



UNIL | Université de Lausanne

Unicentre

CH-1015 Lausanne

<http://serval.unil.ch>

Year : 2020

DE LA REMISE EN QUESTION DE LA DICHOTOMIE NATURE- CULTURE A LA
REDEFINITION DE L'« HOMME »

VERS UNE PENSEE EN RESEAUX

Coralie Gil

Coralie Gil, 2020, *De la remise en question de la dichotomie Nature-Culture à la redéfinition de l' « homme » ; Vers une pensée en réseaux.*

Originally published at : Mémoire de maîtrise, Université de Lausanne

Posted at the University of Lausanne Open Archive.
<http://serval.unil.ch>

Droits d'auteur

L'Université de Lausanne attire expressément l'attention des utilisateurs sur le fait que tous les documents publiés dans l'Archive SERVAL sont protégés par le droit d'auteur, conformément à la loi fédérale sur le droit d'auteur et les droits voisins (LDA). A ce titre, il est indispensable d'obtenir le consentement préalable de l'auteur et/ou de l'éditeur avant toute utilisation d'une oeuvre ou d'une partie d'une oeuvre ne relevant pas d'une utilisation à des fins personnelles au sens de la LDA (art. 19, al. 1 lettre a). A défaut, tout contrevenant s'expose aux sanctions prévues par cette loi. Nous déclinons toute responsabilité en la matière.

Copyright



UNIL | Université de Lausanne

Unicentre

CH-1015 Lausanne

<http://serval.unil.ch>

The University of Lausanne expressly draws the attention of users to the fact that all documents published in the SERVAL Archive are protected by copyright in accordance with federal law on copyright and similar rights (LDA). Accordingly it is indispensable to obtain prior consent from the author and/or publisher before any use of a work or part of a work for purposes other than personal use within the meaning of LDA (art. 19, para. 1 letter a). Failure to do so will expose offenders to the sanctions laid down by this law. We accept no liability in this respect.

MÉMOIRE DE MASTER

DE LA REMISE EN QUESTION DE LA DICHOTOMIE NATURE-
CULTURE A LA REDEFINITION DE L'« HOMME »

VERS UNE PENSEE EN RESEAUX

par

Coralie Gil

sous la direction du Professeur Carole Maigné

Section de Philosophie

TABLE DES MATIERES

REMERCIEMENTS.....	4
0. INTRODUCTION.....	5
1. « NATURE ».....	18
1.1. « Nature(s) » Et « Culture(s) »	22
1.1.1. Anthropologie et dichotomie nature-culture	22
1.1.2. Langage(s), Nature(s) et Culture(s).....	26
1.2. Nature comme ressource « symbolique »	34
1.3. Nature dynamique	40
1.3.1. Structure dialectique.....	40
1.3.2. Monde-coyote.....	41
1.4. Retravailler l'idée de nature.....	47
2. REMETTRE L'HOMME DANS LA NATURE	50
2.1. Comme objet de science	51
2.1.1. Discours scientifiques et nature humaine.....	52
2.1.2. La question du sujet.....	67
2.2. Comme être du monde	72
2.2.1. La primatologie comme miroir.....	76
2.2.2. Des pigeons et des hommes.....	77
2.2.3. La technophilie cyborg	79
2.3. Déconstruire la dichotomie : à quelles fins ?.....	82
3. DE LA FIN DE LA DICHOTOMIE A LA FIN DE LA « NATURE	
HUMAINE »	87
3.1. Limites de l'humanité.....	88
3.2. Soi et identité.....	92
3.3. Du soi au corps.....	94
3.3.1. Dédoublément et tatouage	94
3.3.2. Système immunitaire – au-delà du soi contre autre	96
3.4. Dissoudre l'humain.....	100
4. VERS UNE PENSEE EN RESEAUX ?	105

Conclusion	110
<i>BIBLIOGRAPHIE</i>	<i>115</i>

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier ma directrice de Mémoire, Madame Carole Maigné, pour sa disponibilité, pour la rigueur et l'attention accordées au texte, dont elle a su me transmettre l'importance, et pour ses observations critiques toujours stimulantes.

Marc Desplos et Michel Vanni, pour leurs relectures attentives et perspicaces et les dialogues intéressants qu'elles ont engendré. Gérald Sinclair pour les intenses délibérations axées, entre autres, sur le transhumanisme et la déconstruction de nature-culture. Yves Renaud pour m'avoir recommandé le recueil *Des Singes, des cyborgs et des femmes* et pour nos discussions toujours très enrichissantes. France Vauthey-Brun à qui j'ai pu exposer mes tergiversations diverses, pour ses précieux conseils et sa clairvoyance. Nathalie Prod'hom et Estelle Renaud, pour le soutien et le débat, la remise en question saine et l'écoute attentive, pour tout.

0. INTRODUCTION

Mélange de fascination apocalyptique et d'engouement pour une nature capable de reprendre le dessus sur les constructions humaines, la pratique dite de « l'urbex » c'est-à-dire de « l'exploration urbaine » semble à même d'introduire notre propos.

L'urbex donc, est une pratique photographique visant à immortaliser des lieux abandonnés, avant leur destruction.

Une destruction de décision humaine, en raison d'une construction jugée inintéressante pour le patrimoine. L'objet n'est pas digne de la mémoire culturelle. Démantelé. Explosé.

Ou abandonné. Le bâtiment est délaissé, la catastrophe a fait fuir la vie humaine, et renaître les organismes réprimés.

La construction est alors réintégrée pleinement dans la nature, avalée par les lichens, les murs se fissurent, les sols craquèlent et des racines surgissent, des feuilles mortes jonchent les sols et parfois les toits, fatigués, branlants, se transforment en terrain, seyant à d'impertinents chênes, platanes ou cyprès.

Les urbexiens ont trouvé leur terrain de jeu. Mais quel est l'enjeu d'un tel engouement ? Photographient-ils pour préserver la mémoire de la construction humaine ? Ou pour en montrer au contraire, sa fragilité et la puissance indéniable de la nature ? Nature en somme qui n'a pas besoin de nous, qui nous efface. Est-ce justement cette hybridité affichée, ce moment crucial de passage de l'ordre au chaos ?

Volontairement, notre propos met en jeu quelques dichotomies.

Il y a l'humain et ses objets dérivés, et il y a la nature. Dans la pratique de l'urbex, elle apparaît comme « non-maîtrisée », « libérée », « puissante ». Et cela, peut-être, étonne. Dans les habitudes de pensée occidentale, la nature est, en effet, plutôt vue comme une ressource à dominer, à s'approprier.

La philosophie politique occidentale a par ailleurs longtemps imaginé ce que pouvait être un « état de nature », un moment donc où l'humain ne serait pas encore dans la « culture ». L'idée était de réfléchir, aux conditions de possibilités de la politique, à la construction d'un état social, d'un État. Imaginer la nature à l'origine, sert entre autres à imaginer comment l'humain s'en partage les *ressources*, quelle est la situation – abondance ou rareté – régissant le début de l'instauration de quelque chose comme le début d'une civilisation ?

Le développement des sciences exactes a lui aussi instauré un certain regard sur la nature. En effet, à partir de là, la nature est posée comme objet, mise à l'extérieur, séparée du sujet de sorte à être décortiquée, analysée, schématisée. La nature-objet devient cette structure mathématique extérieure, symbolique, que l'homme-sujet connaissant est capable de s'approprier, par l'esprit. Il y aurait donc au moins deux façons de s'approprier la nature : par des technologies, des outils, de sorte à en utiliser toutes les capacités *matérielles* et par la raison, en l'interprétant ou en la réifiant, elle deviendrait alors ressource *symbolique*.

