Document généré le 31 mai 2025 19:48

Anthropologie et Sociétés

Une écologie de la connaissance est-elle possible ?

Robert Crépeau

Volume 20, numéro 3, 1996

La nature culturelle

URI : https://id.erudit.org/iderudit/015432ar
DOI : https://doi.org/10.7202/015432ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)
1703-7921 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

Crépeau, R. (1996). Une écologie de la connaissance est-elle possible ? *Anthropologie et Sociétés*, *20*(3), 15–32. https://doi.org/10.7202/015432ar

Résumé de l'article

Une écologie de la connaissance est-elle possible ?

À la suite de Durkheim, l'anthropologie écologique a largement accepté l'idée que les sociétés humaines appréhendent la nature par l'intermédiaire des représentations individuelles et collectives. On sait que l'objectivité de la connaissance humaine du milieu reposait, pour Durkheim, sur le caractère collectif des représentations du monde sensible. C'est à l'examen de cette conclusion révolutionnaire pour l'époque et à sa reformulation structurale par Claude Lévi-Strauss et, plus récemment, par Philippe Descola qu'est consacré cet article. Pour écrire une histoire critique du rapport nature-culture, tel que conçu jusqu'à présent par les héritiers de Durkheim, nous soutiendrons qu'il faut rendre problématique la distinction centrale établie par Durkheim entre le monde sensible et ses représentations sociales.

Mots clés : Crépeau, écologie, représentations collectives, structuralisme, classifications, couleurs, ethnoscience

Tous droits réservés © Anthropologie et Sociétés, Université Laval, 1996

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

UNE ÉCOLOGIE DE LA CONNAISSANCE EST-ELLE POSSIBLE ?

Robert Crépeau

> Puis-je vous demander, pour commencer, de participer à une petite expérience ? Répondez-moi en levant la main : combien d'entre vous sont-ils prêts à affirmer qu'*ils me voient* ? Je vois beaucoup de mains levées. Ce qui prouve que la folie est la chose du monde la mieux partagée. Bien entendu, *vous* ne *me* voyez pas « vraiment ». Ce que vous voyez est un faisceau d'éléments d'informations me concernant que vous synthétisez en formant une « image » de moi. *Vous* faites cette image. C'est pourtant simple à admettre.
>
> Gregory Bateson (1980 : 236)

Introduction

La citation de Bateson placée en exergue illustre l'usage d'une distinction centrale dans ce qu'il est convenu d'appeler le débat nature-culture en anthropologie : celle de l'apparence et de la réalité[1]. Un donné, le « faisceau d'éléments d'informations », est « synthétisé », ce qui permet au sujet de le représenter sous forme d'image. Selon Bateson (1980 : 236), ce n'est pas cette dernière qui rend « vraiment » vraie la proposition « je vous vois », car l'image relève de l'apparence, mais c'est le « faisceau d'éléments d'informations ».

Le dualisme de la réalité et de l'apparence contient donc de l'épistémologie, c'est-à-dire des propositions portant « sur la nature de la connaissance, sur la nature de l'univers où nous vivons et sur la façon dont nous le connaissons » (*ibid.*). Cette épistémologie s'articule autour d'une question primordiale : qu'est-ce qui rend vraiment vraie une proposition ? La solution que propose Bateson consiste en l'interaction de l'infrastructure physique avec une infrastructure mentale : « au déterminisme physique, qui caractérise notre univers et toujours en conformité avec lui, il faut ajouter un déterminisme mental » (Bateson 1980 : 223).

1. Au cours des dernières années, j'ai discuté de certains des thèmes ayant mené à la rédaction de ce texte avec plusieurs collègues qui ont contribué par leurs remarques et commentaires à clarifier et enrichir ma réflexion. Je pense en particulier à Pierre Beaucage, Xavier Blaisel, Luis Roberto Cardoso de Oliveira, Jean-Pierre Chaumeil, Norman Clermont, Alain Côté, Philippe Descola, Yvon Gauthier, Guy Gibeau, Pierre Gravel, Josée Lacourse, Guy Lanoue, Daniel Laurier, Jean Leroux, Jacques Leroux, Carole Lévesque, Jean-Claude Muller et Luc Racine. Bien entendu, je demeure seul responsable des positions avancées dans cet article. Je remercie également madame Carole Lévesque, madame Marie-Andrée Couillard ainsi que deux évaluateurs anonymes pour leurs commentaires fort appréciés d'une première version de ce texte. Lors de la période de rédaction, j'ai bénéficié d'un soutien financier du Fonds pour la Formation des Chercheurs et l'Aide à la Recherche (FCAR) et du Conseil de Recherche en Sciences Humaines du Canada (CRSH).

C'est ce qu'il résume en empruntant la formule de Korzybski : « la carte n'est pas le territoire », car elle est une représentation de la représentation rétinienne empruntant les voies nerveuses de celui qui l'a dessinée (Bateson 1980 : 211). Alors que : « Le territoire est une *Ding an sich,* une chose en soi, sur laquelle il n'y a pas de prise possible. Le processus de représentation le filtrera toujours si bien que le monde mental ne sera qu'une série de cartes de cartes de cartes, *ad infinitum* » (*ibid.* : 211-212). Par conséquent, « tous les "phénomènes" sont littéralement des "apparences" » (*ibid.* : 212) au sens où ils sont des représentations de représentations.

Au début du siècle, l'école sociologique française a influencé profondément ce débat en centrant sa démarche sur le problème des représentations collectives, notamment par le biais de l'étude des classifications sociales (Durkheim et Mauss 1901-1902). De la dimension collective de ces dernières découlait, selon Durkheim et Mauss, le primat du social. C'est à l'examen de cette conclusion révolutionnaire pour l'époque et à sa reformulation structurale par Lévi-Strauss et, plus récemment, par Descola[2] que je désire consacrer cet article. Cette conclusion était révolutionnaire au sens où elle proposait que pour expliquer les représentations sociales, il fallait faire appel à autre chose qu'à une infrastructure mentale ou matérielle, bref il fallait « traiter les faits sociaux comme des choses », selon la célèbre formule qui valut à Durkheim de nombreux opposants. En 1896, le philosophe Charles Andler exprimait cette opposition de la façon suivante : « On n'a jamais vu "l'esprit collectif", comme tel, parler et conduire la plume des secrétaires dans les assemblées délibérantes » (cité par Fournier 1994 : 45).

De nos jours, ce débat s'est transporté dans une autre arène, notamment grâce à l'impulsion du structuralisme de Lévi-Strauss, celle du cognitivisme (par exemple, Bloch 1995, Descola 1996, Sperber 1996). Le cognitivisme s'adresse cependant toujours à la même « question d'épistémologie » : qu'est-ce qui rend vraiment vraie la connaissance humaine ? Je soutiendrai que pour écrire une histoire critique du rapport nature-culture tel que l'ont conçu jusqu'à présent les héritiers de Durkheim, et plus particulièrement le structuralisme et le cognitivisme français, il faut rendre problématique cette « question d'épistémologie » communément admise.

