois au sens d'Hérodote et de Mao¹⁵, sur leur propre réalité et encore moins sur celle des autres. Ce regard critique sur soi et cette attention portée aux autres, commencés en Grèce avec Hérodote, réapparus au XVI^e siècle – que l'on pense par exemple à Las Cases et à Montaigne – amplifiés par Les Lumières, puis par les courants socialistes, la pensée critique, puis postcoloniale remettant en cause les institutions les plus établies, est le propre de ce que Descola appelle le naturalisme. Faire ce constat ne signifie évidemment pas adhérer à une quelconque hiérarchisation des peuples et on sait aujourd'hui que la modernité scientifique européenne s'est nourrie de savoirs locaux non européens¹⁶. Le naturalisme est une médaille à deux faces indissociables : il a fini par produire d'une part un humanisme universaliste, mais il a été d'autre part le cadre dans lequel s'est épanoui le capitalisme avec la destruction des équilibres écologiques, l'exploitation salariale, la domination coloniale et les théories que l'accompagnent¹⁷.

Paradoxalement, c'est parce que Descola est un pur produit du naturalisme et un individu inenvisageable dans une autre configuration « ontologique » qu'il peut faire preuve de ce « relativisme méthodologique » qu'il revendique. Comme dans le cas du couple corps/esprit, Descola évoque ce problème dans *Par-delà nature et culture* en indiquant « qu'il va de soi, d'abord, que mon point de départ se situe sans conteste dans le terreau familier du naturalisme¹⁸ ». Mais le problème, n'est pas tant le point de départ de Descola que la possibilité même qu'il puisse

¹¹ *Ibid.*, p. 40.

¹² Signalons un ouvrage fondamental sur ce sujet (et sur d'autres), Philippe Descola, Gérard Lenclud, Carlo Severi & Anne-Christine Taylor, *Les idées de l'anthropologie*, éditions EHESS, nouvelle édition 2022.

¹³ P. Descola, *Politiques du faire-monde*, p. 28.

¹⁴ *Ibid.*, p. 29.

¹⁵ « Qui n'a pas fait d'enquête n'a pas le droit à la parole » affirmait en 1930 Mao Zedong dans *Contre le culte des livres*, 1930, en ligne [ici](#).

¹⁶ Voir Stéphane Van Damme (dir), *Histoire des sciences et des savoirs*, t. 1, *De la renaissance aux Lumières*, Seuil, 2015.

¹⁷ Voir Antoine Lilti, *L'héritage des Lumières, Ambivalences de la modernité*, Seuil, Gallimard, 2019.

¹⁸ P. Descola, *Par-delà nature et culture*, p. 418.

exister un « Descola » ailleurs que dans une configuration naturaliste.

Plus globalement, si « l'ontologie naturaliste est historiquement contingente¹⁹ » – ce qui est évidemment le cas aussi des autres ontologies bien que ce sujet ne soit pas abordé dans l'ouvrage – la question est de savoir si cette dernière permet de comprendre et d'agir sur le monde dans lequel les humains baignent. Descola distingue à juste titre « L'attraction terrestre, la formule chimique de l'eau ou la photosynthèse [...] phénomènes dont les principes de composition et de fonctionnement sont identiques partout sur notre planète » alors que « des notions telles que “société”, “culture” ou “nature”, qui [...] sont parfaitement relatives tout en prétendant être universelles²⁰ ».

Il y a ici deux débats. Le premier renvoie à la distinction canonique entre sciences dites dures et sciences sociales, les premières renvoyant à des analyses objectives de la réalité – le modèle en étant donné par la physique – les secondes étant marquées, quoi qu'elles puissent en dire, par le fait que les chercheurs en sciences sociales, d'une manière ou d'une autre, sont impliqués dans la réalité qu'ils décrivent et par le caractère historique des phénomènes sociaux. Mais, outre que le caractère contingent des sciences sociales ne dit rien *a priori* sur leur degré de validité – toute connaissance est par définition située historiquement et socialement – Descola n'explique pas pourquoi, second débat, l'attraction terrestre, la formule chimique de l'eau ou la photosynthèse, dont il reconnaît le caractère universel, ont été découverts dans une ontologie naturaliste et pas ailleurs.