La séparation entre sujet et objet peut être illustrée par Descartes. En effet, son propos synthétisé donne une définition du sujet raisonnable, c'est-à-dire lui-même, comme entité pensante, extérieure et existante et à la base de la certitude de tout le reste du monde. *Cogito ergo sum*.

Cette pensée du *cogito* a bien entendu été développée puis déconstruite, reconstruite dans la suite de la tradition occidentale. Il est intéressant de noter cependant que le *cogito* sert encore de référence au XXe siècle pour déconstruire la question du sujet, dans l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss, aussi bien que dans la philosophie mêlée d'histoire des sciences de Donna Haraway. Les tentatives de déconstructions semblent, en effet, dépendre des constructions qui les précèdent. Et le rapport entre le sujet et

l'objet, même s'il est redéfini au fil des siècles, semble résister à une déconstruction totale.

En effet, dans la continuité d'une certaine idée des sciences exactes et du regard objectif, Lévi-Strauss fait de la pensée un objet et relativise le rapport au sujet, qui a pris trop de place dans les sciences humaines. Là où Descartes partait de l'existence du sujet pensant pour déduire le reste, Lévi-Strauss priorise l'existence de l'objet, dans lequel le sujet n'a plus qu'à se fondre. La pensée devient un monde à part entière et le chercheur n'est pas invité à en donner son interprétation personnelle, mais à comprendre son mécanisme en se mettant au-dedans d'elle. Le *je* s'avère une notion toute relative dans cette entité totalisante de la pensée. Il peut apparaître ou disparaître en fonction de la société dans laquelle s'inscrit la pensée. La pensée existe, cela ne garantit en rien l'existence du *je*, du sujet.

Haraway, dans une perspective féministe, critique à la fois le regard objectif et le sujet. L'objectivité, traditionnellement pensée comme au-delà du corps et immatérielle, doit être reconsidérée et située à travers la métaphore de la vision. Sans tomber dans un relativisme, c'est-à-dire « une façon d'être nulle part en prétendant être partout dans des proportions égales », il s'agit de s'inscrire contre la « supercherie [de la] vision infinie ». ¹ Cyborgs, nos corps sont désormais capables de voir l'infiniment grand, comme l'infiniment petit, grâce aux technologies visuelles, mais, il ne faut pas l'oublier, celles-ci ne constituent jamais que des « points de vue ». ² L'objectivité doit dès lors être recorporisée en prenant en considération cette métaphore de la vision, toujours située. Parallèlement, dans la perspective occidentale, le sujet a été rattaché à l'image de l'Homme Blanc. Cependant, plutôt que de vouloir sa mort (celle du sujet), il s'agit, là aussi, de le « recorporéiser » dans la multiplicité des corps possibles, afin, dans une perspective féministe, de se

¹ HARAWAY, Donna J. *Des singes, des cyborgs et des femmes. La réinvention de la nature*, traduit de l'anglais (États-Unis) par Oristelle Bonis. Editions Jacqueline Chambon, Actes Sud, 2009. [Ed. originale : Free Association Books Ltd, Londres, 1991], page 337.

² HARAWAY, Donna J. *Des singes, des cyborgs et des femmes*, op.cit., page 340

réapproprié à la fois les sciences, la notion de sujet et les corps avec toutes les « connexions extravagantes et monstrueuses », ³ que cela implique. Le règne de « l'identité » doit faire place à celui de la « division ». « [L]es objets romantiques ou modernistes dotés de lois de cohérence interne » ont cédé la place aux « quarks », aux « microbes » et aux « gènes », « traces fugitives saisies par des champs de forces, ou des vecteurs d'information dans une sémiose à peine corporéisée et extrêmement mutable, organisée par des actes de reconnaissance et de fausse reconnaissance ». ⁴ Dès lors, la nature humaine, le corps se lit comme un flux d'informations, composable et décomposable.

De là, une dernière dichotomie tend à être remise en question : celle du rapport entre le soi et l'autre. Car, le rapport entre nature et culture peut se jouer de plusieurs manières : d'un côté le soi, le sien, l'humain ou l'artificiel, et du côté opposé, la ressource, la matière à s'approprier, le non-humain, l'autre. Cependant, si la frontière entre soi et autre se brouille, la définition occidentale de l'humain, indéniablement, bouge. La remise en cause du sujet engendre chez Lévi-Strauss et Haraway une réflexion sur le rapport entre le corps, le soi et l'humain. En effet, dans la société occidentale, la définition de l'humain semble reliée au soi et à une vision du corps comme non-marqué et intègre. Lévi-Strauss montre d'une part, que le rapport entre le soi et le nom ne se joue pas de la même manière dans toutes les sociétés. D'autre part, en prenant l'exemple des tatouages chez les Maoris et les Caduveo, il montre comment, dans certaines circonstances, le tatouage peut définir l'homme, décalant par la même occasion la dichotomie entre nature et culture. L'analyse du système immunitaire de Donna Haraway vient, elle aussi, remettre en question le soi. Les deux auteurs décentrent ainsi l'humain des notions auxquelles il est rattaché dans la société occidentale.

³ BOURCIER, Marie-Hélène, « Préface » In : Haraway, *Des Singes, des cyborgs et des femmes*, pages 12-13

⁴ HARAWAY, Donna J. *Des singes, des cyborgs et des femmes*, op.cit., page 326-327

La dichotomie entre nature et culture soulève donc un certain nombre de questions. La déconstruire, en retravaillant d'abord l'idée de nature, puis le lien qui se joue avec l'humain, conditionne finalement, notre manière de définir l'humain-même. De là se joue aussi en creux, si l'humain-même est remis en cause, une interrogation sur la place de sa pensée.

Notre travail consistera d'abord à se demander comment s'articulent les définitions de la nature. En reprenant la critique de Haraway du problème d'une nature traditionnellement considérée comme ressource, il s'agira dans un premier temps de se demander en quoi cette notion de ressource peut s'appliquer au propos de Lévi-Strauss, en relevant les nuances propres à sa thèse.

Nous verrons que la question est complexe chez Lévi-Strauss ; la pensée humaine s'avère, pour lui, *dans* la nature. La distinction entre nature et culture est dès lors pour lui « méthodologique ».⁵ Lévi-Strauss se sert de la polarité entre nature et culture parce qu'elle permet de penser en des termes déjà connus sans avoir besoin de tout redéfinir. Il ne s'agit pourtant pas d'en faire une réification ontologique et non questionnée. Dans son propos, l'idée de nature est déjà retravaillée et la dichotomie déjà remise en cause, puisque l'homme lui-même est remis dans la nature, sa pensée devenant un objet, analysable scientifiquement.

La nature semble pourtant rester « ressource symbolique » que l'homme s'approprierait par la raison. Nous verrons donc ensuite comment Donna Haraway remet en question cette perception de la nature en lui donnant un caractère social et une capacité d'action. Nous nous demanderons si finalement, ces considérations à première vue opposées, ne sont pas conciliables. En d'autres termes, est-il possible d'imaginer que l'idée d'une nature « coyote » et actrice pourrait aller dans le sens du structuralisme de

⁵ LÉVI-STRAUSS, C., *La Pensée sauvage*, Plon, 1962, page 294, (note de bas de page).

Lévi-Strauss, chez qui la pensée dialogue avec la nature puisqu'elle s'y inscrit.

