

L'ANTHROPOLOGIE ET LA QUESTION DE LA NATURE. RÉFLEXIONS SUR L'ÉCOLOGIE DES AUTRES, DE PHILIPPE DESCOLA

Andrew Feenberg

La Découverte | *Revue du MAUSS*

2013/2 - n° 42
pages 105 à 118

ISSN 1247-4819

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2013-2-page-105.htm>

Pour citer cet article :

Feenberg Andrew, « L'anthropologie et la question de la Nature. Réflexions sur L'Écologie des autres, de Philippe Descola »,
Revue du MAUSS, 2013/2 n° 42, p. 105-118. DOI : 10.3917/rdm.042.0105

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.

© La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

L'anthropologie et la question de la Nature.
Réflexions sur *L'Écologie des autres*,
de Philippe Descola¹

Andrew Feenberg

Dans un bref ouvrage provocateur, Philippe Descola propose de remettre en question les diverses façons par lesquelles les anthropologues ont compris la relation entre nature et culture. Cette distinction, telle que nous l'entendons aujourd'hui, a été introduite en Europe au XIX^e siècle. Bien que quelque chose de comparable à notre concept de nature remonte aux Grecs, l'idée d'un collectif social clairement distinct de sa base naturelle a du attendre pour trouver une formulation claire. Une fois en place, cette distinction est devenue le fondement méthodologique et ontologique des sciences sociales.

Nature et culture

Celles-ci ont en effet postulé l'universalité de cette distinction et évalué les autres cultures au regard de leur capacité à s'y inscrire. L'idée selon laquelle il y aurait une nature unique et des cultures plurielles – une seule façon pour les choses d'exister

1. Philippe Descola, *L'Écologie des autres. L'anthropologie et la question de la nature*, Quae, « Sciences en questions », Paris, 2011. Le texte proposé ici d'Andrew Feenberg est traduit de l'anglais par Philippe Chanial.

et des façons diverses de les comprendre – semble au cœur de l’entreprise anthropologique. C’est cette prémisse que conteste Philippe Descola. Elle relèverait d’un ethnocentrisme coupable, tant la nature supposée se tenir derrière toutes les cultures n’est autre que celle définie par notre science, c’est-à-dire un produit de notre culture.

Descola appelle ainsi à « recomposer nature et société » afin de surmonter cette dualité, en montrant comment les éléments qu’elle organise sont façonnés différemment selon les cultures. La partie la plus approfondie de cet ouvrage est consacrée à une critique des diverses tentatives, avortées, de dépasser les problèmes suscités par l’imposition aux autres cultures de notre façon spécifique de distinguer nature et culture. L’auteur passe en revue quatre types de tentatives possibles : le réductionnisme biologique, le réductionnisme symbolique, la phénoménologie et la théorie de l’acteur-réseau.

Le réductionnisme biologique repose, selon l’auteur, sur une biologie en grande partie imaginaire et sur une conception ethnocentrique des besoins naturels. Les explications ainsi imaginées, celles qui sont les plus caractéristiques de cette approche, s’apparentent au vieux raisonnement téléologique, déguisé en démonstration causale. Elles relèvent de ces *Histoires comme ça* de Kipling, selon lesquelles, par exemple, la girafe doit son long cou à son effort pour atteindre les feuilles au sommet des arbres. Plus ces explications sont générales, moins elles présentent de force explicative et plus elles tendent à la pure et simple tautologie. Ainsi, l’hypothèse de la « survie des plus aptes » est-elle dépourvue de valeur heuristique lorsque la capacité d’adaptation (*fitness*) est évaluée en termes de survie².

Le réductionnisme symbolique, quant à lui, cherche à identifier comment les caractéristiques générales de la réalité sont codées différemment par les diverses cultures. Ces systèmes de classement portent néanmoins la marque de notre propre culture. Ainsi, si un concept comme celui d’« ethnobotanique » occupe une place essentielle dans l’étude des schèmes de classification des sociétés tribales, la notion même de botanique comme discipline spécialisée

2. Ces exemples ne sont pas ceux de l’auteur mais ils me semblent parfaitement étayer son argumentation. (NdT)

et le concept de plante comme type d'entité spécifique appartient à notre culture. L'ethnocentrisme plane donc également au-dessus de cette seconde solution au dilemme. En outre, écarter toutes les causes naturelles de la pensée et de l'action humaines n'apparaît guère plausible.