Pour Descola, ce qui différencie le naturalisme des autres configurations ontologiques est la capacité pour ces dernières « d'intégrer les non-humains dans des collectifs ou de les traiter comme des

sujets politiques agissant dans leurs propres collectifs²¹ ». Il nous fournit dans un chapitre sur l'animisme des descriptions passionnantes de ces collectifs. Ainsi, il met au jour une « sociologie animiste » basée sur quatre types de relations²² : l'échange « se caractérisant par une relation symétrique dans laquelle tout transfert consenti d'une entité à une autre nécessite une contrepartie en retour » ; la prédation lorsque « une entité A prend une valeur à une entité B » ; le don lorsque au contraire « une entité B offre une valeur à une entité A (il peut s'agir d'elle-même) sans attendre de compensation ».

Pour lui, « les modèles de relations entre et au sein des collectifs humains sont également ceux qui caractérisent les relations entre les collectifs humains et autres qu'humains²³ ». C'est là qu'un problème se pose. Ainsi, il affirme que « comme les humains dans leurs relations avec d'autres humains, les non-humains ont aussi tendance à se venger de la prédation dont ils sont l'objet²⁴ ». Et de donner l'exemple d'un manioc cannibale dans l'aire des Achuars d'Amazonie : « cette plante qui constitue l'élément de base est réputée sucer à travers ses feuilles le sang des femmes qui la cultivent et celui de leurs jeunes enfants », phénomène qui exprimerait « un même refus de l'échange dans les relations avec autrui, humain ou non ». Ce refus de l'échange par un manioc cannibale est une interprétation des Achuars, interprétation qui correspond à l'ontologie animiste qui, en fait, projette sur les non-humains les rapports que les humains entretiennent entre eux. Cette interprétation fait partie d'une vision du monde – expression que Descola rejette – propre à cette société, terme que Descola refuse aussi car propre à l'ontologie naturaliste, caractérisant simplement un collectif humain et donc incapable d'intégrer des non-humains.

²¹ *Ibid.*, p. 30.

²² *Ibid.*, p. 66.

²³ *Ibid.*, p. 65-66.

²⁴ *Ibid.*, p. 68.

¹⁹ P. Descola, *Politiques du faire-monde*, p. 29.

²⁰ *Ibid.*, p. 29-30.

Cependant, ce sont bien des humains qui considèrent ainsi l'attitude du manioc, car ce dernier ne dit rien, et probablement dans une ontologie différente, le totémisme par exemple, ce phénomène, s'il était avéré, aurait fait l'objet d'une tout autre interprétation, comme cela serait aussi le cas dans l'ontologie naturaliste avec un botaniste ou un physiologiste végétal. On ne peut échapper dans ce cas au critère de vérité scientifique que Descola a admis pour l'attraction terrestre, la formule chimique de l'eau ou la photosynthèse. Dans une note de bas de page, Descola indique pourtant que « la remarquable tentative d'Eduardo Kohn²⁵ de formuler "comment penser les forêts" est néanmoins minée par le fait que nous apprenons comment ce processus fonctionne principalement à travers les paroles des collaborateurs amazoniens de Kohn plutôt que la voix directe des arbres, des jaguars ou des papillons²⁶ ». On pourrait appliquer la même remarque au manioc cannibale et aux Achuars.

Prenant le cas de l'échange dans l'ontologie animiste, Descola indique que « Dans la relation avec le monde animal, une logique de parité dans la compensation régit également les interactions, puisque tout animal tué lors de la chasse doit être compensé par une contrepartie fournie par les humains aux esprits maîtres du gibier, qui peut même parfois prendre la forme de l'âme d'un humain décédé qui sera transformée en animal destiné à être chassé²⁷ ». Remarquons que cela s'apparente à une auto-justification de la chasse de la part du collectif humain, justification d'autant plus nécessaire que cette pratique est indispensable à la survie du groupe. Si ce type de conviction – une âme transformée en animal – en vaut bien d'autres, comme la présence du corps du Christ dans l'hostie, il n'en reste pas moins qu'il s'agit d'une représentation des non-humains faite par des humains et que le

gibier en question n'a pas, et pour cause, son mot à dire.