Dans un second temps, nous questionnerons plus précisément ce rapport entre l'homme et le monde, puisque dans les deux propos, apparaît une tentative de remettre l'homme *dans* la nature. Lévi-Strauss considérant la pensée comme objet de science, cela mènera à considérer la dichotomie entre le sujet et l'objet et le problème que pose, pour Haraway, le regard scientifique sur le monde. En effet, pour Haraway, les sciences impliquent une prise de distance avec la nature. Or, les sciences sont des discours construits et ne sont pas immunisées de tout biais implicite. Il s'agit de réenvisager l'objectivité, comme située en la recorporéisant tout en reconfigurant le corps.

Par ailleurs, il s'agira de retravailler l'idée de nature et de voir si cela ne mènerait pas indéniablement à poser la question de la place et la définition de l'humain dans ce rapport. En quoi l'existence du sujet remet en cause la définition de l'humain ? Lévi-Strauss fait le constat non seulement que le sujet ne se pense pas partout, mais aussi que la perception du rapport entre le corps et l'individu diffère d'une société à l'autre. La question du rapport entre la nature et la culture, questionne aussi en creux le rapport du soi contre l'autre, de l'importance donnée au nom propre, du rapport finalement, entre le corps et le soi.

Chez Lévi-Strauss, cette dernière question est abordée à travers la question du tatouage chez les Maori et les Caduveo, sociétés dans lesquelles le tatouage fait partie du corps, et où donc les niveaux entre « l'artificiel » dessin sur la peau et le « naturel » du corps sans dessins sont brouillés. Cela exemplifie parfaitement notre propos. Dans notre société, en effet, le rapport entre nature et culture existe et engendre une certaine distance dans le rapport au monde. Un monde que nous ne cessons de transformer, en séparant bien le « culturel » invention humaine, du « naturel », ce qui était déjà là. Comme pour appuyer le fait que nous n'appartenions pas à cette nature, les

modifications sur le corps peinent à être complètement intégrées à la société occidentale. Le corps semble devoir rester « naturel ». À l'inverse, les sociétés Maori ou Caduveo ne semblent pas considérer que la modification du corps soit particulièrement « artificielle » ; le masque est alors à même la peau. La définition de l'humain diffère donc de celle de la société occidentale.

Si pour Lévi-Strauss, le lien entre l'humain et le corps se déconstruit à partir de la surface visible de la peau, Haraway le remet en question, de l'intérieur, par l'analyse du système immunitaire. En effet, les discours scientifiques ont longtemps compris le système immunitaire comme un système de défense du soi contre autre. Or, au sein même des cellules considérées comme garantes de l'intégrité du soi, se trouvent des éléments de *l'extérieur*. Le « grand partage » structure donc notre théorisation du monde et nous aveugle parfois sur la réalité matérielle plus complexe, faite de connexions et de réseaux que simplement dichotomique. Il s'agit alors de repenser les concepts avec lesquels nous faisons la science, de repenser les discours en même temps que les corps. Le corps est un élément de cette nature actrice, il est aussi quelque chose qui s'écrit et qu'on lit, dans une forme de dialogue constant.

Il s'agira finalement de se demander à quoi mène la fin des dichotomies. Est-il possible de concilier un besoin de « faire de l'ordre dans la pensée »⁶ et ces déconstructions de catégories ? Que vaudrait la déconstruction pour elle-même, sans construction préalable ? Comment imaginer des contenus de pensées, des catégories qui ne se fixeraient pas dans le temps ? Ne reste-t-il pas, indéniablement, après la déconstruction, quelque chose du rapport entre le sujet et l'objet, une nécessité de la possibilité d'objectivation ?

⁶ LÉVI-STRAUSS, Claude. *La Pensée sauvage*, op.cit., pages 20 – 22.

Lévi-Strauss affirme rompre avec la philosophie tout en ne cessant de dialoguer avec elle. En effet, le fait de briser seulement en partie les dichotomies, permet de retravailler les catégories philosophiques les plus cruciales, de s'en décentrer. Garder la dichotomie entre nature et culture pour des raisons « méthodologiques »⁷ et déconstruire le rapport entre sujet et objet, en effaçant le sujet, la pensée-même devenant objet, « être totalisant »⁸ s'avère crucial ; cela permet à Lévi-Strauss de se justifier par rapport à la pensée de son temps, de répondre aux thèses philosophiques tout en prétendant ne plus en faire partie. Sa « rationalité sans sujet » lui permet de se confronter au « sujet sans rationalité », autrement dit, entres autres à la phénoménologie. Déplacer les enjeux propres à ces catégories sans les supprimer lui permet d'attaquer la philosophie de front. La démarche de prendre la pensée pour objet, d'en faire une entité une et totale, en remettant en cause la dichotomie sujet-objet ne peut qu'intéresser la philosophie.

Donna Haraway attaque quant à elle, tout discours à prétention scientifique (et la philosophie, semble être intégrée ici comme un discours scientifique). L'objectivité-même est remise en cause et doit être recorporisée. L'idée est d'ouvrir le champ des possibles à des imaginaires différents. Au contraire de Lévi-Strauss qui semble distinguer l'art, la science et la fiction comme différentes manières d'objectiver juxtaposées, Donna Haraway semble considérer que les discours ne se distinguent plus. Les sciences font usage de métaphores, elles engendrent donc une vision du monde en partie imagée mais cependant considérées habituellement comme irréfutables. Un changement de métaphores mené par les sciences féministes provoquerait donc un changement de rapport au monde. De plus les sciences et la fiction communiquent et s'influencent, les deux permettent donc de transformer notre manière de penser.

⁷ LÉVI-STRAUSS, C., *La Pensée sauvage*, op.cit., page 294, (note de bas de page).

⁸ LÉVI-STRAUSS, C., *La Pensée sauvage*, op.cit., page 292.

De plus, sans dire que le corps ramène à plus de vérités que le concept, il s'agit, selon Haraway, d'arrêter de penser les choses comme des entités que la pensée pourrait fixer et de ne cesser de remettre en question les concepts. En effet, « le régime de l'explication relève, à certains égards, de l'innocence : si les choses *s'expliquent*, celle qui les évoque n'a plus à répondre d'elles. Ou, pour le dire autrement, quand les choses s'expliquent, les connexions deviennent rapidement totalisation – tout s'explique ». Or, comme le souligne Despret, Haraway défend la non-innocence et la nécessité de laisser de « [l']espace pour les contradictions, pour les hésitations, pour les inversions, pour une part de non-savoir, en somme pour l'équivocité ».⁹ Le geste semble être au-delà de l'interrogation critique (au sens kantien) des limites du savoir : il n'y a, semble-t-il, plus de savoirs définitifs possibles, plus de « confort » ni de « solution qui sauve »¹⁰. Tout doit se déconstruire et se reconstruire sans cesse.

Mais jusqu'où peut se jouer ce régime de l'*équivocité* et dans quelle mesure l'humain a besoin de fixer son monde pour se l'approprier ? Aussi, la déconstruction doit-elle s'appliquer à tous les pans de la pensée occidentale ? Est-elle intéressante sans construction préalable ? La recorporéisation du savoir ne peut-elle pas mener, à terme, à la particularisation qui, rendant le concept impossible, empêcherait en partie la pensée de communiquer, de se diffuser ?