À la différence de ces deux réductionnismes, la phénoménologie et la théorie de l'acteur-réseau visent à dégager une source sous-jacente à cette distinction entre nature et culture. L'approche phénoménologique oriente l'anthropologie vers une description ethnographique détaillée des attitudes et des pratiques, débarrassée de tout présupposé naturaliste. Mais ces descriptions sont tellement spécifiques que l'arbre en vient à cacher la forêt. Il est alors impossible de parvenir à des conclusions générales et d'opérer quelque comparaison que ce soit. Descola semble identifier la phénoménologie à une tentative d'élever le monde vécu indifférencié des chasseurs-cueilleurs au rang de principe ontologique supérieur à notre propre ontologie moderne. Or il s'agirait là, pour lui, de philosophie, non d'anthropologie. Celle-ci doit, au contraire, rester neutre entre les différents mondes sociaux, sans en privilégier aucun, qu'il s'agisse de notre monde moderne ou des sociétés prémodernes. Je reviendrai plus loin sur le problème du monde vécu, auquel Descola ne donne pas, à mon avis, le traitement qu'il mérite.

La théorie de l'acteur-réseau, enfin, proposerait une sortie alternative au dilemme de la nature et de la culture. Selon cette approche, la distinction nature-culture résulterait de cette activité humaine fondamentale qui consiste à combiner et associer les objets dans des réseaux hybrides pour les répartir ensuite conceptuellement entre ces deux domaines de la nature et de la culture. À ce titre, les sociétés modernes peuvent être distinguées des sociétés prémodernes sans faire référence au dualisme nature-culture, mais au regard de la taille des réseaux qu'elles sont capables de construire. Pour autant, Descola considère que cette théorie n'offre aucun moyen de rendre compte des invariants communs aux différents types de sociétés. Même si elles les formulaient mal, les approches réductionnistes avaient au moins le mérite de reconnaître leur existence. La tâche à accomplir consiste donc à les expliquer dans une perspective non réductionniste.

Au-delà de la distinction entre nature et culture

Descola déduit de ces tentatives d'échapper à la distinction entre nature et culture la nécessité de rechercher une source « tierce », plus fondamentale, des différentes ontologies des sociétés humaines, y compris la nôtre, avec sa distinction si tranchée entre nature et culture. Il invite à étudier la constitution de ces ontologies comme une dimension contingente de la vie sociale, sans privilégier aucune de celles-ci en particulier et sans présupposer aucune de leurs catégories. Pour l'auteur, cette distinction entre nature et culture ne peut pas être simplement niée ou ignorée, « il faut, écrit-il, l'intégrer dans un nouveau champs analytique au sein duquel le naturalisme moderne, loin de constituer l'étalon permettant de juger des cultures distantes dans le temps ou dans l'espace, ne serait que l'une des expressions possibles de schèmes plus généraux gouvernant l'objectivation du monde et d'autrui » (p. 82).

Sur cette base, Descola énonce deux propositions : chaque culture a sa propre façon de connaître le monde ; cette connaissance ne peut être dissociée de l'ensemble des pratiques par lesquelles ce qui est connu est placé au sein d'un certain contexte culturel. À partir de ces prémisses alternatives, il en conclut que la « nature » ne désigne pas la même chose dans les différentes cultures et que, par conséquent, la connaissance que celles-ci en ont ne peut être évaluée comme étant plus ou moins vraie (ou fausse). Non seulement chaque culture attribue des qualités différentes à une même nature, mais ce qui est considéré comme relevant de la nature est défini différemment. Cette conclusion conduit Descola à rechercher un terme plus général que celui de « nature » pour désigner le type d'objets que nous identifions à la nature à travers les diverses cultures. Ce terme, qu'il emprunte à la théorie de l'acteur-réseau, est celui de « non-humain ».