C'est là que le qualificatif « sujet politique » employé par Descola pour caractériser les non-humains pose problème. Car qu'est-ce qu'un sujet politique qui ne s'exprime pas en tant que tel ou qui n'existe que parce que d'autres, des humains, le font exister en le considérant comme tel ? Plus encore, parler de sujet politique dans des collectifs « en cours », pour employer son vocabulaire, n'est-ce pas utiliser une catégorie propre au naturalisme et n'est-ce pas projeter sur ces collectifs ce qui est constitutif de notre monde ? Ainsi, il indique que « l'invention des collectifs modernes a impliqué une épuration radicale : les autres qu'humains ont été expulsés du corps politique pour n'y laisser que les humains, seuls véritables sujets de droit²⁸ ». Or les notions de corps politique et de sujet de droit ne peuvent exister que dans une ontologie naturaliste qui sépare nature et culture et il est douteux qu'elles puissent avoir le moindre sens pour des collectifs animistes. On le voit, il est difficile d'échapper au lieu d'où on parle...

L'analogisme, fourre-tout commode ?

Si, au-delà des remarques précédentes, la description que donne Descola des ontologies animistes et totémiques est non seulement passionnante mais aussi très clairement délimitée, il n'en est pas de même de l'analogisme. Alors que l'animisme ou le totémisme ne se rencontrent que chez des peuples particuliers et dans des aires géographiques limitées – ce qui permet une description concrète précise – l'analogisme toucherait de vastes ensembles civilisationnels depuis l'Europe de l'Antiquité à la Renaissance à une grande partie de l'Afrique en passant par le Mexique, l'Inde et la Chine. On change donc d'échelle et on ne peut au premier abord qu'être pris de vertiges – c'est d'ailleurs le titre du chapitre sur l'analogisme dans *Par-*

²⁵ Eduardo Kohn, *Comment pensent les forêts : vers une anthropologie au-delà de l'humain*, Zones sensibles éditions 2017.

²⁶ P. Descola, *Politiques du faire-monde*, p. 47.

²⁷ *Ibid.*, p. 69-70.

²⁸ *Ibid.*, p. 34.

delà nature et culture – devant une catégorie capable d’englober tant d’aires civilisationnelles et de périodes différentes. Ces ensembles sont qualifiés dans cet ouvrage de « monde insaisissable de l’analogisme, monde a priori chaotique et boursoufflé puisqu’il contient une infinité de choses différentes, chacune située en un lieu singulier, chacune autour d’un réseau idiosyncrasique²⁹ ». Difficile d’y voir clair donc.

Dans le chapitre de *Politiques du faire-monde* consacré à l’analogisme, les collectifs analogiques sont définis comme « des assemblages sociocosmiques à la composition hétérogène puisqu’ils intègrent “tout le ciel” [...] si l’espace général est commun à tous – c’est le cosmos – la répartition des composantes du collectif dans cet espace est très compartimentée, segmentée en quartiers, orientations, territoires, clans, sites sacrés, sanctuaires et temples en division de royaume ou d’empire³⁰ ». La première caractéristique de ces collectifs est que « le cosmos et la société humaine sont indissociables³¹ ». Descola utilise ici le terme de société, qu’il considèrerait pourtant comme caractéristique des catégories du naturalisme, tout en indiquant quelques lignes plus loin que « un collectif analogiste contient le cosmos tout entier, de sorte qu’il est impossible d’y isoler un ensemble autonome d’humains que l’on pourrait appeler société³² ». Difficile donc de penser autrement qu’avec les catégories issues du naturalisme.

Deuxième caractéristique des collectifs analogistes : le cosmos et la société humaine forment une chaîne, « aucune singularité ne reste en dehors du grand réseau des connexions ». Cependant, il s’agit d’une chaîne hiérarchisée au sommet de laquelle se trouve un individu – roi, prophète, chef faiseur de pluie – incarnant un « principe de

totalisation », chargé des relations avec le cosmos « et donc de rendre possible un destin commun, un projet partagé et une prospérité profitant à tous qui permet aux délégués en ce monde de pouvoirs extrahumains d’exercer un pouvoir qu’ils ne tirent pas, ou très rarement, d’un contrôle effectif et direct des moyens de production³³ ». Et Descola d’insister sur le fait que « dans les collectifs analogistes, encore plus que dans les autres collectifs en cours, l’ordre social n’est pas déterminé par les conditions légales de production, c’est-à-dire, en termes matérialistes, par les humains qui possèdent les moyens de production³⁴ [...] La royauté sacrée a ceci d’unique qu’elle dissocie le contrôle de la terre, notamment agricole, qui relève des groupes locaux, du contrôle de l’équilibre cosmique, qui incombe au monarque³⁵ ».