Reposant sur la dichotomie du schème et du contenu (Davidson 1991a), cette « épistémologie » pose l'existence d'une relation nécessaire entre un donné externe (les données sensorielles, les impressions, les sensations, la nature, l'environnement, etc.) et un dispositif interne de traitement (l'esprit humain, la culture, le langage, etc.) qui rend possible la représentation des données brutes de l'environnement extérieur que l'être humain appréhende « initialement à l'occasion d'une sorte de rencontre non linguistique : nous nous heurtons au monde, ou nous laissons les photons qu'il émet bondir sur nos rétines » (Rorty 1995 : 77-78). Cette rencontre grâce aux organes sensoriels est conçue comme « une rencontre avec le

2. Pour ne retenir, en raison du manque d'espace, que ces deux importants auteurs contemporains d'expression française.

monde lui-même, avec le monde tel qu'il est intrinsèquement » (*ibid.* : 78). Même si ce dernier reste à jamais inaccessible directement — puisqu'il est toujours appréhendé grâce à la médiation d'une représentation —, une référence à la « chose en soi » est constitutive du modèle proposé en réponse à la question : qu'est-ce qui rend vraiment vraie la connaissance humaine ?

À la suite de Durkheim, l'anthropologie conçoit que les sociétés humaines appréhendent la nature par l'intermédiaire des représentations collectives. Dans cette perspective, l'objectivité de la connaissance de l'environnement individuel et collectif — en l'absence d'une appréhension directe de la « chose en soi » — est préservée grâce au caractère collectif des représentations. L'ethnologie a assis sa légitimité, c'est-à-dire l'autonomie du social, sur l'idée de cohérence interne : l'objectivité des représentations collectives reposait, pour Durkheim, sur leur caractère collectif ; pour Lévi-Strauss, elle s'inscrit dans des schèmes conceptuels qui constituent des ensembles signifiants que réalise concrètement chaque culture empirique ; alors que pour Descola, l'objectivation sociale de la nature repose sur un nombre limité de schèmes de la praxis ou d'invariants culturels collectifs qui ne sont réductibles ni aux universaux cognitifs et ni aux systèmes techniques et aux formes de production. Examinons maintenant de plus près chacune de ces positions.

Émile Durkheim : la représentation sociale et affective de la nature

La fonction classificatrice

Dès les premières lignes de leur article fondateur consacré à la fonction classificatrice, Durkheim et Mauss (1901-1902) s'interrogent sur le mécanisme de construction, de projection au dehors et de localisation dans l'espace des « représentations du monde sensible ». Ils y attaquent une conception, partagée par les logiciens et les psychologues de l'époque, voulant que la « fonction classificatrice »[3] soit innée ou instituée « par les seules forces de l'individu » (Durkheim et Mauss 1901-1902 : 2). En effet, ce qui pose problème, selon Durkheim et Mauss, c'est l'idée que la classification est un produit de l'activité individuelle :

> Bien loin donc que l'homme classe spontanément et par une sorte de nécessité naturelle, au début, les conditions les plus indispensables de la fonction classificatrice font défaut à l'humanité. [...] Toute classification implique un ordre hiérarchique dont ni le monde sensible ni notre conscience ne nous offrent le modèle.
>
> Durkheim et Mauss 1901-1902 : 5-6

Ils s'opposent également ici à l'empirisme d'un Frazer — rappelant les positions défendues plus récemment par l'écologie culturelle américaine qui a été battue en brèche au cours des années quatre-vingt (Crépeau 1990, Descola 1986) —

3. C'est-à-dire le « procédé qui consiste à classer les êtres, les événements, les faits du monde en genres et en espèces, à les subsumer les uns sous les autres, à déterminer leurs rapports d'inclusion ou d'exclusion » (Durkheim et Mauss 1901-1902 : 2).

lequel pensait que les relations logiques des choses ont « servi de base aux relations sociales des hommes », alors qu'« en réalité ce sont celles-ci qui ont servi de prototype à celles-là » (Durkheim et Mauss 1901-1902 : 67).

Selon Durkheim et Mauss, c'est la société qui fournit ce modèle d'organisation des données du monde sensible. En fait, ils vont plus loin en soutenant que la société n'est pas simplement un modèle mais qu'elle fournit les cadres présidant à la formulation des catégories : « Les premières catégories logiques ont été des catégories sociales ; les premières classes de choses ont été des classes d'hommes dans lesquelles ces choses ont été intégrées » (*ibid.*).

Durkheim et Mauss ne se contentent pas de cette conclusion fort importante et soutiennent, en terminant leur article, que le monde sensible est représenté « autrement que suivant les lois du pur entendement » (*ibid.* : 70). Sa représentation implique l'émotion qui est « chose essentiellement floue et inconsistante » et qui ne donne pas prise facilement à l'analyse individuelle : « [...] pour ceux qu'on appelle des primitifs, une espèce de choses n'est pas un simple objet de connaissance, mais correspond avant tout à une certaine attitude sentimentale. Toute sorte d'éléments affectifs concourent à la représentation qu'on s'en fait » (*ibid.*).

Par contre, la science échapperait progressivement à l'affectivité : « Aussi l'histoire de la classification scientifique est-elle, en définitive, l'histoire même des étapes au cours desquelles cet élément d'affectivité sociale s'est progressivement affaibli, laissant de plus en plus la place libre à la pensée réfléchie des individus » (*ibid.* : 72).

Durkheim et Mauss concèdent ici une pertinence épistémologique au savoir de la science tandis que le savoir subjectif des « primitifs » serait soumis aux contingences de l'affectivité. Selon eux, les représentations mythiques et scientifiques sont toujours sociales, mais les dernières possèdent des propriétés qui permettent d'en faire l'étalon de mesure des premières.

Le pragmatisme

En décembre 1913, Durkheim prononçait à la Sorbonne la première leçon d'un cours qu'il intitula *Pragmatisme et sociologie* et que Mauss (1925) qualifia de « couronnement de l'œuvre philosophique de Durkheim ». Ce cours, reconstitué par Armand Cuvillier grâce aux notes de deux étudiants et publié pour la première fois en 1955, est d'autant plus intéressant qu'il suit immédiatement la parution, en 1912, de l'œuvre maîtresse de Durkheim : *Les formes élémentaires de la vie religieuse* et qu'il reprend essentiellement les conclusions formulées en 1901-1902 au sujet des classifications.