Concernant notre méthode, il s'agira de tenter de créer le dialogue entre Lévi-Strauss et Donna Haraway, de développer les nuances du premier en ayant en tête les enjeux de la deuxième. Nous essaierons, en somme, de défendre Lévi-Strauss face à Haraway, tout en tentant de comprendre les enjeux d'une approche féministe des sciences. Même si mettre en relation ces deux auteurs

⁹ DESPRET, « En finir avec l'innocence. Dialogue avec Isabelle Stengers et Donna Haraway. » In : DORLIN, Elsa et RODRIGUEZ, Eva (dir.), *Penser avec Donna Haraway*, Presses Universitaires de France, 2012, page 43.

¹⁰ DESPRET, « En finir avec l'innocence », op.cit., page 35.

nous permet de voir les différentes manières de conceptualiser une « pensée en réseaux », il nous faut avouer la difficulté d’entrer dans une perspective critique et même une comparaison, puisque les deux thèses que nous abordons principalement sont des « êtres totalisants »¹¹ pour reprendre les mots de Lévi-Strauss.

L’anthropologie structurale s’inspire de la linguistique de Saussure. Elle conçoit les diverses expressions de la pensée – du système de parenté au mythe, en passant par l’art et la science de manière synchronique et, dans une approche comparative, analyse comment se jouent les oppositions. Ainsi, un mythe de la société A pourra être comparé à la manière dont se créent les alliances dans cette même société ou au mythe de la société B et il s’agira de faire ressortir, entre les éléments saillants, les *écarts différentiels*. L’approche « humaniste » cherche à comprendre le fonctionnement de la pensée sauvage, la manière dont l’humain objective. La comparaison entre les différents systèmes de pensée nécessite de la part de l’anthropologue de se mettre *au-dedans* de la structure et donc, d’une part, une capacité à ne pas projeter sur les autres cultures des éléments propres à la sienne. D’autre part, de penser sa société et sa façon d’objectiver comme faisant pleinement partie de cette pensée sauvage. Il s’agit de se décentrer, de réaliser que « l’histoire », « le sujet » ou « l’humain » ne se pensent pas partout de la même manière. Tout peut être intégré dans l’analyse structurale et ses jeux d’oppositions. Dès lors, il est possible que le monde-coyote s’inscrive parfaitement dans la structure, comme une certaine manière de penser s’opposant à une autre.

Pour d’autres raisons, le propos de Haraway s’avère lui aussi difficile à contredire. Sa qualité d’« insaisissable »¹² pour reprendre le terme de Hoquet justifie peut-être cela. Le fait de ne pouvoir associer Haraway à aucun schème

¹¹ LÉVI-STRAUSS, C., *La Pensée sauvage*, op.cit., page 292.

¹² HOQUET, Thierry, « Insaisissable Haraway », In : *Sociologie et sociétés*, 2010, 42 (1), pages 143-168. [En ligne], consulté le 29 novembre 2019. URL : <https://www.erudit.org/fr/revues/socsoc/2010-v42-n1-socsoc3861/043961ar/>

de pensée puisqu'elle cherche justement à tout brouiller, additionné à son langage mêlant toujours ironie et sérieux, sciences et fictions, métaphores et faits, embrouille la critique. Tout devient langage et tropes, les corps et la nature se mêlent aux discours fictionnels et scientifiques et tout ne cesse de se construire et de se déconstruire, tel le texte sans ratures, tapé et retapé à l'ordinateur. Mais échapper à toute forme de réification est-il possible ? Si Donna Haraway réussit à expliquer le cyborg comme un nouvel imaginaire, il peut s'avérer difficile de ne pas céder à la tentation de réification.

Bien des fois, il fut tentant de sortir de la dichotomie entre l'objet lu et le travail écrit, produit, résultat d'une réflexion critique du sujet – ici l'étudiante en fin de Master – et d'oublier la nécessité de la distance, de se laisser porter par les métaphores harawayennes.

En réalité, faire entrer ces deux points de vue dans une comparaison académique et philosophique s'avère déjà en soi contestable pour les deux individus dont il est question. Le premier refuserait que nous le considérions un instant en philosophe. La deuxième trouverait notre travail très ancré encore dans la dichotomie entre sujet et objet et la comparaison avec un Homme Blanc Occidental ne serait peut-être pas vue d'un bon œil.

Nous avons fait, en somme, notre possible, pour faire entrer en dialogue ces deux pensées qui au premier abord n'ont aucune envie de communiquer entre elles. Cependant, dès le moment où nous nous penchons sur ces textes, les liens surgissent, les thèses entre en discussion entre elles mais aussi avec des questions contemporaines : l'écologie, le féminisme, les nouvelles technologies ou encore la place et la définition de la philosophie. La remise en question des dichotomies prend place au cœur de ces thématiques. La nécessité du décentrement chez Lévi-Strauss et du changement de métaphores chez Haraway semblent montrer que notre théorisation du monde a une réelle influence sur le monde lui-même. Les mots auraient une emprise sur les choses. Conceptualiser les sociétés « primitives » dans la dichotomie nature-

culture a conduit à les situer comme notre inverse : nous aurions le monopole de la culture et ils seraient l'innocente représentation du lien conservé à la nature. Face à cela, Lévi-Strauss, en rendant la dichotomie « méthodologique », fait prendre conscience d'une part, des biais implicites dans les thèses de certains ethnologues de son époque et d'autre part, justifie l'appartenance de ces cultures à *la* culture. Donna Haraway montre avec l'exemple du système immunitaire comment la dichotomie entre soi et autre a aveuglé les sciences sur les connexions réelles entre les cellules. Questionner les dichotomies impliquerait donc questionner notre rapport au monde. Cependant, faut-il remettre en cause toute polarité ? Cela nous semble difficile. Tout en les déplaçant, Lévi-Strauss semble garder les catégories de la philosophie occidentale, elles sont en effet, « bonnes à penser »¹³. Haraway quant à elle, invite à garder l'esprit critique sur toute forme de fixité de la pensée et propose de penser des « résonances » plutôt que des « dichotomies ». En effet, selon elle, « [u]ne carte des tensions et des résonances qui s'exercent entre les pôles fixes d'une dichotomie électriquement chargée représente mieux l'énergie des politiques et des épistémologies d'une objectivité corporéisée, et de ce fait comptable d'elle-même. »¹⁴

D'autre part, même s'ils n'illustrent pas les mêmes conceptions de l'objectivité et ne s'inscrivent pas du tout dans le même contexte, nous avons relevé des similitudes entre le mythe lévi-straussien et le cyborg harawayien. Outre le fait que tous deux représentent des formes de pensée en réseaux, il s'avère qu'ils sont tous deux des êtres sans fin, sans origine et sans auteur. De plus, aucun des deux ne délivre de sens caché et profond sur « l'origine de l'homme ou sa destinée »¹⁵ ; ils invitent même plutôt à arrêter de le chercher afin de se concentrer soit sur le fonctionnement de la pensée et le décentrement qu'elle peut générer, soit sur la manière de se penser dans le monde.

¹³ LÉVI-STRAUSS, C., *Le totémisme aujourd'hui*, Presses Universitaires de France, 1962, page 112.

¹⁴ HARAWAY, Donna J. *Des singes, des cyborgs et des femmes*, op.cit., page 342

¹⁵ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mythologiques*, « L'homme nu » Finale, Plon, 1971, page 571.