L’auteur engage ensuite sur la base d’exemples concrets, essentiellement issus de l’Afrique, un débat sur l’hypothèse de la royauté sacrée comme origine de l’État moderne. Y sont convoqués nombre d’anthropologues – James Frazer, Maurice Hocart, Alfred Adler, David Graeber, etc – avec une discussion autour des thèses de Pierre Clastres. Il est impossible en quelques lignes de faire la synthèse d’un tel débat tout à fait passionnant. Notons cependant que Descola note qu’« un des paradoxes des collectifs analogistes est qu’ils peuvent également déployer leur existence sans point de vue intégrateur, sans principe de totalisation, incarné par un agent humain, semi-divin ou autre, à condition de maintenir une forme d’extériorité³⁶ ». Bref, la complexité de l’analogisme revendiquée par l’auteur lui permet d’y introduire beaucoup de cas qui n’entrent que difficilement dans le schéma général. C’est probablement pour cela que, malgré la richesse des exemples fournis, le doute de départ sur la validité de

²⁹ P. Descola, *Par-delà nature et culture*, p. 285-286.

³⁰ P. Descola, *Politiques du faire-monde*, p. 95-96.

³¹ *Ibid.*, p. 96.

³² *Ibid.*, p. 96-97.

³³ *Ibid.*, p. 99.

³⁴ *Ibid.*, p. 99.

³⁵ *Ibid.*, p. 102.

³⁶ *Ibid.*, p. 126.

l'analogisme comme filtre ontologique n'est pas vraiment levé à la fin du chapitre.

Deux exemples, non traités dans l'ouvrage *Politiques du faire-monde*, viennent illustrer ce doute. Tout d'abord, le Moyen Âge européen. Il est évoqué assez précisément à deux endroits dans *Par-delà nature et culture*. Dans le chapitre qui retrace le processus de construction du naturalisme, cette période est présentée comme une étape importante qui y mène et pour cela « il fallait que les humains deviennent extérieurs et supérieurs à la nature. C'est au christianisme que l'on doit ce second bouleversement [...] surtout à partir du XII^e siècle, lorsque les œuvres d'Aristote sont redécouvertes³⁷ ». Or dans le chapitre qui lui est consacré, Descola range au contraire cette période dans l'analogisme à partir du « schème ontologique et cosmologique de la chaîne de l'être qui régira la *Weltanschauung* de l'Occident jusqu'au début du XVII^e siècle³⁸ ». Cette représentation, comme Descola le note, est issue de Plotin et des philosophes néoplatoniciens, courant philosophique qui appartient à l'antiquité impériale romaine plutôt qu'au Moyen-Âge même naissant – Plotin est mort en 270 – et sa philosophie influença profondément la pensée chrétienne naissante. Cependant, l'imaginaire du féodalisme reposait aussi et surtout sur la tripartition fonctionnelle, que n'évoque pas Descola, entre *oratores*, *bellatores*, *laboratores*, prêtres, guerriers, travailleurs (ou paysans, un débat existe parmi les médiévistes sur ce sujet comme sur la nature, hiérarchique ou pas, de cette division³⁹), représentation qui ne colle pas vraiment avec l'analogisme.

Au-delà même de ce fait, que ce soit pour placer le Moyen Âge européen dans l'analogisme ou pour en faire une étape

importante de la construction du naturalisme, il est frappant de constater qu'est totalement absente la description concrète des relations entre les humains, et entre humains et non-humains. Or, seule une analyse de ce type peut permettre de voir si « la chaîne de l'être » néoplatonicienne a influencé, ou pas et en quoi, l'activité des humains, leurs rapports avec les non-humains et ce qu'il faut bien appeler, malgré Descola, et avec les médiévistes, la société féodale ou si au contraire cette période a été un moment important de la construction du naturalisme.