Il est tout à fait vraisemblable que chaque culture établit une distinction entre ses membres humains et les choses qui, dans son environnement, sont dépourvues de la faculté de parler et de toute forme humaine. Le « non-humain » peut être ainsi compris de bien des manières, notamment, mais pas seulement, au regard de ce que nous appelons « nature ». En somme, il existe de nombreuses façons de connaître et celles-ci, ainsi que les objets sur lesquels elles portent, sont incommensurables. Descola désigne cette perspective

sous le terme d'« universalisme relatif » dans la mesure où il autorise chaque culture, y compris la nôtre, à faire valoir sa vérité. C'est pourquoi il rejette toute accusation de relativisme au sens d'une mise en cause des prétentions à la vérité de la science moderne. La science moderne est vraie, du moins dans son contexte propre, celui de la culture occidentale.

Développons un exemple afin de mieux comprendre où l'auteur veut en venir. Lévi-Strauss a publié un article célèbre consacré à l'« efficacité symbolique » d'une cure chamanique. La conclusion de ce texte est que le récit que le chamane donne de la maladie confère un sens à l'expérience du patient d'une manière telle que ce récit calme son anxiété et favorise sa guérison. Il ne s'agit là essentiellement que d'une description de ce que nous appelons l'effet placebo, soit la conséquence somatique de certaines pratiques de guérison, indépendamment de leur capacité à diagnostiquer un processus ou une cause spécifiques à l'origine de la maladie.

De notre point de vue occidental, l'effet placebo est considéré comme un facteur résiduel. Dans le système de cure chamanique, il constitue le théâtre principal de l'action. La conception de la maladie est complètement différente. Elle est fondée sur un récit et non sur la détermination de causes ; elle est guérie par un autre récit et non par une intervention sur les causes de la maladie. Compte tenu du fait que de nombreuses maladies sont autolimitées et que souvent celles qui se présentent sous la forme de pathologies physiques résultent en fait de troubles psychosomatiques (ou sont aggravées par des processus psychologiques), il n'est guère surprenant que les pratiques de cure chamaniques soient jugées efficaces dans les cultures où elles sont déployées. De fait, ces pratiques peuvent avoir un pouvoir de guérison supérieur aux nôtres lorsqu'elles sont appliquées à ce que nous identifions comme des cas de détresse psychologique, de maladies psychosomatiques ou pour certaines pathologies chroniques.

Descola fait valoir que ces deux formes de guérison ne sauraient être comparées dans la mesure où le terme de « maladie » ne désigne pas la même chose dans les deux cas. Pour autant, cela ne signifie pas que notre système n'a aucun fondement épistémique et que nous n'avons aucune (bonne) raison de lui accorder notre préférence. La conception du relativisme qu'il défend ne se place pas, en effet, au niveau de la connaissance mais de l'ontologie,

celle où les objets sont identifiés et définis. Ce niveau supérieur, l'auteur l'interprète en termes de structures mentales. Une fois mise en place, une ontologie spécifie une forme correspondante de connaissance, avec ses diverses pratiques et modes de preuve. La façon dont les humains et les non-humains sont définis dans une société qui nous est étrangère peut ainsi ne pas correspondre avec celle par laquelle nous définissons nature et culture. Les processus d'apprentissage seront par conséquent différents mais, dans chaque cas, un apprentissage véritable se réalisera, d'une façon ou d'une autre, de même que des erreurs surviendront.

La base de ces différentes ontologies est, selon Descola, constituée par toute une variété de qualités mêlées et imprécises qui peuvent être ordonnées sous des formes très diverses. Il nomme ce processus de mise en ordre « mondiation » (*wordling*), mobilisant ce concept sans se référer à Heidegger. Ces « mondiations » ne sont pas arbitraires mais correspondent à un nombre limité de possibilités inscrites dans l'esprit humain. Descola propose ainsi de distinguer quatre régimes différents, correspondant à quatre ontologies distinctes, chaque peuple possédant l'un ou l'autre de ces régimes ontologiques. Les mondiations possibles sont décrites sous la forme d'une relation entre quatre catégories et deux dimensions, conformément au principe d'une « combinatoire » structurale classique. Ces deux dimensions sont constituées par les continuités et les discontinuités entre les quatre catégories de l'humain et du non-humain, de la vie physique (*physicalité*) et de la vie intérieure (*intériorité*). Lorsque la continuité prévaut, sous une forme ou une autre, dans un domaine, c'est une forme universaliste de connaissance qui s'en déduit ; la discontinuité conduit, à l'inverse, au particularisme et au relativisme.