L'intérêt de la discussion de Durkheim (1981) concernant le pragmatisme pour une réflexion sur l'anthropologie écologique contemporaine se pose en termes très concrets. En effet, le rapport nature-culture, central dans notre discussion, est conçu par Durkheim par le biais de sa notion de représentations collectives, qui agit à la manière d'un schème organisant le monde sensible inaccessible en soi. Cette conception, qui établit une distinction entre des données immédiates — le monde sensible — et une forme — les représentations collectives — constitue,

pour Durkheim et ses successeurs, les fondements de la manifestation supérieure de la société. Ainsi, dans la dix-septième leçon de son cours, Durkheim est très proche du pragmatisme lorsqu'il soutient que la représentation est œuvre collective : « En définitive, c'est la pensée qui crée le réel, et le rôle éminent des représentations collectives, c'est de "faire" cette réalité supérieure qu'est la *société* elle-même » (Durkheim 1981 : 174). Un peu plus loin, il ajoute que « [t]oute représentation collective doit servir, sur le plan pratique, aux individus, c'est-à-dire qu'elle doit susciter des actes qui soient ajustés aux choses, aux réalités auxquelles elle correspond » (*ibid.* : 176). On retrouve ici clairement exprimée la dualité du schème et du contenu à travers l'idée de correspondance entre une représentation collective et les choses, les réalités. Celle-là étant l'expression de celles-ci (*ibid.* : 177).

Durkheim discute à la leçon suivante de l'existence de deux types de vérité dans l'histoire de la pensée humaine : les vérités mythologiques et les vérités scientifiques (*ibid.* : 175). Il précise que pour les représentations mythiques, la « réalité n'est autre que la société » (*ibid.*). Bien que « les représentations mythiques soient fausses par rapport aux choses, [...] elles sont vraies par rapport aux sujets qui les pensent » (*ibid.*). Par contre, « les vérités scientifiques expriment le monde tel qu'il est. La science sociale, en particulier, exprime ce que la société est en elle-même, et non pas ce qu'elle est aux yeux du sujet qui la pense » (*ibid.* : 178). Comme toutes les autres représentations collectives, les représentations scientifiques expriment « quelque chose qui est en-dehors et au-dessus des individus » (*ibid.*). Il s'agit ici pour Durkheim d'un « même objet qui est le même pour tous » ; en effet, « [...] la réalité objective [...] doit nécessairement être la même pour tous les hommes puisqu'elle est indépendante du sujet qui l'observe » (*ibid.*). Pour assurer l'unité intellectuelle, l'entente entre les hommes, il faut parvenir, selon Durkheim, à se représenter les choses comme se les représenterait un entendement impersonnel ou purement objectif (*ibid.* : 181).

On voit que la comparaison entre mythologie et science qu'offre Durkheim découle de la question : qu'est-ce qui rend vraiment vrai ? et implique une référence au monde « en soi » — « la société en elle-même » (*ibid.* : 178) qu'apparemment la science décrirait mieux que la mythologie parce qu'elle atteindrait « un entendement impersonnel ou purement objectif » (*ibid.*).

En résumé, Durkheim établit une distinction entre les données immédiates du monde sensible et leurs représentations collectives qui constituent la manifestation supérieure de la société. Dans une large mesure, cette conception a défini les problèmes que l'ethnologie contemporaine et, plus particulièrement, l'écologie sociale et culturelle tentent de résoudre. Parmi ces problèmes, mentionnons celui de la caractérisation du contenu. Ce dernier était caractérisé par Durkheim et Mauss, comme on l'a vu, en termes affectifs. C'est essentiellement à cette conclusion que s'opposera Lévi-Strauss (1962a, 1962b) en proposant une version plus sophistiquée du dualisme schème-contenu, une version qui, comme nous le verrons à la prochaine section, défend avec conviction l'idée qu'il n'est pas possible de postuler la primordialité théorique d'entités non linguistiques, telle l'affectivité durkheimienne. C'est l'environnement structural.

Claude Lévi-Strauss : le texte de la nature

Le structuralisme de Lévi-Strauss énonce l'idée que « les données externes d'ordre géologique, botanique, zoologique, etc. ne sont jamais intuitivement appréhendées en elles-mêmes, mais sous forme d'un *texte*, élaboré par l'action conjointe des organes des sens et de l'entendement » (Lévi-Strauss 1971 : 607).

Loin d'engendrer les catégories, les émotions découlent des découpages instaurés par celles-ci (*ibid.* : 596 et Lévi-Strauss 1962a). Cependant, Lévi-Strauss maintient la distinction entre un contenu invariant et les diverses « solutions textuelles » (« variant conceptual trappings » [Davidson 1989 : 162]) offertes par les cultures humaines. En effet, l'homme n'appréhende le milieu physique que par la médiation de ce milieu organique que constitue sa nature corporelle :

> [...] sur ce monde sensible, la pensée n'est jamais en prise directe. Entre elle et lui s'interposent déjà au niveau de la vision pour ne s'en tenir qu'à cet aspect, des procédures analytiques qui anticipent l'activité cérébrale et opèrent dans la rétine elle-même. [...] À partir de ce répertoire d'informations discrètes, l'œil ou le cerveau reconstruisent un objet qu'ils n'ont jamais, à proprement parler, perçu.
>
> Lévi-Strauss 1971 : 605 et 607

Ce qui importe donc pour le structuralisme, c'est l'existence d'une source manifeste ultime dont le caractère « can be wholly specified without reference to what it is evidence for » (Davidson 1989 : 162). Comme l'explique Davidson (*ibid.*), cette formulation cartésienne a comme propriété d'isoler le sujet de la source manifeste ultime du monde extérieur, garantissant ainsi son autorité ou, en ce qui concerne le structuralisme de Lévi-Strauss, l'autorité de chaque culture : « [...] les données immédiates de la perception sensible ne sont pas un matériau brut, une réalité "étique" qui, à strictement parler n'existe nulle part ; elles consistent dès le départ en propriétés distinctives abstraites du réel et relèvent donc du niveau "émique" (Lévi-Strauss 1983 : 162).

Cette autorité se manifeste pour Lévi-Strauss dans les choix qu'effectue une culture donnée. Ainsi, « chaque culture constitue en traits distinctifs quelques aspects seulement de son milieu naturel, mais nul ne peut prédire lesquels ni à quelles fins » (*ibid.* : 145). Par exemple, « le principe d'une classification ne se postule jamais : seule l'enquête ethnographique, c'est-à-dire l'expérience, peut le dégager *a posteriori* » (Lévi-Strauss 1962b : 79). Pour cette raison, Lévi-Strauss conçoit l'ethnologie comme une science empirique par nécessité puisque « l'étude empirique conditionne l'accès à la structure » (Lévi-Strauss 1983 : 145). Cette dernière donne accès aux éléments invariants dont dépend étroitement la cohérence de chaque système de classification (*ibid.*).

Selon Lévi-Strauss, deux types de déterminismes sont simultanément à l'œuvre dans la vie des sociétés : d'une part, « certaines orientations historiques et certaines propriétés du milieu » et, d'autre part, « des exigences mentales qui, à chaque époque, prolongent celles de même nature qui les ont précédées dans le temps. En s'ajustant l'un à l'autre, ces deux ordres de réalités se fondent et constituent alors un ensemble signifiant » (*ibid.* : 146).