Et en effet, ce que montre l'histoire concrète, c'est que progressivement l'idée d'une maîtrise de la nature fait son apparition avec comme conséquence le fait que dès, le XI^e siècle, la nature commence à être considérée comme une catégorie autonome que l'on peut et doit exploiter. Dans un ouvrage coordonné par Descola⁴⁰, Étienne Anheim, ne dit pas autre chose quand il parle de « l'anthropisation précoce des milieux de l'Europe médiévale » et quand il évoque le fait que « la grande croissance médiévale, qui dure jusqu'au XIII^e siècle, est un temps de prédation où le monde est livré aux hommes qui y puisent largement, sans crainte de son épuisement ». Il s'agit certes d'un processus qui trouve petit à petit sa traduction dans les représentations et notamment dans l'iconographie comme on peut le voir avec par exemple *Les très riches heures du duc de Berry*, ouvrage qui date du début du XV^e siècle. Il n'est donc pas juste de dire comme Descola que « à partir du XVII^e siècle, l'échelle des êtres perd peu à peu sa dimension analogique pour n'être bientôt plus employée que comme une métaphore familière au service de l'ontologie naturaliste⁴¹ ». Ce processus commence au cœur du Moyen Âge⁴². Le Moyen Âge européen n'entre donc dans l'analogisme qu'avec de grandes difficultés.

³⁷ P. Descola, *Par-delà nature et culture*, p. 103-104.

³⁸ *Ibid.*, p. 282.

³⁹ Georges Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Gallimard 1978. Pour une synthèse des débats sur ce point et plus globalement une recherche novatrice sur le Moyen-Âge, Mathieu Arnoux, *Le temps des laboureurs*, Albin Michel, 2012.

⁴⁰ Sous la direction de Philippe Descola, *Les natures en question*, Odile Jacob, 2017.

⁴¹ P. Descola, *Par-delà nature et culture*, p. 285.

⁴² Sur tous ces points, voir Fabrice Mouthon, *Le sourire de Prométhée. L'homme et la nature au Moyen Âge*, La Découverte, 2017.

Le second exemple est celui de l'Antiquité que Descola arrime en bloc à l'ontologie analogiste. Or là aussi, dans le chapitre qui retrace le processus de construction du naturalisme, il affirme, à juste titre, que « tout commence en Grèce⁴³ ». Et en effet, l'Athènes du V^e siècle, où la bataille pour la démocratie fait rage, dans laquelle le couple *phusis/nomos*, c'est-à-dire le couple nature/loi, est installé comme catégorie fondamentale de la pensée et de la politique – ce que reconnaît aussi Descola⁴⁴ – et où la figure du roi sacré n'existe pas, est difficilement compatible avec l'analogisme. Descola pourrait rétorquer qu'il a lui-même indiqué que l'on rencontrait rarement une ontologie sous une forme pure et que ces exemples ne font qu'illustrer une hybridation renvoyant à une réalité complexe. Certes, mais se pose alors l'intérêt d'un modèle analytique qui soit ne s'applique pas, soit force les faits.

Vers une *alter-politique* ?

Comme on l'a vu, *Politiques du faire-monde*, vise aussi à présenter des pistes d'action politiques qui permettent de construire de nouvelles relations entre les humains et entre ceux-ci et les non-humains. Descola commence par poser un diagnostic : « si on prend au sérieux les particularismes ontologiques auxquels tant de collectivités s'accrochent encore obstinément, alors un régime politique universel fondé sur la transposition des institutions étatiques modernes, qu'elles soient démocratiques ou illibérales, est une fiction qui fait violence à la manière dont les collectivités extramodernes se conçoivent elles-mêmes⁴⁵ ». Passons sur le fait que soient mis sur le même plan les régimes démocratiques et illibéraux, on peut faire crédit à Descola qu'il ne les tient pas pour équivalents. Le vrai problème est ailleurs. Si on peut, au nom justement de principes démocratiques universels, refuser qu'une manière de vivre

ou un système politique soit imposé aux collectivités, faut-il pour autant que nous adoptions les façons de faire et de voir du totémisme, de l'animisme ou de l'analogisme ?