La version « naturaliste » moderne de ce schème met l'accent sur la continuité au niveau physique et la discontinuité au niveau de l'intériorité. Nos corps sont perçus comme semblables aux corps d'autres animaux, donc appréhendés dans la perspective d'une science unique. Par contre, nos esprits sont conçus comme radicalement différents du monde non-humain, donc différents également entre eux. C'est ce qui explique la disjonction entre les explications universalistes de la nature et relativistes de la culture. Un tel régime contraste avec le schème « animiste » dans lequel les polarités sont inversées. Ici, la plupart des non-humains ont

une vie intérieure, un « esprit », mais leurs corps sont discontinus et appartiennent à un monde séparé. L'universalisme est du côté de l'esprit, similaire entre humain et non-humain, tandis que les différences physiques sont tellement prégnantes que ces deux mondes ne peuvent être compris dans les mêmes termes. Le « totémisme », quant à lui, associe les humains et les non-humains que l'on suppose descendre d'un ancêtre commun. La continuité et la discontinuité tant des physicalités que des intériorités traversent ainsi les frontières entre humains et non-humains. Enfin, un dernier régime, que Descola nomme « analogisme », décrit un système dans lequel, à l'inverse du précédent, la discontinuité est affirmée de part en part.

Les deux natures

En dépit de l'apparente symétrie de cette ontologie relativiste, il y a en réalité une asymétrie évidente. Cette asymétrie apparaît, malgré lui, dans l'analyse que Descola donne du contraste entre la conception phénoménologique de l'expérience vécue de la nature et celle de la nature propre aux sciences naturelles. Plutôt que de voir en elle l'interprétation d'une caractéristique structurelle de l'expérience, Descola rejette la phénoménologie dans la mesure où elle nierait toute pertinence de la distinction entre nature et culture. Mais la phénoménologie ne saurait se réduire à cette ontologie discutable. Elle est aussi découverte de la cohérence du monde vécu, découverte de l'expérience pratique ordinaire d'un type particulier d'objet, distinct de la nature telle qu'elle est décrite par la science. Elle nous permet ainsi de nous concentrer sur notre expérience directe du monde et de décrire ses qualités non comme de simples sentiments subjectifs imposés sur la « nature », mais comme possédant un poids ontologique propre.

Mon impression est que Descola perd de vue la présence de cette expérience au sein des sociétés modernes. Son ouvrage semble affirmer que le dualisme de la nature et de la culture, typique de la modernité, recouvre l'ensemble de notre expérience. Comme si notre conception scientifique de la nature correspondait, peu ou prou, aux formes prémodernes de connaissance des non-humains. Or il y a évidemment d'importantes différences, et c'est la raison

pour laquelle ces différentes formes de connaissance ne peuvent être évaluées au regard du seul critère de la vérité, même si l'expérience des non-humains conduit dans tous les cas à une certaine forme de connaissance. Pour autant, les formes prémodernes de connaissance sont plus proches de celles associées à notre expérience quotidienne que de celle de la science.

Nous, modernes, vivons dans deux mondes : d'une part, dans un monde scientifique et naturel, dont nous avons une connaissance formelle ; d'autre part, dans un monde de l'expérience pratique, qui a beaucoup en commun avec l'expérience des peuples non modernes. Ceci est particulièrement évident dans le cas de notre connaissance des autres êtres humains. Notre expérience des autres peuples ressemble de façon typique à celles des peuples qui ignorent tout de la science moderne. Ces concepts, si peu scientifiques, d'obligation et d'affection, ces notions téléologiques de bonne santé et de croissance et celles, esthétiques, de beauté et de laideur, peuvent différer dans leur application. Mais tous articulent des expériences partagées par tous les peuples du monde et à toute époque. Que l'on songe à un concept comme celui de « maison ». Il est un lieu de signification et non de causalité. Le sens que nous lui attribuons est totalement téléologique et diverses associations mythiques planent encore aujourd'hui à l'arrière-plan, lorsque nous rentrons au bercail. Bien sûr, rien de tout cela ne nous empêche d'invoquer un concept scientifique comme celui de court-circuit électrique pour expliquer pourquoi la lumière s'est éteinte...