On reconnaît ici la distinction établie par Bateson entre un déterminisme physique et un déterminisme mental, c'est-à-dire un contenu, défini par les données de l'histoire et du milieu et un schème, conçu en termes « d'exigences mentales ». Il s'agit de deux ordres de réalité qui, par leur rencontre, en viennent à constituer un « ensemble signifiant ».

Le deuxième type de déterminisme, les opérations mentales, obéit, selon Lévi-Strauss, à « des lois dans le sens où on parle de lois du monde physique. Ces contraintes [...] maintiennent les productions idéologiques [les mythes par exemple] au sein d'une isomorphie où sont seulement possibles certains types de transformations » qui consistent en « certaines règles de symétrie et d'inversion » (*ibid.*).

Le premier type de déterminisme agit sur l'idéologie de manière extrinsèque. Les caractéristiques du monde naturel, les genres de vie, les conditions sociales et politiques exercent en effet des contraintes qui relèvent de la praxis :

> Confronté à des conditions liées au milieu naturel, l'esprit ne reste pas passif. Il ne reflète pas ces conditions ; il y réagit, et les articule logiquement en système [mais plus encore,] il a aussi conscience que des milieux différents existent, et que leurs habitants y réagissent, chaque peuple à sa façon. Présents ou absents, tous ces milieux s'intègrent dans des constructions idéologiques qui se plient à d'autres contraintes, celles-là mentales, lesquelles atteignent des familles d'esprits diverses à suivre les mêmes cheminements.
>
> Lévi-Strauss 1983 : 154

Ainsi, « les tribus côtières [du Pacifique] n'ont pas besoin de "mythifier" les coquillages : ceux-ci relèvent de la praxis [...] ». Par contre, les Seechelt, une tribu de l'intérieur, « préfèrent [...] prêter un séjour métaphysique [aux saumons] plutôt que de reconnaître l'infériorité réelle dans laquelle l'écologie les place vis-à-vis de leurs voisins » (ibid. : 156). Selon Lévi-Strauss, ces transformations permettent de :

> [...] garder leur cohérence aux rapports précédemment conçus par des hommes avec un ancien milieu. Si fort apparaît le besoin de cohérence que pour préserver la structure invariante des rapports, on préfère falsifier l'image du milieu, en faire un milieu imaginaire plutôt que de reconnaître que les rapports avec le milieu réel ont changé. [D'où la conclusion de] ces contraintes mentales auxquelles leurs généralités même incitent à supposer un fondement naturel. Sinon, nous risquerions de retomber dans les pièges d'un vieux dualisme philosophique.
>
> Lévi-Strauss 1983 : 160

Le structuralisme échapperait à ce dernier car il :

> [...] redécouvre et amène à la conscience des vérités plus profondes que le corps énonce déjà obscurément ; il réconcilie le physique et le moral, la nature et l'homme, le monde et l'esprit, et tend vers la seule forme de matérialisme compatible avec les orientations actuelles du savoir scientifique. Rien ne peut être plus loin de Hegel ; et même de Descartes dont nous voudrions surmonter le dualisme tout en restant fidèle à sa foi rationaliste.
>
> Lévi-Strauss 1983 : 160

Le dualisme auquel Lévi-Strauss espérait échapper se révèle coriace et refait insidieusement surface dans son projet sous d'autres atours, celui de structure justement, notion sous-jacente à son structuralisme :

> Sans mettre en cause l'incontestable primat des infrastructures, nous croyons qu'entre praxis et pratiques s'intercale toujours un médiateur, qui est le schème conceptuel par l'opération duquel une matière et une forme, dépourvues l'une et l'autre d'existence indépendante, s'accomplissent comme structures, c'est-à-dire comme êtres à la fois empiriques et intelligibles.
>
> Lévi-Strauss 1962b : 173

Découlant de l'affirmation que nous possédons un système de représentations interne, la notion lévi-straussienne de structure est fondée sur le dualisme du schème (une forme) et du contenu (une matière). En effet, à l'image du signe saussurien, la structure est constituée de deux faces qui correspondent au dualisme de l'objectif et du subjectif confondus dans leurs manifestations ou réalisations concrètes (culturelles et autres).

Philippe Descola : l'écologie symbolique

Dans deux articles qui sont, selon moi, parmi les plus intéressants des dernières années au sujet de la problématique nature-culture, Descola (1992 et 1996) s'attaque à l'apartheid cognitif qu'engendre le relativisme de l'interprétation à laquelle est assujettie toute description ethnographique. Pour contourner les problèmes engendrés par ce relativisme, il faut, selon lui, conceptualiser les sociétés à partir d'une base commune que n'assurent ni l'interprétation holistique des ethnographies ni la dissolution de la société en un simple agrégat ou produit cumulatif des transactions individuelles et des intérêts conflictuels. Cette base commune consisterait en principes de construction de la réalité, principes qui seraient enracinés dans des « schèmes de la praxis » (Descola 1992 : 108), à travers lesquels chaque culture organise ses pratiques de façon distincte : « [they] are simply objectified properties of social practices, cognitive templates or intermediary representations which help to subsume the diversity of real life under a basic set of categories of relations » (Descola 1996 : 87).

Ces schèmes ne sont pas donnés intuitivement mais sont déduits à partir des résultats de leur opération. Ils ne sont pas des institutions, des ensembles de valeurs, des cosmologies ou des systèmes de relations sociales. Ils sont réalisés comme structure qui défie l'observation directe et ils doivent être reconstruits par un effort analytique : « By taking on the task of isolating schemes of praxis and elaborating a theory of their differential effects, anthropology may hope to escape its present subjection to ethnography and to confer scientific legitimacy on this essentially intuitive mode of interpreting otherness » (Descola 1992 : 109).

Descola emprunte ici essentiellement le projet de Lévi-Strauss (1962b : 173) lorsqu'il affirme que les principes de « l'objectivation sociale de la nature » reposent sur un nombre limité de schèmes opératoires ; ce que confirmeraient, selon lui, les études portant sur les taxinomies du monde naturel : « it is not unreasonable to suppose that the modes of representation of the interactions between human beings and nature are themselves supported by a few cognitive universals » (Descola 1992 : 110 et 1996 : 92). Descola prend bien garde, cependant, de s'en tenir à cette conclusion et réitère les remarques de Durkheim et Mauss qui

avaient saisi (voir ci-dessus) qu'il faut introduire le social pour comprendre la logique des classifications : « A common feature of all conceptualisations of non-humans is that they are always predicated by reference to the human domain » (*ibid.* 1996 : 85). Descola souhaite cependant se démarquer du : « old Durkheimian dualism wherein nature is merely a phantasmagoric analogon of society, a static projection of explicit social categories, impervious both to the influence of practice and to the incidence of physical factors on the way people use and perceive their environment » (*ibid.* 1996 : 86).