Donna Haraway et Lévi-Strauss invitent donc à reconsidérer notre rapport au monde. Par ailleurs, leurs thèses, ne cessent de questionner la philosophie et l'engagement de la pensée dans le monde. L'insurrection contre les catégories philosophiques et l'invitation à s'en décentrer ou à tout faire imploser en connexions et métaphores obligent le philosophe à remettre en question son rôle et sa pratique. La déconstruction le met au défi de définir ses constructions et de juger de leur nécessité. Autrement dit, en voulant contrer la philosophie, elle ne fait que la motiver, l'approfondir, provoquant une sorte de mouvement autoréflexif. La philosophie devient ainsi son propre objet, elle s'objective. Et nous voilà à nouveau au cœur des dichotomies (ou de *la* dichotomie ?).

1. « NATURE »

L'exemple du phénomène de l'*urbex* au début de notre travail donnait à voir une image de la nature comme étonnante ou effrayante de par sa capacité à « reprendre le dessus » sur les constructions humaines et à pouvoir potentiellement effacer ces dernières du paysage. Cette inquiétude semble provenir d'une image de la nature comme habituellement plutôt identifiée à une « ressource passive ». Les photographies *urbexiennes* inviteraient donc à lire la nature comme actrice et puissante, et s'avèreraient donc en contradiction avec nos *a priori* de départ.

Mais avons-nous réellement affaire à une telle « nature » dans tous les textes philosophiques ? Ce chapitre nous permettra de voir d'une part, de quelle nature nous parlons dans le propos de Lévi-Strauss et dans quelles mesures la critique de Donna Haraway peut s'y appliquer. Dans un second temps, nous nous demanderons s'il est possible de trouver un terrain d'entente, un endroit dans lequel les thèses de Lévi-Strauss et de Haraway peuvent se concilier.

La dichotomie entre nature et culture n'est pas si ancienne dans la pensée occidentale, elle mène cependant à voir le monde sous un certain prisme, où la nature opposée à la culture et à l'homme devient une ressource à exploiter, au sens « propre » et matériel mais au sens symbolique aussi. « [N]os inférences quant à la nature des choses [seraient guidées] » par des « ontologies », pour reprendre la nomenclature de Descola. S'il y a quatre ontologies, « chacune organisée selon les continuités ou les discontinuités que les humains identifient entre eux et le reste des existants – congénères, organismes ou artefacts – sur le double pan physique et moral », ¹⁶ les sociétés occidentales s'identifieraient à l'ontologie « naturaliste » :

¹⁶ DESCOLA, Philippe, « Manières de voir, manières de figurer » In. *La Fabrique des Images*, cat. d'expo., Philippe Descola (dir.), Paris, Musée du quai Branly, Somogy éditions d'art, 2010, page 13.

[...] pour les Modernes, les humains sont les seuls à posséder une intériorité – un esprit, une intentionnalité, une capacité de raisonnement –, mais ils se rattachent au grand continuum des non-humains par leurs caractéristiques physiques [...] ¹⁷

Historiquement, cette dichotomie semble s'affirmer en même temps que celle qui sépare le sujet de l'objet. Autrement dit, le sujet prend ses distances avec le monde qui devient objet, pour l'analyser scientifiquement. L'homme s'extrairait donc dans un premier temps de la nature. Notre intérêt dans le cadre du présent travail réside dans le fait que le concept de nature en philosophie semble construit pour raconter en creux, la place de l'humain et la définition de la culture.

En témoignent les exemples de « l'état de nature » dans les thèses politiques de Hobbes à Rousseau en passant par Locke, où la nature est successivement imaginée comme l'état de rareté où règne la guerre de « tous contre tous », ou au contraire comme cette espèce de paradis de profusion mis à la disposition de l'homme, mais où les conceptions aussi diverses qu'elles puissent paraître servent toujours à justifier quelque chose de politique, et donc de classé comme culturel. Il s'agit de fictionnaliser l'origine de la société pour tenter de comprendre le fonctionnement de la civilisation contemporaine à l'auteur. Pour Donna Haraway, ce type de réflexion persiste au XXe siècle, à la différence que la justification se recherche dans la biologie et qu'elle a tendance à vouloir oublier son caractère fictionnel.

Il sera retenu comme enjeu principal servant à notre propos, cette tendance de la société occidentale, à vivre sous le prisme de l'Anthropocène ou du Capitalocène. Ces ères et cette manière de les dénommer (car pour Haraway, le lien entre les mots et les choses n'est jamais innocent) instaurent un imaginaire de modification ou de domination de la nature. La nature s'assimile alors à une entité vaste de tout ce qui est non-humain. Elle est ressource passive, à disposition de l'humain, dominateur et avide. Ressource

¹⁷ DESCOLA, Philippe, « Manières de voir, manières de figurer » op.cit., page 13.

au sens propre comme au figuré, la nature pouvant aussi être cette base informe que l'intellect vient comprendre, interpréter et purifier du chaos par le symbole.¹⁸ Dans cette configuration, la nature ne semble pas pouvoir être envisagée comme capable de dialogue, comme créatrice et actrice, comme une collaboratrice.

Lévi-Strauss a pleinement conscience de la prédation liée à la société occidentale, comme en témoigne la mélancolie de *Tristes Tropiques*, illustrée, entre autres, par cet extrait :

Cette grande civilisation occidentale, créatrice des merveilles dont nous jouissons, elle n'a certes pas réussi à les produire sans contrepartie. Comme son œuvre la plus fameuse, pile où s'élaborent des architectures d'une complexité inconnue, l'ordre et l'harmonie de l'Occident exigent l'élimination d'une masse prodigieuse de sous-produits maléfiques dont la terre est aujourd'hui infectée. Ce que d'abord vous nous montrez, voyages, c'est notre ordures lancée au visage de l'humanité.¹⁹

De plus, le structuralisme cherche justement dans le fait à éviter de s'accaparer les manières de penser des sociétés primitives, comme une sorte de retour à l'imaginaire du « bon sauvage » en se réappropriant les mythes des sociétés « primitives » pour en dégager la simple vérité profonde. En outre, pour Lévi-Strauss, il existe plusieurs manières d'objectiver, la science comme le mythe représentent des exemples et on trouve dans toute société, et cela devient sa définition de l'homme, un « appétit de connaître pour le plaisir

¹⁸ Nous utilisons ici le terme « symbole » en y incluant à la fois le signe, le langage, l'art, les mathématiques et le mythe. On symboliserait alors, en créant un contenu autre à partir d'une donnée « naturelle », déjà présente dans le monde mais pas encore appréhendée par l'intellect humain. Nous verrons que cette définition pourra être par moment problématique dans notre propos puisque nous ne sommes pas sûrs que, dans sa critique de « l'objectivité », Haraway inclue la variété des moyens d'objectiver qu'implique cette définition. Pour elle, le problème d'une forme d'appropriation de la nature touche autant « la possession » que la « réification » (Haraway, In : *Penser avec Haraway*, op.cit., page 161) mais il est difficile de déterminer ce qu'il en est de l'art ou du mythe, car sont-ils des réifications ? Descola par ailleurs, comme nous le verrons dans la suite de ce chapitre oppose deux courants des débuts de l'anthropologie. On trouvera d'un côté le courant matérialiste, dont fait partie Harris, qui «[avance] que le rapport de l'homme à son milieu doit être envisagé à partir des contraintes qu'induisent l'usage, le contrôle et la transformation des ressources dites naturelles ». Il s'oppose au courant dans lequel on classera Lévi-Strauss, à savoir, « ceux qui abordent ce rapport plutôt à partir des particularités du traitement **symbolique** d'une nature néanmoins réputée homogène dans ses limites et son mode de fonctionnement » (Descola, *L'écologie des autres.*, op.cit., page 12. Nous soulignons.)