La science soumet à la critique l'expérience vécue et la transcende. Elle ne produit pas une représentation de la nature comparable à celle de notre expérience quotidienne ou d'autres cultures. Au contraire, elle s'écarte fortement de notre expérience ordinaire de la nature pour s'inscrire dans un domaine à part. Le processus général de différenciation qui caractérise les sociétés modernes amplifie cet effet et rend possible la constitution de différentes disciplines scientifiques et techniques, avec leurs corps de professionnels. La nature de l'expérience vécue en Occident est ainsi en grande partie laissée de côté par ce processus, tel un résidu culturel de l'ontologie naturaliste dominante. C'est ce qui conduit au naturalisme dogmatique que Descola critique.

Le problème que pose le relativisme apparaît lorsque sont mis en cause les arguments en faveur du caractère absolument

transcendant de la nature défendu par les sciences naturelles. Si ce n'est pas seulement notre expérience de la nature mais aussi notre science de la nature qui est influencée par la culture, si, en d'autres termes, les deux natures – celle de l'expérience vécue et celle de la science – sont des produits de la culture, alors toutes les formes de connaissance sont éloignées de la vérité. Mais telle n'est pas la conclusion de Descola. Comme je l'ai souligné plus haut, celui-ci tente d'échapper à cette conclusion en distinguant d'une part, les différents types de connaissances – chacun d'entre eux étant valide au sein de sa propre culture – et, d'autre part, les ontologies qui fondent les définitions culturelles relatives des mondes humains et non-humains. De ce point de vue, aucune expérience vécue de la nature au sein d'aucune culture, y compris la nôtre, ne peut être comprise comme la projection d'hypothèses subjectives et culturellement relatives sur la nature telle qu'elle est vue par les sciences naturelles. Descola inverse ainsi le relativisme. Ce qu'il entend en effet affirmer, c'est que toutes les connaissances sont également proches de la vérité, et non tout autant éloignées d'elle, comme le prétend le relativisme au sens habituel.

Cela ne signifie pas qu'il n'y a aucune relation entre nos deux natures. Cette relation se noue lorsque nous passons de l'expérience vécue à celle, plus « raffinée », de la science, ou lorsque les représentations scientifiques sont reprises par notre conscience de tous les jours et deviennent constitutives de notre expérience vécue. L'histoire du télescope, par exemple, montre comment le cosmos scientifique s'est progressivement éloigné de celui observé à l'œil nu. En raison de ce bouleversement scientifique, notre expérience du ciel est désormais influencée par ce que révèle le télescope et diffère sans aucun doute de l'expérience humaine prémoderne.

Ainsi, bien que nous ne puissions connaître directement le passé préhumain pas plus que les phénomènes macro et micro étudiés par les sciences naturelles, notre façon de penser la nature s'en nourrit très fortement. Notre compréhension quotidienne de la nature comprend des phénomènes qui existent à des échelles et à des périodes inaccessibles à nos sens. Cela mène à poser différemment la question de la relation entre la nature des scientifiques et celle de l'expérience vécue, non comme une projection mais comme un horizon phénoménologique. Notre expérience vécue est entourée d'un halo de nature scientifique à laquelle elle se rapporte. Ce halo

est l'horizon de notre compréhension de la nature. Il ne se limite pas à ce dont nous pouvons faire l'expérience. Notre connaissance des dinosaures et des étoiles conditionne la façon dont nous nous comprenons nous-mêmes, même si nous n'avons pas effectivement pu voir ce que la science nous dit à leur sujet. Nous savons que nous sommes situés dans l'espace et dans le temps, entre l'infiniment grand et l'infiniment petit, le début de l'univers et sa fin.

Les crises du progrès et l'apparition d'une nouvelle ontologie

L'« universalisme relatif » de Descola invite à chercher une nouvelle explication du succès de la science moderne au détriment d'autres traditions de connaissance. En effet, si ses vérités ne sont pas universelles, alors de quoi s'agit-il ? Je crois que c'est la force négative de la science et non son contenu de vérité absolue qui la rend accessible à tous. C'est en un certain sens évident dans la mesure où aucun scientifique ne prétend détenir la vérité absolue et où chacun d'entre eux s'attend à ce que la représentation dominante de la nature soit détrônée par une future révolution scientifique. Tel est le sens de la finitude de la connaissance. Qu'est-ce qui est alors véritablement « universel » dans la science moderne ? La plupart des scientifiques répondraient que c'est sa méthode d'observation et d'expérimentation, à laquelle s'ajoutent des formes spécifiques d'abstraction. D'un point de vue épistémologique, ces caractéristiques de la science moderne ouvrent à la découverte de « vérités », ou du moins à ce que les scientifiques prennent, pour un temps, pour des vérités. Par contre, d'un point de vue ontologique, c'est quelque chose de tout à fait différent qui est en jeu, non pas la construction de représentations plus ou moins vraies mais la constitution d'un objet spécifique que nous appelons « nature », au sens scientifique du terme. Le pouvoir ultime de la science moderne se situe dans cette construction ontologique, pas dans telle ou telle « vérité » particulière.