Entre les universaux des taxinomies ethnobiologiques qui, selon lui, jouent un rôle secondaire, et le déterminisme des classifications sociales, Descola présume, à la suite de Lévi-Strauss (1962b : 173), l'existence d'un niveau intermédiaire : un système interne de représentations qui organise un contenu externe. C'est ce qu'il nomme les « schèmes de la praxis » qui sont des :

> [...] cognitive templates or intermediary representations which help to subsume the diversity of real life under a basic set of categories of relations.[...] The mental models which organise the social objectivation of non-humans can be treated as a finite set of cultural invariants, although they are not reducible to cognitive universals.
>
> Descola 1996 : 87

Descola conçoit donc que les relations entre les humains et leur environnement varient en fonction d'intermédiaires ou de schèmes « which reflect the variety of styles and values found in social praxis » (*ibid.* : 89). Ces schèmes existeraient en nombre limité et varieraient indépendamment du contenu lui-même.

L'anthropologie non dualiste qu'il appelle de ses vœux (*ibid.* : 99) ne se constituera point à partir de l'idée de schème de la praxis conçu comme système de représentations intermédiaires puisque le dualisme découle justement de l'affirmation qu'il existe un système de représentations interne — qu'il soit individuel ou collectif. En effet, l'idée de système de représentations implique une distinction entre un contenu externe et un système de traitement intermédiaire, le schème, qui préside à la pratique elle-même. Bref, le dualisme schème-contenu est présent chez un auteur comme Descola en dépit du fait qu'il appelle à la dissolution de la dichotomie nature-culture.

Qu'est-ce qui rend vraiment rouge cet objet rouge ?

Comment expliquer la persistance de la dichotomie du schème et du contenu chez des auteurs comme Bateson, Lévi-Strauss et Descola ? D'abord il faut constater que dans leurs écrits respectifs, ils acceptent tous la pertinence épistémologique de la question : qu'est-ce qui rend vraiment vrai ? Ce qui revient à admettre l'existence de la distinction apparence-réalité et la nécessaire médiation des représentations ayant comme support des individus composant une collectivité. Ce représentationisme que partagent les successeurs de Durkheim peut être défini comme « une doctrine qui sépare le sujet de la chose en interposant une représentation médiatrice » (Descombes 1996 : 62). L'idée de représentation repose bien sur un dualisme : celui du sujet et de l'objet ou du schème et du contenu, dont

l'interrelation est assurée par une représentation d'une représentation, comme l'expriment Bateson et Lévi-Strauss pour bien marquer la distance que tous deux entendent maintenir par rapport au réductionnisme. Le monde est toujours donné comme texte (Lévi-Strauss) ou comme idée (Bateson). Or, ces « textes » ou ces « idées » entretiennent un rapport représentationnel avec le milieu en rendant vraiment vraies certaines propositions à son sujet.

En ce sens, on peut dire que Durkheim, Mauss, Bateson, Lévi-Strauss et Descola considèrent « our non-linguistic causal interaction with the rest of the universe as "grounding" knowledge [...] » (Rorty 1994b : 31). Il peut apparaître comme allant de soi que nos interactions sensorielles avec le monde soient fondatrices de la connaissance que nous en avons mais, comme le suggère Davidson (1989 : 165), il s'agit d'un accident que cela soit ainsi : « What is true is that certain beliefs directly caused by sensory experience are often veridical and therefore often provide good reasons for further beliefs. But this does not set such beliefs apart in principle or award them epistemological priority[4] ». J'ajouterais que, d'un point de vue darwinien, rien ne justifie que la représentation soit placée au fondement de notre connaissance du monde au sens où elle doterait l'espèce humaine d'un mode d'appréhension du monde (l'esprit, la rationalité) radicalement différent de celui des autres espèces animales. On sait depuis Darwin que ces dernières s'adaptent au milieu sans pour autant en produire des « représentations » qui se situeraient au-delà d'un simple ajustement des moyens à des fins (adaptatives).

Guille-Escuret (1989 : 63) a souligné que du point de vue des sciences naturelles « la sociologie humaine n'aura un embryon de scientificité qu'en s'élaborant à partir des relations entre individus, exclusivement ». Je pense pour ma part qu'une écologie de la connaissance doit faire intervenir un modèle de l'histoire naturelle et sociale de l'acquisition des croyances et de la connaissance de son milieu de vie par l'acteur individuel. Or, il s'avère trop souvent que « la question est généralement ignorée en anthropologie ou affublée de termes vides comme "socialisation" » (Boyer 1991 : 159). Un tel modèle est pourtant essentiel pour « rendre à l'anthropologie culturelle la vraisemblance psychologique dont manquent la plupart de ses hypothèses » (*ibid.* : 160). Loin de moi la prétention d'esquisser ici un tel modèle de l'écologie de la connaissance. Je me contenterai de souligner sa pertinence pour pousser un peu plus loin la réflexion et jeter un peu de lumière sur l'impasse où se trouve actuellement l'ethnoscience.

En effet, les chercheurs sont écartelés entre deux options : 1– une conception déterministe et universaliste des classifications qui conçoit comme centrale l'existence d'universaux cognitifs (Berlin 1992, Berlin et Kay 1969) et 2– une conception relativiste qui attribue un caractère premier aux pratiques techniques et sociales (Beaucage *et al.* 1987).

Dans le premier cas, on invoque un esprit humain universel dont le cognitivisme entend décrire le mode de fonctionnement à partir d'unités élémentaires,

4. On reconnaît ici l'influence déterminante du dernier Wittgenstein (1961), celui des *Investigations philosophiques* paru après la mort de l'auteur en 1953.

par exemple, des représentations mentales et publiques (Sperber 1982 et 1996[5]). Dans le second cas, on décrit un individu collectif qui émerge des rapports sociaux de production conçus comme substrats relativement stables bien que toujours contextuels. Ainsi, dans un article remarquable consacré au savoir ethnobotanique des Nahuas du Mexique, Beaucage et le Taller de Tradición Oral (Atelier de tradition orale) concluent :

> Contre l'école « ethnoscientiste », qui isole l'activité cognitive de son contexte de pratiques techniques et sociales, nous avons démontré que ces dernières « tirent constamment à elles » le modèle taxonomique [...]. Une telle ouverture du système taxonomique sur le concret, le quotidien, apparaîtra comme une imperfection à ceux qui recherchent une cohérence abstraite, absolue. Elle est au contraire pour nous le corollaire nécessaire de la fonction même d'une taxonomie dans la société paysanne autochtone [...].
>
> Beaucage et Taller de Tradición Oral 1987 : 33

La voie des pratiques techniques et sociales constitue un progrès par rapport à la première en raison de son ancrage sociologique mais elle ne parvient pas, de mon point de vue, à expliquer de façon totalement satisfaisante les observations des spécialistes. Le problème des taxinomies des couleurs illustre cette impasse explicative. En effet, comme le souligne Hickerson (1982 : 218) : « It is a striking fact that theories which attempt to account for the categorization and naming of colors have repeatedly fluctuated between extreme conventionalist views and others which are strongly deterministic ». Du côté déterministe, les travaux de Berlin et Kay (1969) avaient montré que les sociétés humaines reconnaissent, selon les cas, de deux à onze termes de couleurs de base. De ces onze, le « rouge » possède la plus grand saillance et est pratiquement identique pour des informateurs de cultures différentes. À ce sujet, les spécialistes ont montré l'importance de facteurs neurophysiologiques qui seraient partagés par l'espèce humaine. Cependant, comme l'a souligné Zollinger (cité par Moss 1989 : 319), « psychologically pure red is not a monochromatic red, but a mixture of red and a little yellow ». Moss (*ibid.*) en conclut que le mélange de rouge et de jaune est psychologiquement plus saillant que le rouge monochromatique, physiologiquement primaire. De plus, Berlin et Kay (1969 : 35) ont souligné que le hongrois possèdent deux termes de base pour désigner le rouge (*piros* et *vörös*). Comme l'affirme Moss (1989 : 319) : « This is unlikely to be the result of any peculiarity of the visual cortex in Hungarians [...] ». Tant au niveau de la perception que sur le plan linguistique, la réduction physiologique s'avère donc impossible malgré une corrélation neurophysiologique avérée.