¹⁹ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes Tropiques*, Plon, 1955, page 36.

de connaître ».²⁰ La pensée humaine, la manière dont l'homme fait sien les éléments observés dans le monde et les transforme en une structure symbolique, étant son objet d'intérêt principal, on peut en un sens dire qu'il présuppose la nature comme « ressource symbolique ». Mais il serait réducteur de résumer son propos à cette seule prémisse, cette pensée symbolique étant elle-même, selon lui, *dans* la nature. Il s'agit déjà pour lui de se décentrer de l'être humain.

Demandons-nous s'il est possible de confronter cette conception structurale à une théorisation, comme celle de Donna Haraway, dans laquelle la nature serait prise en considération comme une actrice. Ainsi, au lieu de regarder le monde comme passif et en attente d'interprétation scientifique, en le pensant comme l'inverse de l'homme, le monde serait envisagé comme un coyote, farceur, et réellement capable d'entrer en dialogue, de « nous rendre capable ».²¹ La perspective de reformulation féministe des sciences s'accorderait donc avec une sorte de décalage ironique. L'humour serait donc, comme le souligne Benedikte Zitouni, le moyen de s'opposer au « faux-sérieux, légèrement pédant, des scientifiques qui se sentent appelées à diriger, voire à sauver, le monde ». Il permettrait une « réciprocité entre les mondes et les chercheuses » et la « reconnaissance du caractère émancipateur des sciences ».²² En d'autres termes, l'humour serait l'une des possibilités de « connexions partielles », voie différée de l'objectivité comme nous le verrons dans la suite de ce travail.

Ce premier chapitre tentera de prendre en considération la manière dont s'articule la question de la nature chez Lévi-Strauss et chez Donna Haraway. D'une part, il s'agira de comprendre comment se joue la dichotomie entre nature et culture dans la société occidentale, en montrant qu'elle ne

²⁰ LEVI-STRAUSS, *La Pensée Sauvage*, op.cit., page 28.

²¹ HARAWAY, Donna J. *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chtulucene*, Duke University Press, Durham and London, 2016, page 19, (notre traduction).

²² ZITOUNI, B., « With whose blood were my eyes crafted ? (D.Haraway) Les savoirs situés comme la proposition d'une autre objectivité », In : *Penser avec Donna Haraway*, pages 62-63.

fonctionne pas de la même manière partout et qu'elle n'est pas si ancienne dans l'histoire occidentale. D'autre part, il s'agira de comprendre de quelles natures il est question chez Lévi-Strauss et chez Haraway pour tenter de voir comment les deux thèses peuvent éventuellement se concilier.

1.1. « Nature(s) » Et « Culture(s) »

1.1.1. *Anthropologie et dichotomie nature-culture*

La pensée occidentale semble structurée par les dichotomies : la nature contre la culture ou contre la nature humaine, le sujet contre l'objet, l'individu ou le soi contre l'autre. La nature devient l'objet observé par le sujet qui s'en distancie. Par ce mouvement, la nature humaine va se situer au-delà de la nature. Nous l'avons vu, Descola définit cette « ontologie » comme « naturaliste », la société occidentale, depuis la Modernité, penserait l'humain comme en continuité physique avec les non-humains mais en discontinuité, si l'on peut dire, d'esprit.²³ Autrement dit, l'humain serait conceptualisé comme doté de capacités intellectuelles, de conscience ou de langage par exemple, qualités que ne posséderaient pas les non-humains. Cette ontologie s'opposerait donc directement à l'ontologie « animiste » dans laquelle est présumée une discontinuité physique mais une continuité spirituelle. La société des Achuars serait dans ce cas dite animique puisqu'ils conçoivent le monde animal comme une société ordonnée, non différente des humains²⁴ et « [reconnaissent] » aux non-humains une « position d'agent ». Face à ces deux ontologies : d'une part, le « totémisme » qui « contraste avec les deux premières [formules] en ce qu'[il] choisit d'ignorer les discontinuités entre humains et non-humains sur les plans tant moral que physique en mettant plutôt l'accent sur le partage, au sein d'une classe nommée, d'un ensemble de qualités s'appliquant indifféremment à des humains et à des objets naturels ». Autrement dit, les continuités sont « transmises par les semences d'un prototype ancestral » et créent des « relation[s] d'identité »

²³ DESCOLA, Philippe, In. *La Fabrique des Images*, op.cit., page 13.

²⁴ DESCOLA, Philippe, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, 2005, chapitre 1.

par une relation substantielle, entre la classe et une « qualité » ou un « tempérament ». Finalement, et à l'inverse, « l'analogisme » « repose sur le fractionnement et l'individuation des propriétés des êtres et des choses ». ²⁵

L'anthropologie s'est donc construite à partir de l'ontologie naturaliste où la nature s'oppose à la culture et par conséquent, à l'homme. Or, d'une part, cette séparation quand elle est assumée, ne se comprend pas chez tous les auteurs de la même manière et d'autre part, elle n'est pas universelle. Par ailleurs, la séparation de ces deux « mondes », humains contre non-humains, est loin d'être ancienne dans nos propres considérations occidentales. Foucault situe l'apparition de l'opposition entre « nature » et « nature humaine » à l'aube de l'âge classique.

Il semble en effet que cette période marque un changement dans le rapport entre les mots et les choses. Il s'agit du passage du schème de la *ressemblance* à celui de la *représentation*. Sous l'ère de la ressemblance, le mot est déposé sur la chose, il a une raison d'être. Le monde est ordonné, l'homme a simplement oublié comment et doit redécouvrir le sens par les indices de la ressemblance physique entre les différents ordres de choses.

Sous l'ordre de la représentation, le mot et la chose se séparent. Le langage deviendrait dès lors un moyen de faire de l'ordre. Se distinguent alors les deux champs que sont la « nature » et la « nature humaine ». Non pas « parce qu'on a découvert brusquement comme champ de recherches empiriques, cette puissance sourde inépuisablement riche qu'on appelle la nature », ni « parce qu'on a isolé à l'intérieur de cette vaste nature une petite région singulière et complexe qui serait la nature humaine », mais parce que « ces deux concepts fonctionnent pour assurer l'appartenance, le lien réciproque de l'imagination et de la ressemblance » ²⁶.

²⁵ DESCOLA, Philippe, In : *La Fabrique des Images*, op.cit., page 14.

²⁶ FOUCAULT, *Les mots et les choses*, Gallimard, 1966, page 85.

L'imagination est vue comme la capacité à « reconstituer l'ordre à partir des impressions subjectives » alors que « la ressemblance » prend une place secondaire. Elle devient la voie de la confusion, comme le rêve trompeur *ressemble* à la réalité, elle devient « cette propriété qu'ont les choses d'offrir à la pensée tout un champ de similitudes à peine ébauchées sur fond de quoi la connaissance peut imposer son travail de mise en forme »,²⁷ au point que « [sans] l'imagination il n'y aurait pas de ressemblance entre les choses ». ²⁸ Donc la ressemblance n'est plus l'indice. Le monde n'est plus un langage dont l'homme aurait perdu le code, il est proche du chaos et seule la Raison peut y remettre de l'ordre. La nature n'est plus à lire comme un livre, comme l'une des deux écritures de la création divine. L'homme, auparavant créature du monde, s'extirpe de sa condition et se met à regarder la nature comme extérieure à lui. Il prend le contrôle de la logique du monde, il détient un pouvoir de Raison qui dépasse celui de la lecture du message de Dieu.