Dés lors que nous sommes confrontés à une telle ontologie, notre expérience de la nature et de nous-mêmes se voit progressivement dépouillée de tout ce qui permet d'établir des continuités et des connexions entre notre esprit et les choses du monde naturel. La

conception naturaliste et scientifique de la nature implique une négation systématique de l'expérience vécue, la chute des idoles selon Bacon. Apparence et réalité s'opposent l'une l'autre. Le sujet de la connaissance de la nature s'appréhende lui-même comme extérieur à la nature, comme un observateur désincarné. La force de cette négation vient ainsi désenchanter l'expérience et autorise l'exploitation de la nature, réduite à n'être plus qu'une simple matière brute (ou première). Dans la mesure où les sociétés modernes inscrivent cette force dans leurs mentalités et leurs institutions, elles sapent leur propre fondement au sein du monde naturel. Telle a été la tendance de la culture occidentale durant plusieurs siècles.

Dans la mesure où la nature de la science moderne peut émerger à travers cette négation de notre expérience vécue de la nature, elle peut ainsi nier d'autres expériences, d'autres ontologies et établir sa suprématie à l'échelle mondiale. L'efficacité de sa technologie est tout particulièrement convaincante. Mais la nature qu'elle « conquiert » ainsi n'est adaptée qu'à certaines aspirations bien précises, culturellement relatives, et elle nie de nombreux aspects de la nature, représentés de façon plus adéquate dans d'autres cultures et dans notre propre passé.

Pour autant, ce processus de désenchantement n'est pas aussi complet que Descola le suggère. Outre les résidus permanents de la pensée non scientifique auxquels j'ai déjà fait allusion, la technologie moderne suscite des tendances contraires qui maintiennent le caractère distinctif de l'expérience vécue. L'universalité de la science rencontre ses limites dans les maux qui accompagnent le « développement » dans le monde, les plus évidents étant la pollution et la misère urbaine.

Les crises du progrès révèlent la finitude de la connaissance scientifique et technique d'une tout autre façon que l'erreur ordinaire. La spécialisation du savoir occulte des connexions qui ne peuvent être ignorées qu'aussi longtemps que la technologie est peu développée et que ses effets secondaires restent insignifiants, ou que les victimes de ces effets sont trop impuissants pour les porter à l'attention de la société. La question n'est pas que le sens commun ordinaire serait plus « malin » que la science, mais plutôt que cette dernière a des routines et des œillères, comme toutes les formes de connaissance humaine, et qu'elle débouche ainsi sur des problèmes qu'elle aurait dû anticiper et ne découvre

que trop tard. Il est fréquent que deux disciplines scientifiques différentes établissent des communications inattendues à l'occasion de problèmes portés à leur attention par les victimes de ces effets secondaires imprévus. Dans d'autres cas, les victimes s'engagent elles-mêmes dans de nouvelles enquêtes à travers leurs protestations et leurs plaintes.

Du point de vue de la science, tout cela est trivial. Si nous savons maintenant que les chlorofluorocarbures endommagent la couche d'ozone, alors que nous l'avons longtemps ignoré, il s'agit avant tout d'un exemple parmi d'autres de progrès scientifique, qui n'affecte en rien la constitution de l'ontologie sous-jacente de la science. Cependant, je ne crois pas que les conséquences de l'accumulation de ces petites découvertes sur notre expérience quotidienne soient aussi triviales.

