



Au sujet des « ontologies », réponse à Loïc Robin

Jean-Michel LE BOT

Comme je l'enseigne ailleurs, le malentendu est au cœur de toute communication et il faut beaucoup de dialogue pour tenter de le réduire. Je souligne ici les quelques points où cela me semble le plus utile au vu de votre texte, qui m'offre ainsi l'occasion – et je vous en remercie – d'apporter des précisions à mon article de l'an dernier.

Vous me faites dire (p. 18) que le mot « nature » serait nécessaire pour se former par exemple à la botanique. Or je dis autre chose : que le mot nature est un vocable générique commode mais que dès que l'on passe à une observation fine du vivant on ne peut évidemment pas se contenter de termes aussi généraux. Pour autant, le mot nature n'est pas dépourvu non plus de pertinence philosophique et il faut sans doute réfléchir à deux fois avant de le jeter aux orties. Il n'est pas interdit, par exemple, de se souvenir que le mot a pour origine le participe futur *natura* – féminin de *naturus* – du verbe latin *nascor*, « naître ». Étymologiquement la nature est donc « celle qui va naître, celle qui est en train ou sur le point de naître, le processus même de naissance, d'émergence ou de nouveauté » (Serres, 2004). Une telle définition me paraît tout à fait compatible avec la métaphore du vivant comme feu créateur (Morizot, 2020, p. 44 sqq.).

Après m'avoir opposé Claude Lévi-Strauss dans *La pensée sauvage*, vous me faites dire (p. 21) que « ces observations naturalistes, ces pratiques imprégnées de savoirs éthologiques très fins et de connaissances évolutives profondes » (celles de la pensée sauvage donc) seraient indissociables de l'ontologie naturaliste, qu'elles en seraient « des manières propres ». Je n'ai pas dit cela et ne l'aurais jamais dit. Il est bien évident (depuis Lévi-Strauss et quelques autres en tout cas) que la description fine du vi-

vant n'est pas réservée à la science occidentale. Mais la question de Lévi-Strauss en 1962 n'était pas du tout celle des ontologies. Sa question, c'était l'erreur, commune encore à l'époque, consistant à penser que les « primitifs » sont incapables à la pensée abstraite et ne sont mus que par la satisfaction de leurs besoins. Contre l'idée d'une mentalité prélogique (Lévy-Bruhl), il montrait au contraire, comme vous le dites à juste titre, que la pensée sauvage « implique des démarches intellectuelles et des méthodes d'observation comparables » à celles de la science occidentale (Lévi-Strauss, 1962, p. 13). Bref, comme il le rappelait aussi dans un entretien (Lévi-Strauss & Éribon, 1988), il voulait montrer qu'il n'y a pas de fossé entre la pensée des « primitifs » et la nôtre, que les lois de l'esprit sont les mêmes, bien que l'on puisse en faire, chez eux comme chez nous, un usage tantôt mythique, tantôt scientifique [voir encadré]. Mais on ne peut pas identifier, comme vous semblez le faire, pensée sauvage et animisme : Lévi-Strauss prenait ses exemples indifféremment en Australie, en Asie du Sud-Est, en Afrique, en Sibérie ou dans les Amériques (c'est-à-dire pas exclusivement dans des aires culturelles animistes au sens de Descola). Et il mettait en garde au passage contre l'erreur inverse de celle qu'il refusait : ne retenir des sociétés occidentalisées que la pauvreté des monocultures commerciales, alors que ces sociétés se caractérisent par une diversité interne et comprennent aussi – entre autres – le savoir du botaniste (Lévi-Strauss, 1962, p. 13) [1].

En dehors de ces deux points où vous me prêtez des propos qui ne sont pas les miens, il y a d'autres sujets de discussion.

Vous m'opposez Aldo Leopold, forestier, écologue et chasseur. Vous en faites un animiste qui s'ignorait comme tel. C'est



[1] *Botanistes en action à Notre-Dame-des-Landes, 2013.*

au minimum discutable. Descola, dans les pages sur Leopold de *Par-delà nature et culture*, souligne bien que le savoir écologique de Leopold ne constitue « nullement une profession de foi animique » (Descola, 2005, p. 274). Il en va de même pour l'écocentrisme de John Baird Callicott, le principal exégète aujourd'hui de Leopold (*ibid.*, p. 276-277). Ce qu'observe Callicott, c'est que la conception mécaniste et dualiste de la nature qui s'est imposée pour un temps à partir du

XVII^e siècle a été rendue obsolète par la seconde révolution scientifique, celle du XX^e siècle, avec la relativité et la mécanique quantique en physique, mais aussi avec l'écologie scientifique. Cette dernière, dans le sillage de Darwin, a réintégré l'homme dans la nature, qu'elle décrit désormais comme un système intégré mais dynamique, dont toutes les composantes sont interdépendantes. Callicott, à la suite de Leopold, invite à en tirer les conséquences éthiques en attribuant une