La deuxième option, celle qui attribue un caractère premier aux pratiques collectives, n'a pas encore permis d'expliquer de façon satisfaisante les résultats de Berlin et Kay (1969) qui demeurent difficiles à corréler avec l'extrême variabilité des pratiques techniques et sociales. Sahlins (1976 : 12) propose comme solution de s'en référer à la culture qui, en tant que troisième terme, existe « alongside

5. Le lecteur pourra consulter mon compte rendu de Sperber (1996) dans *Horizons Philosophiques*. 7, 1 : 137-140.

subject and object, stimulus and response, and mediating between them by the construction of objectivity as significance ». Il s'agit à nouveau de la médiation du schème — ici la culture, cet individu collectif des anthropologues (Descombes 1996) — qui s'interpose entre le sujet social et le monde. J'ai souligné les difficultés conceptuelles auxquelles conduit cette solution.

J'aimerais suggérer que ces deux perspectives demeurent prisonnières d'une image qui place nos interactions sensorielles non linguistiques avec le reste de l'univers au fondement de la connaissance : une rencontre initiale avec le monde sensible se décodant sous le mode représentationnel. La perspective universaliste fonde la régularité de la connaissance des couleurs sur une infrastructure mentale constituée de mécanismes psychologiques universellement partagés par l'espèce. En réaction au réductionnisme de cette dernière, la deuxième perspective fait appel à une infrastructure matérielle se dégageant des pratiques sociales et techniques dont le modèle de réalisation reste à formuler. Ce dernier devra tenir compte de la socialisation des individus et des pratiques sociales afin de rendre compte de la régularité des taxinomies des couleurs de base.

Nous savons qu'un énoncé linguistique à propos d'une couleur est d'abord la description d'une relation différentielle qu'entretient cette couleur avec une ou plusieurs autres couleurs. Le langage, dans ce contexte, n'est pas un intermédiaire ou un voile interposé entre les objets et nous, mais plutôt un moyen de relier entre eux les objets, c'est-à-dire de leur attribuer des propriétés relationnelles (Rorty 1995 : 72). En d'autres termes, le « rouge en soi » n'existe pas ; ce qui rend « vraiment » rouge un objet rouge sont les relations des interlocuteurs émettant une phrase véridique à son sujet du type : « ceci est rouge ». Ce qui rend vraie cette proposition n'est pas le « faisceau d'éléments d'informations » qui émane de l'objet mais l'interaction communicationnelle entre des humains émettant des propositions véridiques à son sujet et qui, par conséquent, parviennent à une entente sur l'usage contextuel de la proposition. Ainsi, la saillance du rouge ou son « objectivité » désignera la facilité avec laquelle les interlocuteurs parviendront à un consensus à son sujet (Rorty 1995 : 64). Un objet rouge est vraiment « rouge » en relation à d'autres objets au sujet desquels on peut émettre des phrases véridiques, c'est-à-dire causant un accord entre les locuteurs.

Si on s'accorde avec ce qui vient d'être énoncé, il en découle que « rendre vraiment vraie » une proposition telle que : « je vous vois » ou « ceci est rouge », s'effectue à un niveau qui ne peut être primordialement la représentation d'un donné sensoriel externe à l'individu ou à la culture. Ce niveau est pleinement social au sens où il implique l'interaction communicationnelle d'au moins deux individus — une interaction constituant le contexte de la mesure propositionnelle d'un monde nécessairement partagé par les acteurs sociaux.

La mesure de la nature

Yvon Gauthier (1995 : 8) a souligné qu'en science naturelle et, plus particulièrement en physique, la théorie de la mesure consiste en la définition de l'interaction entre un système observé et un système observateur où l'observation (la mesure)

découle de l'usage d'instruments issus de la théorie. La mesure instrumentale du système observé découlant de sa rencontre avec le système observateur, l'interaction est donc une mesure. En tant qu'interaction, la mesure est un événement qui permet de passer de l'indéterminé au déterminé (Gauthier 1992 : 79). La causalité se résume en « l'ordination ou la mise en ordre de ses expériences par un sujet constructeur et mesureur de l'ensemble de ses expériences et l'irréversibilité du temps serait le seul signe extérieur de cette ordination » (Gauthier 1995 : 53). On peut concevoir le temps comme la mesure du mouvement qu'un observateur réalise, c'est-à-dire rend réelle. Ce sont les résultats de mesure qui donnent un sens concret à la description de la nature.

Or, le fait d'admettre l'existence de la dichotomie du schème et du contenu appelle l'existence d'un point de référence commun aux divers schèmes organisant la connaissance du contenu. Sans une réponse satisfaisante, la notion de schème perd en effet son intelligibilité. Il est fort commun pour les tenants de la distinction de concevoir la science comme offrant — ou devant éventuellement offrir — ce point de référence universel permettant de mesurer la distance existant entre les divers schèmes. C'est la position que Durkheim et ses successeurs partagent en se gardant des excès réductionnistes du déterminisme physique puisqu'ils invoquent également sans exception un déterminisme mental. L'abandon de la distinction schème-contenu permet cependant d'entrevoir que la science ne peut constituer ce lieu privilégié puisqu'en tant que construction humaine, elle n'est jamais porteuse de certitudes. La mesure devient la limite de la science et de l'interaction humaine avec la nature : « [...] tout instrument de mesure est la mesure d'une théorie qui est en dernier ressort une théorie de la mesure » (Gauthier 1992 : 12). La coupure entre le domaine de l'observé et le domaine de l'observateur est désormais pensée non plus en termes de rupture (épistémologique ou épistémique, sujet-objet, nature-culture, schème-contenu) et de représentations mais plutôt en termes de frontière topologique[6] (*ibid* : 92). Autrement dit, il est impossible de fournir des informations sur quelque chose sans établir de relations entre cela et quelque chose d'autre. Il est impossible d'isoler ce dont nous parlons sans le relier à quelque chose d'autre : impossible d'aller au-delà du langage pour atteindre quelque forme de connaissance non linguistique, plus immédiate, de ce dont nous parlons (Rorty 1995 : 74-75). Par conséquent, « il n'y a pas de connaissance qui ne prenne la forme d'une attitude propositionnelle » (*ibid.* : 70).