L'opinion publique a réagi ces dernières années en développant une prise de conscience écologique de plus en plus répandue. Bien qu'il s'agisse encore d'un changement de nature idéologique, il a déjà commencé à renouveler certains aspects de l'expérience vécue systématiquement niés par le processus de désenchantement. Ainsi, les êtres humains se sentent en relation avec la nature, non seulement d'un point chimique ou physique mais dans un sens spirituel, assez vague. La Terre est notre « mère », notre « maison », et la planète doit être « préservée des maux » dont la menace une « exploitation » irréfléchie. Les peurs que suscitent les phénomènes naturels ne sont plus tant celles, passées, des prédateurs et de la famine que celles des radiations et des poisons chimiques. Aucun de ces phénomènes n'a de place dans le discours scientifique mais leur importance dans les discussions quotidiennes est une conséquence directe de la crise du progrès suscitée – et dans une certaine mesure atténuée – par la science et la technologie.

Ainsi, en pénétrant au sein de notre expérience de la nature, les représentations scientifiques ouvrent de nouvelles possibilités : non pas seulement le désenchantement mais aussi une autre forme de connaissance des continuités et des limites. Il peut ainsi en résulter une ontologie écologique dans la mesure où les technologies produisent toujours davantage de preuves de l'interdépendance entre les éléments que l'ontologie naturaliste dissocie. Il est probable que nous ne sommes plus en mesure d'entendre la voix des esprits de la montagne, mais nous pouvons nous appréhender comme des

êtres naturels qui partagent des points communs avec la faune et la flore des montagnes. Bien que d'un point de vue scientifique la continuité soit évidente en termes de causalité, notre prise de conscience de ces points communs s'opère dans le domaine du sens, et ses implications sont difficiles à articuler dans le cadre d'une culture séculière. Nous ne pouvons remercier le saumon qui se trouve dans notre assiette comme les peuples autochtones de la Colombie Britannique ont l'habitude de le faire. Pour autant, nous nous savons responsables à l'égard de ces créatures que nous mangeons. C'est en quelque sorte « la négation de la négation » opérée par la science quand elle s'est séparée de l'expérience. Elle nous ramène ainsi à une compréhension de nous-mêmes comme une simple partie de la nature, aussi limités que les autres éléments et sous leur dépendance.

Cette nouvelle configuration des deux natures implique un processus d'apprentissage plus complexe que celui que permettent les théories standard de la connaissance. La nature idéale de la science naturelle n'est pas censée être engagée dans une communication à double sens avec la nature de l'expérience vécue. Pourtant, c'est précisément ce qui se développe en réponse à des problèmes tels que la crise environnementale. C'est d'ailleurs parfois au niveau de l'expérience ordinaire que l'étroitesse de la conception scientifique peut être repérée pour la première fois.

Les traditions et les coutumes propres à un quartier ou à un métier peuvent, par exemple, contenir des connaissances précieuses sur certains dangers que la recherche ignore. Elles peuvent ainsi éventuellement nourrir la recherche et conduire à des changements technologiques et à la mise en œuvre de formes de régulation. Cette communication à double sens entre science et société reflète bien les limites de la conception scientifique de la nature. La science est en effet toujours menacée d'erreur en raison même du processus d'abstraction qui lui permet d'accéder à la vérité. Il n'est pas rare que les dimensions de l'objet qui doivent être ignorées pour en produire une conception scientifique cohérente viennent hanter la société. L'infinie complexité de la nature vécue constitue en ce sens un réservoir potentiel de perspectives et d'effets que la science ne peut anticiper et qui sont susceptibles d'inspirer de nouvelles avancées scientifiques. En somme, la vérité est toujours subtilement excentrique par rapport au réel.

Peut-être sommes-nous à l'aube de l'apparition d'une nouvelle ontologie en Occident. La science, en elle-même, n'est pas en cause, mais la compréhension des relations entre humains et non-humains est entrée dans une crise profonde. Comme Descola le souligne, l'ontologie qui fut à l'origine du développement de la science n'est pas la seule à être compatible avec elle. La preuve en est que des étrangers peuvent pratiquer la science moderne à partir d'une ontologie différente de la nôtre. Plus significatif encore est le fait que notre propre ontologie se transforme. De même que les concepts et les instruments de la science, une fois qu'ils ont été créés dans les termes de notre culture, peuvent être transférés dans le monde entier, il n'est pas impossible qu'ils puissent survivre dans un avenir où notre culture aura changé sous des aspects fondamentaux. C'est là la signification de la conscience écologique telle qu'elle émerge de la transformation de notre expérience de la nature par l'incorporation des sciences et des conséquences de la technique.