Descola donne des exemples de luttes menées par les collectifs contre des projets extractivistes, pour la préservation de leur terre et de leur territoire, mobilisations qui mêlent inextricablement revendications concrètes et cosmologie. Dans un ouvrage déjà ancien, Alain Labrousse avait déjà noté dans le cas de l'Amérique andine l'imbrication des rapports de classe et des conflits de nature cosmologique⁴⁶. La légitimité de ces luttes ne dit rien sur la façon dont, à partir de notre situation dans le naturalisme, nous allons pouvoir répondre aux défis actuels. Descola affirme que « les cosmologies extramodernes ont beaucoup à apporter à la transformation des concepts et des pratiques de la politique de mondialisation⁴⁷ », ce dernier terme désignant le processus visant à assembler des éléments du monde pour en faire un tout cohérent. Il s'agit pour lui de « traduire dans de nouvelles institutions l'énigme de l'anthropocène, c'est-à-dire le fait que les humains et les autres qu'humains sont désormais des partenaires égaux dans le destin futur de la Terre⁴⁸ ».

Or il ne suffit pas de mettre l'étiquette « sujet politique » sur telle ou telle entité pour qu'elle le devienne. Ainsi nous dit-il, dans un exemple tiré de l'analogisme, que « la tour de l'église de Chipaya est un sujet politique parce qu'une fois l'an elle raccorde deux moitiés [d'un village] par ailleurs séparés avec l'ensemble des conditions qui rendent leur cohabitation possible⁴⁹ » : ceci fait référence au fait que, le dimanche de carnaval, un rite collectif s'accomplit dans la tour, réunissant les *alcades* des deux moitiés

⁴³ P. Descola, *Par-delà nature et culture*, p. 99.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 241.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 131.

⁴⁶ Alain Labrousse, *Le réveil indien en Amérique latine*, Pierre-Marcel Favre, 1984.

⁴⁷ P. Descola, *Politiques du faire-monde*, p. 135.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 132.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 145.

du village séparés le reste de l'année. Outre qu'il est peu probable que les habitants de ce village désignent eux-mêmes cette tour d'église comme un sujet politique, qu'est-ce que cette qualification, donnée par l'anthropologue, permet d'envisager pour nous ?

Descola relate la lutte d'une communauté amazonienne, Sarayaku, qui a délimité physiquement son territoire pour le faire reconnaître juridiquement. Il indique alors que « deux conceptions du territoire entrent en conflit : une conception animiste, non territoriale [...] sorte de méga-organisme, et une conception westphalienne imposée par les États-nations dans lequel le territoire est vu comme un espace strictement délimité⁵⁰ ». Il présente donc comme contradictoire ce qui au contraire devrait pouvoir s'analyser, de son point de vue, comme une hybridation entre le naturalisme et l'animisme.

Autre exemple donné par Descola : « le fleuve Wanganui en Nouvelle-Zélande est un sujet politique parce que grâce à la reconnaissance de sa personnalité juridique à la suite de la demande des habitants maoris de ses rives, il joint tous les habitants de son bassin dans un ensemble significatif⁵¹ ». Laissons de côté le débat sur l'intérêt, ou pas, de doter un fleuve d'une personnalité juridique⁵² et remarquons tout d'abord qu'une disposition de nature juridique ne peut être effectuée que dans le cadre du naturalisme. Elle n'a aucun sens par exemple dans l'animisme. Au-delà, Descola renverse ici la causalité, car c'est bien parce que les Maoris avaient déjà conscience du rôle décisif que le fleuve joue dans leur vie qu'ils ont demandé pour lui une reconnaissance juridique. Celle-ci n'a fait que reconnaître ce rôle et ne le transforme pas en « sujet politique », même si on peut espérer que

cette reconnaissance facilitera l'action des Maoris.

Il y a en fait chez Descola une conception de la politique ahistorique. Partant de la relativité historique des notions constitutives du naturalisme, il en arrive à faire de la politique une catégorie éternelle que l'on retrouverait dans les collectifs extramodernes parce qu'ils auraient la capacité d'intégrer les non-humains ou de les traiter comme des humains. Il faut faire ici une distinction entre *le* politique et *la* politique. Or *le* politique, comme instance de pouvoir implicite ou explicite, – pouvoir au sens de pratiques obligatoires qui doivent être respectées sous peine de sanctions – se retrouve dans tout collectif humain, où même dans certains collectifs non humains comme chez les grands singes. Cependant *la* politique comme activité lucide, consciente ne naît que dans des contextes historiques précis. C'est la capacité à remettre en question les lois existantes et à se demander « Pourquoi cette loi plutôt qu'une autre ?⁵³ ». Celle-ci naît dans la Grèce antique pour réapparaître progressivement en Occident et clairement à partir des Lumières.