Se dessine alors, une distinction entre la nature et l'homme, nature-objet appréhendée par le sujet connaissant, l'homme de science. Descola, citant Panofsky, fait remarquer que cette dichotomie intervient au moment où apparaissent « la perspective linéaire » et les instruments d'optique qui font de la nature observée un objet, et permettent de prendre une certaine distance avec le monde. En histoire de l'art, le paysage sort de la fenêtre esquissée au fond du tableau pour devenir le sujet principal. La perspective permet donc de rationaliser la perception en « échapp[ant] [à ses] contraintes psychophysiologiques ».

L'espace infini et homogène de la perspective linéaire est néanmoins construit et axé à partir d'un point de vue arbitraire, celui de la direction du regard de l'observateur. C'est donc une impression subjective qui sert de point de départ à la rationalisation d'un monde de l'expérience où l'espace phénoménal de la perception est transposé dans un espace mathématique. Une telle « objectivation du subjectif » produit un double effet : elle crée une distance entre l'homme et le monde tout en renvoyant à l'homme la condition de l'autonomisation des choses, elle systématise et stabilise l'univers extérieur tout en conférant au sujet la maîtrise absolue sur l'organisation de cette extériorité nouvellement conquise.²⁹

²⁷ DESCOLA, Philippe, *Par-delà nature et culture*, op.cit., page 107.

²⁸ FOUCAULT, *Les mots et les choses*, op.cit., page 83.

²⁹ DESCOLA, Philippe, *Par-delà nature et culture*, op.cit., page 94.

Un certain regard subjectif et une certaine manière d'objectiver construisent, et fixent le regard objectif. En prenant de la distance par rapport au monde regardé, on en extrait ses traits essentiels, et, débarrassé de toute subjectivité dans un second temps, le monde-objet devient un deuxième monde, à part, représentant objectivement la nature. D'une certaine manière, il deviendrait ainsi « ordré ».³⁰ Il serait rendu mieux appréhendable par la raison du sujet, celui-ci étant exclu, avant l'apparition des sciences humaines, de la définition d'objet.

Et parallèlement, comme illustré dans *Les Ménines* de Vélasquez, lu par Foucault comme « la représentation de la représentation classique », la représentation « peut se donner comme pure représentation » puisque le sujet, le modèle de la ressemblance originale « a été élidé »³¹. Ainsi le regard scientifique et objectif semble prendre son indépendance par rapport au monde. Donna Haraway soulignera cette caractéristique du regard pour défendre une forme de *recorporéisation* de cette objectivité. Il s'agira de réenvisager l'objectivité comme une certaine manière de *voir* le monde, non-neutre et de définir le regard objectif comme une vision du monde *située* dans un œil cyborg. En effet, les technologies perfectionnent notre vision, mais le regard part néanmoins toujours de quelque part, de sorte qu'on ne peut pas prétendre, selon Haraway, tout voir en même temps. La *recorporéisation* touche donc à la fois à un retour au corps qui démultiplie les possibilités de ce que peuvent être des corps dans l'ère postmoderne, et simultanément, à la vision, à l'œil, comme point de départ du regard objectif.

L'idée d'une nature comme entité séparée semble aller de pair avec une vision objectiviste du monde. Objectiver semble, en effet, dépendre du fait de poser quelque chose comme extérieur à soi afin de se le réapproprier par l'intellect

³⁰ Et rappelons-le : « cette exigence d'ordre est à la base de la pensée que nous appelons primitive, mais seulement pour autant qu'elle est à la base de toute pensée » selon Lévi-Strauss :

LÉVI-STRAUSS, C., *La Pensée sauvage*, op.cit., pages 20 – 22

³¹ FOUCAULT, *Les mots et les choses*, op.cit., page 31

(cela n'excluant pas la réappropriation intellectuelle du soi lui-même). Il existe un certain nombre de manières d'objectiver, le mythe ou l'art en sont l'exemple. Il semble que dans tous les cas, cependant, il faille s'extraire du monde, le détacher de nous, en faire un « autre » que le (ou les, dans le cas d'une sorte d'objectivation collective tel le mythe) soi(s) rendent intellectuellement saisissables.

Autrement dit, les dichotomies nature et culture, sujet et objet, soi et autre semblent aller ensemble et être indéniables, mais la frontière qui sépare ce « grand partage » est, historiquement dans notre propre société et ethnologiquement, bien plus floue qu'il ne semble au premier abord. Pour nos sociétés occidentales, l'objectivation va avec une conception dualiste du monde. Or, comme le montre Descola, non seulement toute société n'est pas dualiste, et notre conception de la continuité ou discontinuité relative aux non-humains peut différer d'une société à l'autre.

1.1.2. Langage(s), Nature(s) et Culture(s)

La dichotomie entre nature et culture dessine une frontière nette entre le résultat de l'activité humaine, l'« artificiel » et ce qui est déjà là, sans intervention humaine, le « naturel ». Cette catégorisation a permis une certaine manière de faire la science, mais elle ne prend pas en considération d'une part le caractère hybride de certains objets, la possibilité que d'autres civilisations ne catégorisent pas le monde de la même manière, et d'autre part, elle peut avoir tendance à restreindre, comme une œillère, notre regard.

L'anthropologie s'inscrit au cœur de cette question parce que son propos est ancré sur le présupposé d'une séparation entre nature et culture, à la suite d'une tradition issue des Lumières où prolifèrent des fictions sur l'homme à l'état de nature.³² La question sous-jacente des débuts de l'anthropologie

³² GOULEMOT, J.-M., « LUMIERES », *Encyclopædia Universalis* [En ligne], consulté le 25 novembre 2019. URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/lumieres/>

rejoint quelque peu le questionnement de Marivaux dans *La Dispute*, à savoir, à quoi ressemble le comportement de l'homme s'il n'est pas encore *dans* la culture ? En découle une grande diversité de théories, de caractère plutôt « matérialiste » ou « mentaliste », ainsi que le soulève Descola.

Sur l'axe qui mène d'une culture totalement naturelle à une nature totalement culturelle, on ne saurait trouver un point d'équilibre, seulement des compromis qui rapprochent plutôt de l'un ou de l'autre pôle. C'est le problème insoluble que l'anthropologie, fille de la pensée moderne, a trouvé dans son berceau et qu'elle essaye depuis lors de résoudre, de sorte que, pour reprendre une métaphore de Marshall Sahlins, cette science se retrouve comme un prisonnier astreint depuis plus d'un siècle à arpenter sa cellule, confiné entre le mur des contraintes de l'esprit et celui des déterminations pratiques.³³

La conscience aiguë de la nécessité d'oublier nos propres normes dans le domaine de l'anthropologie, affirmée par Lévi-Strauss avec la question notamment de la dissolution du sujet, se nuance quand il s'agit d'aborder la dichotomie entre nature et culture. Au début de sa carrière, Lévi-Strauss marque une distinction entre la nature et la culture même s'il la questionne déjà et, d'une certaine manière, en brouille les frontières :

C'est que la culture n'est, ni simplement juxtaposée, ni simplement superposée à la vie. En un sens, elle se substitue à la vie, en un autre elle l'utilise et la transforme, pour réaliser une synthèse d'un ordre nouveau.³⁴

S'il fait une distinction entre l'homme et la nature, celle-ci s'estompe avec le temps, pour devenir « méthodologique »³⁵. Nous verrons qu'il remet l'homme dans la nature au sens d'objet analysable scientifiquement, là où Haraway semble faire l'inverse en considérant la nature comme sociale et culturelle. Dans les *Entretiens avec Lévi-Strauss* de Georges Charbonnier, sur la question de la distinction entre la nature et la culture et plus particulièrement « le signe que l'on admet comme représentatif de la culture », la réponse de Lévi-Strauss ne nie pas la dichotomie, mais en redéfinit la cause :

On a défini l'homme comme *homo faber*, fabricant d'outils, en voyant dans ce caractère la marque même de la culture. J'avoue que je ne suis pas d'accord et que l'un de mes buts essentiels a toujours été de placer la ligne de démarcation entre

³³ DESCOLA, Philippe, *L'écologie des autres. L'anthropologie et la question de la nature*, Editions Quae, Versailles, 2011, page 32.