Science et mythe, linguistiquement, sont deux usages rhétoriques du langage. Il y a science à chaque fois que les locuteurs – quelles que soient leur langue et leur civilisation – agissent sur les mots afin que ces derniers désignent de la façon la plus précise possible la réalité qu'ils croient observer. De ce point de vue, les exemples donnés par Lévi-Strauss dans *La pensée sauvage* montrent bien que les peuples décrits ne sont pas moins scientifiques que nous. Il y a un mythe au contraire quand les mots conduisent à imaginer les réalités correspondantes. C'est ce qui explique que la mort, par exemple, soit plutôt imaginée comme une femme en français à cause du genre féminin du mot. Tandis que les germanophones, qui disent *der Tod* (masculin), l'imaginent plutôt sous des traits masculins (de même en breton avec *ar marv* et *an ankoù*, deux mots masculins). Le mythe, ce peut être encore imaginer des rapports entre des réalités très différentes, sous prétexte d'une homophonie entre des mots, comme quand les laisses ou laissées (excréments animaux) évoquées par un conférencier sont rapprochées par une auditrice des laisses de la poésie médiévale (groupe de vers terminés par la même assonance ou la même rime). Pourquoi pas après tout. C'est aussi une manière de penser, qui consiste à jouer avec les mots, leurs différents sens, leurs analogies. En tant que locuteurs, il nous est de toute façon impossible de ne pas mythifier à telle ou telle occasion. Mais ça ne transforme pas le mythe en science.

valeur intrinsèque aux communautés biotiques et à la santé des écosystèmes¹. Je ne suis pas certain que cela implique de devenir animiste. Il n'est pas interdit bien sûr d'interpréter les choses ainsi, mais ce n'est qu'une interprétation².

Il semble que nous soyons d'accord sur la nécessité de dépasser le dualisme et le mécanisme de la modernité occidentale, initiés entre autres par Descartes (avec la fameuse thèse de l'animal-machine). Nous sommes d'accord aussi sur la nécessité d'être attentif aux différentes façons d'observer le vivant, telles que celles que vous décrivez à propos de vos élèves. Je ne sais pas s'il faudrait encore appeler cela naturalisme, mais je ne pense pas, encore une fois, que cela veuille dire nécessairement devenir animiste. Dans *La Composition des mondes*, Descola lui-même disait ne pas croire cela possible. Il penchait plutôt pour un nouvel analogisme, qu'il jugeait à la fois probable et souhaitable, tout en plaçant pour un meilleur enseignement de l'écologie scientifique (Descola, 2014, p. 303). Il y a d'autres façons, dans tous les cas, de dépasser le dualisme et de décrire beaucoup plus finement les pratiques naturalistes, dont celles de Bretagne Vivante, que de ramener tout cela à une grande catégorie comme l'animisme (à supposer que l'on se mette d'accord sur sa définition précise³). Pour quelques précisions, je peux renvoyer à une enquête auprès d'usagers de parcs et jardins à Angers, Nantes et Rennes, qui a fait l'objet d'un numéro de *Penn ar Bed* (Le Bot & Philip, 2011) ainsi que de réflexions méthodologiques dans la revue *Natures Sciences Sociétés* (Le Bot, 2013).

Mais dans une sorte de sociologie de la réception du travail de Descola, je constate aussi que c'est surtout l'idée que

l'on puisse (re)devenir animiste qui a plu. Bizarrement le totémisme et l'analogisme semblent avoir eu moins de succès. Je dis bizarrement car le dernier au moins nous est pourtant historiquement proche et il y a une énorme bibliographie sur le sujet. Jusque tard dans le XX^e siècle, les croyances et pratiques de l'Europe rurale, dont la Bretagne, ne pouvaient-elles pas être rangées dans cette catégorie ? Elles héritaient en effet de l'Antiquité gréco-romaine et du judaïsme antique via un christianisme qui avait dû intégrer aussi de nombreux éléments des cosmologies locales pré-chrétiennes (pour un exemple bien connu voir l'analyse par Donatien Laurent de la Troménie de Locronan [2]). Si elles se sont très largement effondrées à partir du milieu des années 1960 en même temps que l'ancienne civilisation paysanne, elles ont laissé beaucoup de traces dans la toponymie comme dans les paysages et restent probablement vivaces dans beaucoup d'esprits. En tenir compte est non seulement indispensable pour comprendre les paysages et milieux dont nous avons hérité – ils n'ont pas encore été complètement détruits par l'industrialisation et l'urbanisation – mais est sans doute utile aussi pour une ethnographie des représentations et pratiques actuelles dans nos contrées⁴.