Certes, comme il l'écrit, la politique moderne, qu'il critique évidemment, s'est fondée sur une partition : « longtemps, cette partition s'est organisée hiérarchiquement entre ceux qui ont plus d'humanité et moins de nature – les Européens, les hommes, les adultes, les lettrés, les possédants – et ceux qui ont moins d'humanité parce qu'ils ont plus de nature – les sauvages, les enfants, les femmes, les fous, les ouvriers -, étant entendu que les premiers doivent avoir une prééminence sur les seconds⁵⁴ ». Cependant, d'une part, les collectifs extramodernes sont-ils réellement préservés des relations d'oppression en leur sein et intégrer les non-humains dans la représentation que ces collectifs se font d'eux-mêmes empêche-t-il

⁵⁰ *Ibid.*, p. 89.

⁵¹ *Ibid.*, p. 145.

⁵² Sur ce sujet, voir notamment [Les Possibles, n° 26, hiver 2020-2021](#), notamment l'article de [Valérie Cabannes et Marie Toussaint](#) et celui de [François Ost](#) sur la question du droit de la nature.

⁵³ Sur la différence entre *le* politique et *la* politique, voir Cornélius Castoriadis, notamment, *L'institution imaginaire de la société*, Seuil 1975.

⁵⁴ P. 143-144.

que des rapports de pouvoir s'y exercent ? Mais surtout, cette partition originelle s'est transformée sous l'impact des luttes sociales et politiques sans que les fondements même du naturalisme soient remis en cause. Le naturalisme a été capable de se transformer et Descola lui-même note dans *Par-delà nature et culture* que le cadre du naturalisme n'empêche pas que naissent des conceptions qui le transforment assez profondément⁵⁵. Le naturalisme n'est pas un tout clôturé et homogène. Il a certes été le cadre dans lequel s'est déployé le capitalisme avec les prédatons que l'on connaît, mais il a été aussi le cadre qui a vu naître les critiques radicales de ces prédatons. On ne voit donc pas pourquoi le naturalisme serait un obstacle à ce que la préservation des équilibres écologiques devienne un impératif catégorique.

On ne peut donc que suivre Pierre Charbonnier quand il pointe deux stratégies possibles, une première « qui conclurait à la nécessité de “sortir” du naturalisme et une autre qui accepterait d'y rester pour un bout de temps encore non pas en dépit de la crise planétaire mais pour cette raison même⁵⁶ ». Or, pour une partie importante, sinon majoritaire, de l'humanité, les voies de la sortie du naturalisme s'avèrent pour le moins obscures et comme Descola le note « il est exclu pour un sujet moderne de devenir pleinement animique ou totémique – l'expérience ethnographique l'atteste – ou même de revenir de façon consistante aux séductions anciennes de l'analogisme⁵⁷ ». Reste donc, comme l'écrit Pierre Charbonnier, à ne pas « abandonner les coordonnées ontologiques et épistémiques du naturalisme, mais au contraire à les pousser jusqu'à leurs dernières potentialités pour sortir de l'impasse⁵⁸ » actuelle.

Janvier 2026

Pierre Khalfa est ancien membre du CESE, au titre de Solidaires, ancien co-président de la Fondation Copernic et membre du Conseil scientifique d'Attac.

⁵⁵ P. Descola, *Par-delà nature et culture*, p. 259 et suiv.

⁵⁶ Pierre Charbonnier, *Le naturalisme a-t-il encore un avenir ?*, in Philippe Descola, *Cahiers de L'Herne* 2024. Voir aussi la discussion avec lui dans [Les Possibles, n° 26, hiver 2020-2021](#).

⁵⁷ P. Descola, *Par-delà nature et culture*, p 418.

⁵⁸ P. Charbonnier, *Le naturalisme a-t-il encore un avenir ?*