À la suite de Churchland (1979), Davidson (1994) a justement invoqué l'analogie de la mesure au sujet de l'interprétation des attitudes propositionnelles. Selon lui, la connaissance de la nature est « nécessairement inférentielle et dépend, entre autres choses, de corrélations observées entre le discours et les autres comportements d'une personne et des événements de notre environnement commun » (Davidson 1994 : 48). Il existe donc « une différence fondamentale entre ma connaissance d'un autre esprit et celle du monde physique partagé. La communication, et la connaissance des autres esprits qu'elle présuppose, est la base de

6. Il est intéressant de noter au passage que les mythes décrivent justement des frontières topologiques entre des domaines, et les interactions entre leurs éléments humains et non humains.

notre concept d'objectivité, de notre reconnaissance d'une distinction entre croyance vraie et croyance fausse » (*ibid.*). La socialisation repose largement sur un tel modèle.

On pourrait dire ici que Davidson rejoint Durkheim au sens où, pour ce dernier, l'objectivité découlait du caractère social et collectif de la connaissance. Cependant, Durkheim n'a jamais totalement rompu avec le rationalisme en maintenant un rapport au monde qui échappait au cadre inférentiel dont parle Davidson, car il accordait la priorité épistémologique au « monde sensible » et à ses représentations collectives. Pour Davidson, la détermination du vrai et du faux, c'est-à-dire de l'objectivité de nos croyances, ne relève pas de ce cadre durkheimmien, mais pleinement de la pratique sociale.

L'analogie de la mesure appelle la notion de triangulation qui apparaît à diverses reprises dans la littérature sans qu'on lui ait accordé une véritable place fondatrice en tant que paradigme d'une écologie de la connaissance :

> [...] le concept d'un monde intersubjectif est le concept d'un monde objectif, un monde au sujet duquel chaque communicant peut avoir des croyances [...]. [L]e concept de vérité intersubjective dépend de la communication au sens linguistique plein [...]. Notre sens de l'objectivité est une conséquence d'une [...] triangulation, et celle-ci requiert deux êtres. Chacun interagit avec un objet, mais *ce qui donne à chacun d'eux le concept de l'objectivité des choses est le socle formé entre les créatures qui ont un langage.*
>
> Davidson 1991b : 74-75 (je souligne)

La triangulation ne s'effectue pas entre le sujet et le monde mais à l'intérieur d'un contexte de communication. Il faut être au moins deux pour trianguler. Si on concède ce point à Davidson, il n'existe plus de raison permettant de douter de l'existence d'un monde largement partagé puisqu'il en découle nécessairement :

> [...] tant que le triangle reliant deux créatures et chaque créature avec des objets communs du monde n'est pas complet, il ne peut y avoir de réponse à la question de savoir si une créature, en discriminant des stimuli entre eux, discrimine des stimuli apparaissant à la surface sensorielle ou quelque part à l'extérieur d'elle-même, ou plus à l'intérieur.
>
> Davidson 1994 : 48

Si les mots et les pensées, dans les cas les plus simples, portent nécessairement sur les sortes d'objets et d'événements qui les causent, il n'y a pas de place pour le doute cartésien concernant l'existence indépendante de tels objets et événements (*ibid.* : 165). Ce qui veut dire, en d'autres mots, que si les contenus de l'esprit et de la culture découlent des situations causales telles qu'elles sont décrites ci-dessus, alors les données des sens (et leurs soi-disant représentations) ne peuvent jouer un rôle épistémologique central en déterminant le contenu de la connaissance et des croyances. Une écologie de la connaissance n'a donc pas besoin d'objets (de l'esprit ou culturel) purement subjectifs et privés, comme les données brutes des sens ou de l'expérience (*ibid.* : 165). L'erreur de l'empirisme est de croire que le subjectif constitue le fondement de la connaissance empirique objective (*ibid.* : 166).

En adoptant une perspective davidsonienne, aucun objet ne subsiste au sujet duquel se posera le problème de la représentation : « Les croyances sont vraies ou fausses, mais elles ne représentent rien » (*ibid.* : 165). Ce qui rend vrai ou faux un énoncé ou une proposition du type « je vous vois » est une autre proposition se situant dans un contexte social de triangulation : « Le rôle de base des énoncés de signification consiste à dire que deux expressions, dont l'une au moins appartient à *notre propre* vocabulaire, possèdent le même usage » (Sellars cité par Rorty 1994a : 162). Il s'agit d'une interaction et donc d'une mesure, comme l'a énoncé Gauthier (1992), qui permet de passer de l'indéterminé au déterminé en donnant un sens concret à la description de la nature. Pour paraphraser à la fois Gauthier (*ibid.*) et Davidson (1994 : 49), j'ajouterais que toute proposition au sujet d'un objet est la mesure d'une autre proposition qui en dernier ressort nous ramène simplement au processus d'interprétation dont la mesure dépend. Par conséquent :

> On ne peut pas aller à l'extérieur de ce critère pour vérifier si nous sommes corrects dans nos croyances, pas plus que nous ne pouvons vérifier si le platine-iridium standard conservé au Bureau International des Poids et des Mesures à Sèvres, en France, pèse un kilo.
>
> Davidson 1994 : 49

Conclusion

À mon sens, une véritable écologie de la connaissance émerge de ces propositions, notamment celle voulant que notre connaissance du monde soit reliée au contexte social et historique de son acquisition. Notre connaissance de l'environnement — conçu indistinctement ici comme naturel et social — résulte de cette histoire causale, au même titre, par exemple, que la tuberculose résulte d'un contact avec le bacille de Koch. L'acteur peut ignorer les détails de cette histoire (ce qui est le cas la plupart du temps) sans que pour autant cela signifie, comme on l'a conclu de façon erronée, qu'il ne sait pas ce qu'il dit, pense ou fait.

Dans la perspective esquissée ci-dessus, le contact humain avec le milieu est préservé en le considérant désormais sous une nouvelle description : celle de *connections causales* non représentationnelles. Ces liens de causalité ne constituent pas le niveau épistémologique fondationnel de la connaissance, c'est-à-dire le lieu de la connaissance de la connaissance des épistémologues, celui qui rend « vraiment vrai » ce dont nous parlons. Ce lieu pleinement social est constitué par les interactions communicationnelles dans le cadre des pratiques sociales des agents linguistiques humains. Les conséquences de ce qui précède pour l'anthropologie permettent une reformulation pleinement sociale de la sociologie de la connaissance proposée par Durkheim et Mauss. D'un point de vue darwinien, il est désormais possible de concevoir une anthropologie écologique dégagée des écueils du représentationisme.

Références

BATESON G., 1980, *Vers une écologie de l'esprit*, Tome II. Paris, Seuil.