Un autre point de discussion porterait sur la définition même des concepts d'ontologie et de schème de la pratique. Leur définition par Descola ouvre la porte à de multiples appropriations et interprétations. Lui-même a pu sembler se démarquer du succès du mot ontologie en rappelant que l'expression la plus juste est modes d'identification (Descola, 2014, p. 236). Mais il faudrait écrire tout un livre pour en discuter précisément⁵ et je ne voudrais pas ennuyer les lecteurs de la revue de Bretagne Vivante avec des dis-

1 J'essaie de résumer en quelques lignes le propos de Callicott dans le recueil d'articles *Éthique de la Terre* (Callicott, 2010). Leopold, quant à lui, recherchait aussi, dès les années 1930, des façons de réconcilier écologie et économie, conscient aussi bien des limites du laisser-faire que de celles de la régulation étatique, d'où l'accent mis sur la bonne intendance (*stewardship*) et le développement d'une éthique de la terre personnelle (Lin, 2013).

2 Sur ce point Descola lui-même me semblait très prudent. Il écrivait seulement que l'écocentrisme témoigne du fait que « le schème naturaliste ne va plus de soi et qu'une phase de recomposition ontologique a *peut-être* débuté, dont nul ne saurait prédire le résultat » (Descola, 2005, p. 277 – je souligne).

3 Pour rendre compte au mieux des comportements, l'éthologie doit s'efforcer de reconstituer le point de vue animal : qu'est-ce que le monde, par exemple, quand on est un loup. Baptiste Morizot parle à ce sujet d'animisme diffus ou méthodologique (Morizot, 2016, p. 182). Pourquoi pas ? Si c'est cela être animiste alors je le suis aussi, tout comme l'était Jacob von Uexküll dont la biologie, inspirée de Kant, partait du principe que les animaux ne sont pas des choses mais des sujets (von Uexküll, 1965). Mais cela revient à distinguer plusieurs types d'animisme et on peut se demander si cette étiquette ne devient pas au fond très secondaire.

4 Estelle Zhong Mengual et Baptiste Morizot, de leur côté, n'ont évidemment pas manqué de s'intéresser à l'analogisme dans leur travail sur la peinture de paysage occidentale (Zhong Mengual & Morizot, 2018).

5 Ce que j'ai fait partiellement dans d'autres publications, plus adaptées pour cela.



[2] **Troménie de Locronan. L'arrivée de la procession à la pierre appelée « La Jument » (Ar Gazeg Ven), associée à un rite de fécondité. Vers 1920.**

cussions trop pointues de spécialistes de l'anthropologie, de la linguistique, etc. Disons seulement que je ne suis pas le seul à penser que la science, sur ces sujets, n'est pas faite⁶. ■

Références

CALLICOTT J. B. 2010 – *Éthique de la Terre*. Wildproject, Paris, 315 p.

DESCOLA P. 2005 – *Par-delà nature et culture*. Gallimard, Paris, 623 p.

DESCOLA P. 2014 – *La composition des mondes, entretiens avec Pierre Charbonnier*. Flammarion, Paris, 2014, 378 p.

DIANTEILL E. 2015 – Ontologie et anthropologie. *Revue européenne des sciences sociales*, vol. 53, n° 2, pp. 119-144.

LAURENT D. 1987 – La Troménie de Locronan : actualité d'un pèlerinage millénaire. *Ar Men*, n° 9, pp. 16-39.

LEOPOLD A. 2000 – *Almanach d'un comté des sables*. Paris, Flammarion, 289 p.

LÉVI-STRAUSS C. 1962 – *La pensée sauvage*. Plon, Paris, 349 p.

LÉVI-STRAUSS C. & ÉRIBON D. 1988 – *De près et de loin*. Odile Jacob, Paris, 254 p.

LE BOT J.-M. & PHILIP F. 2011 – La nature des citadins. *Penn ar Bed*, n° 210, pp. 2-40.

LE BOT J.-M. 2013 – L'expérience subjective de la « nature » : réflexions méthodologiques. *Natures Sciences Sociétés*, vol. 21, n° 1, pp. 45-52.

LIN Q. F. 2013 – Aldo Leopold : Reconciling Ecology and Economics. *Minding Nature*, vol. 6, n° 1, pp. 23-34.

MORIZOT B. 2016 – *Les diplomates. Cohabiter avec les loups sur une autre carte du vivant*. Wildproject, Paris, 314 p.

MORIZOT B. 2020 – *Raviver les braises du vivant. Un front commun*. Actes Sud/Wildproject, Arles, 200 p.

SERRES M. 2004 – Le concept de Nature. *Études*, vol. 400, n° 1, pp. 67-73.

VON UEXKÜLL 1965 – *Mondes animaux et mondes humains*, Denoël, Paris, 188 p.

ZHONG MENGUAL E. & MORIZOT B. 2018 – L'illisibilité du paysage. Enquête sur la crise écologique comme crise de la sensibilité. *Nouvelle revue d'esthétique*, vol. 22, n° 2, pp. 87-96.

Jean-Michel LE BOT est maître de conférences en sociologie (département AES) à l'université Rennes 2. LIRIS, EA 7481, Université Rennes 2, jean-michel.lebot@univ-rennes2.fr

⁶ On trouvera un aperçu, non exhaustif, des controverses au sujet de l'usage de la notion d'ontologie en anthropologie dans Dianteill, 2015.