———, 1984, *La nature et la pensée*. Paris, Seuil.

BEAUCAGE P. et TALLER DE TRADICIÓN ORAL, 1987, « Catégories pratiques et taxonomie : Notes sur les classifications et les pratiques botaniques des Nahuas (Sierra Norte de Puebla, Mexique) », *Recherches amérindiennes au Québec*, 17, 4 : 17-35.

BERLIN B., 1992, *Ethnobiological Classification : Principles of Categorization of Plants and Animals in Traditional Societies*. Princeton, Princeton University Press.

BERLIN B. et P. KAY, 1969, *Basic Color Terms. Their Universality and Evolution*. Berkeley, University of California Press.

BLOCH M., 1995, « Le cognitif et l'ethnographique », *Gradhiva*, 17 : 45-54.

BOYER P., 1991, « Anthropologie cognitive » : 158-160, *in* P. Bonte et M. Izard (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris, Presses Universitaires de France.

CHURCHLAND P. M., 1979, *Scientific Realism and the Plasticity of Mind*. Cambridge, Cambridge University Press.

CRÉPEAU R. R., 1990, « L'écologie culturelle américaine et les sociétés amazoniennes », *Recherches amérindiennes au Québec*, 20, 2 : 89-104.

DAVIDSON D., 1989, « The Myth of the Subjective » : 159-172, *in* M. Krausz (dir.), *Relativism. Interpretation and Confrontation*. Notre Dame, University of Notre Dame Press.

———, 1991a, « De la véritable idée de schème conceptuel » : 221-240, *in* J. Rajchman et C. West (dir.), *La pensée américaine contemporaine*. Paris, Presses Universitaires de France.

———, 1991b, *Paradoxes de l'irrationalité*. Paris, Éditions de l'éclat.

———, 1994, « La mesure du mental » : 31-49, *in* P. Engel (dir.), *Lire Davidson. Interprétation et holisme*. Paris, Éditions de l'Éclat.

DESCOLA P., 1986, *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

———, 1992, « Societies of Nature and the Nature of Society » : 107-126, *in* A. Kuper (dir.) *Conceptualizing Society*. London, Routledge.

———, 1996, « Constructing Natures. Symbolic Ecology and Social Practice » : 82-102, *in* P. Descola et G. Pálsson (dir.), *Nature and Society. Anthropological Perspectives*. London et New York, Routledge.

DESCOMBES V., 1996, *Les institutions du sens*. Paris, Minuit.

DURKHEIM É., 1960, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris, Presses Universitaires de France (1re édit. : 1912).

———, 1981, *Pragmatisme et sociologie*. Paris, Vrin (1re édit. 1955).

DURKHEIM É. et M. MAUSS, 1901-1902, « De quelques formes primitives de classification », *L'année sociologique*, 6 : 1-72.

FOURNIER M., 1994, *Marcel Mauss*. Paris, Fayard.

GAUTHIER Y., 1992, *La Logique interne des théories physiques*. Montréal, Bellarmin et Paris, Vrin.

———, 1995, *La Philosophie des sciences. Une introduction critique*. Montréal, Presses de l'Université de Montréal.

GUILLE-ESCURET G., 1989, *Les sociétés et leurs natures*. Paris, Armand Colin.

HARRIS M., 1979, *Cultural Materialism. The Struggle for a Science of Culture*. New York, Random House.

HICKERSON N. P., 1982, « Naturalness vs. Arbitrariness in the Domain of Color » : 217-226, *in* M. Herzfeld et M. D. Lenhart (dir.), *Semiotics 1980*. New York, Plenum Press.

LÉVI-STRAUSS C., 1962a, *Le totémisme aujourd'hui*. Paris, Presses Universitaires de France.

———, 1962b, *La Pensée sauvage*. Paris, Plon.

———, 1971, *L'homme nu*. Paris, Plon.

———, 1983, *Le Regard éloigné*. Paris, Plon.

MAUSS M., 1925, *L'année sociologique*, nouvelle série, Tome 1 : 10.

MOSS, A. E., 1989, « Basic Colour Terms : Problems and Hypotheses », *Lingua*, 78 : 313-320.

RORTY R., 1993, « Holism, Intentionality and the Ambition of Transcendence » : 184-202, *in* B. Dahlbom (dir.), *Dennett and His Critics : Demystifying Mind*. Cambridge, MIT Press.

———, 1994a, *Objectivisme, relatisme et vérité*. Paris, Presses Universitaires de France.

———, 1994b, « Taylor on Truth » : 20-33, *in* J. Tully (dir.), *Philosophy in an Age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in Question*. Cambridge, Cambridge University Press.

———, 1995, *L'espoir au lieu du savoir. Introduction au pragmatisme*. Paris, Albin Michel.

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

SAHLINS M., 1976, « Colors and Culture », *Semiotica*, 16, 1 : 1-22.

SPERBER D., 1982, *Le savoir des anthropologues*. Paris, Hermann.

———, 1996, *La contagion des idées. Théorie naturaliste de la culture*. Paris, Éditions Odile Jacob.

WITTGENSTEIN L., 1961, *Tractatus logico-philosophicus*, suivi de *Investigations philosophiques*. Paris, Gallimard.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

Une écologie de la connaissance est-elle possible ?

À la suite de Durkheim, l'anthropologie écologique a largement accepté l'idée que les sociétés humaines appréhendent la nature par l'intermédiaire des représentations individuelles et collectives. On sait que l'objectivité de la connaissance humaine du milieu reposait, pour Durkheim, sur le caractère collectif des représentations du monde sensible. C'est à l'examen de cette conclusion révolutionnaire pour l'époque et à sa reformulation structurale par Claude Lévi-Strauss et, plus récemment, par Philippe Descola qu'est consacré cet article. Pour écrire une histoire critique du rapport nature-culture, tel que conçu jusqu'à présent par les héritiers de Durkheim, nous soutiendrons qu'il faut rendre problématique la distinction centrale établie par Durkheim entre le monde sensible et ses représentations sociales.

Mots clés : Crépeau, écologie, représentations collectives, structuralisme, classifications, couleurs, ethnoscience

Is an Ecology of Knowledge Possible ?

Following Durkheim, ecological anthropology has largely conceived human societies as describing nature through individual and collective representations. We know that for Durkheim, the objectivity of human knowledge of the environment was based on the social representation of the sensuous given. This paper examines this conclusion, which was revolutionary for the time, as well as its structural re-formulation by Claude Lévi-Strauss and, recently, Philippe Descola. It is argued that to write a critical history of the interaction of nature-culture as it has been conceived until now by Durkheim's followers, it is essential to question the basic epistemological distinction established by Durkheim between the sensuous given and its social representations.

Key words : Crépeau, ecology, collective representations, structuralism, classifications, colours, ethnoscience

Robert R. Crépeau
Département d'anthropologie
Université de Montréal
C.P. 6128, succ. Centre-ville
Montréal
Québec H3C 3J7