³⁴ LÉVI-STRAUSS, *Les Structures élémentaires de la Parenté*, éd. Mouton, 1967, page 2.

³⁵ LÉVI-STRAUSS, C., *La Pensée sauvage*, op.cit., page 294, (note de bas de page).

culture et nature, non dans l’outillage mais dans le langage articulé. [...] [l]e langage est la plus parfaite de toutes les manifestations d’ordre culturel qui forment, à un titre ou à l’autre, des systèmes, et si nous voulons comprendre ce que c’est que l’art, la religion, le droit, peut-être même la cuisine ou les règles de politesse, il faut les concevoir comme des codes formés par l’articulation de signes, sur le modèle de la communication linguistique.³⁶

Lévi-Strauss s’inspire du modèle de la linguistique structurale saussurienne qui s’intéresse à la manière dont la langue est construite, non de manière diachronique en faisant une histoire de la langue, mais synchronique, en regardant comment les divers signes s’opposent. La pensée sauvage fonctionnerait elle aussi comme un système de signes, englobant toute expression symbolique de toute société humaine dans son système. On comprend dès lors l’importance du langage pour l’anthropologie structurale. L’analyse peut se faire, dès le moment où il y a construction d’un système de signes. De là provient l’idée de définir le début de la culture comme identique au début du langage. La distinction entre la culture et les cultures vient ensuite. Car, bien entendu, les formes diffèrent et si la société occidentale vit sa culture sous le prisme du Progrès, de la domination de la nature par la technique, le monde peut être pensé autrement. Ne pas penser en ces termes, ne signifie pas qu’on ne fait pas partie de « la culture », mais bien plutôt d’une autre culture. Le structuralisme met ainsi toutes les cultures au même niveau, celui de l’appartenance à *la* culture. Cela s’oppose ainsi à certains ethnologues contemporains de Lévi-Strauss, qui défendaient l’idée que les sociétés « primitives » étaient plus proches de la nature ou pensaient de manières fonctionnelles. Il s’agit de contrer l’idée que les sociétés « primitives » sont le reflet des temps anciens, « vestiges d’un état social archaïque »³⁷

³⁶ LÉVI-STRAUSS, in « Langage et Culture », *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, Georges Charbonnier, René Julliard et Librairie Plon, 1961, pages 182 -184.

³⁷ LEVI-STRAUSS, Claude. « Histoire et ethnologie » In : *Annales. Économies, sociétés, civilisations*. 38^e année, N.6, 1983. page 1226. [En ligne] Consulté le 3 janvier 2020.
URL : https://www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1983_num_38_6_411017

Et en même temps, il semble que le but de la séparation binaire chez Lévi-Strauss soit, nous l'avons vu, « méthodologique »³⁸ et donc il s'agit de délimiter son domaine, l'anthropologie, à savoir la tentative d'analyse de l'humain dans la diversité de ses expressions *culturelles*. Le but est de s'attarder plutôt sur la diversité-même que sur la légitimité du mot « culture ». Le fait que Lévi-Strauss admette lui-même dans une note, que la dichotomie consiste en un outil de travail, additionné à sa réflexion sur le décentrement de nos propres concepts, semblent prouver qu'il était conscient de la non-universalité du rapport entre nature et culture, tel qu'il est conçu dans la société occidentale. La dichotomie reste donc, dans la méthodologie de Lévi-Strauss, maintenue et déconstruite en même temps, pour éviter que sa déconstruction ne cause une « rechute » dans un type de schéma qui exclurait certains hommes de la culture.

Les sociétés ne sont jamais seules ; quand elles semblent le plus séparées, c'est encore sous forme de groupes ou de paquets. Ainsi, il n'est pas exagéré de supposer que les cultures nord-américaines et sud-américaines ont été coupées de presque tout contact avec le reste du monde pendant une période dont la durée se situe entre dix mille et vingt-cinq mille années. Mais ce gros fragment d'humanité détachée consistait en une multitude de sociétés, grandes et petites, qui avaient entre elles des contacts fort étroits. Et à côté des différences dues à l'isolement, il y a celles, tout aussi importantes, dues à la proximité : désir de s'opposer, de se distinguer, d'être soi. [...] Par conséquent, la diversité des cultures humaines ne doit pas nous inviter à une observation morcelante ou morcelée. Elle est moins fonction de l'isolement des groupes que des relations qui les unissent.³⁹

A partir du moment où deux sociétés communiquent, se créent entre elles des *écarts différentiels*. La société occidentale a ainsi rangé, sous le terme de « barbare » ou de « sauvage », les sociétés dites « primitives », elle les a associées à la proximité de la nature, pour se justifier elle-même comme seule capable d'être culturelle, se considérer comme plus humaine.

Dans les deux cas, on refuse d'admettre le fait même de la diversité culturelle ; on préfère rejeter hors de la culture, dans la nature, tout ce qui ne se conforme pas à la norme sous laquelle on vit.⁴⁰

³⁸ LÉVI-STRAUSS, C., *La Pensée sauvage*, op.cit., page 294, (note de bas de page).

³⁹ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Race et histoire*, Unesco, 1987, page 14

⁴⁰ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Race et histoire*, op.cit., page 16

D'une part, on inventerait la dichotomie pour créer un écart différentiel avec les sociétés primitives schématisées comme inférieures. En ce sens, selon Lévi-Strauss, nous nous assimilons de la façon la plus évidente possible au genre humain puisque « c'est dans la mesure même où l'on prétend établir une discrimination entre les cultures et les coutumes que l'on s'identifie le plus complètement avec celles qu'on essaye de nier ».⁴¹

D'autre part, nous nous distinguerions des non-humains par notre capacité à créer du contenu symbolique. Les thèses de Lévi-Strauss s'articulent en effet autour de la capacité humaine à objectiver à partir de la nature. Pour Haraway, cette conception pose problème. La nature « tropes » et « topos », « lieu commun » et « figure »⁴² est une construction, un mélange de discours et de faits. Il faudrait toujours se situer et redéfinir l'objectivité en « connexions partielles » afin de percevoir notre rapport à la nature comme un réel dialogue, un échange d'égal à égal.

Si présupposer la dichotomie lui sert à universaliser l'idée de l'humanité, Lévi-Strauss relativise l'idée de culture d'une part et la dichotomie d'autre part. Mais il lui faut cependant jouer avec les termes de la dichotomie au moment de l'écriture de *La Pensée Sauvage* ou du *Totémisme Aujourd'hui* puisqu'il cherche à justifier l'appartenance des sociétés dites « primitives » à la culture, quand la tendance était de les rapprocher de la nature. Tout l'enjeu de l'anthropologie structurale sera alors de tenter de relever les mouvements « naturels » de la culture. Il s'agira d'analyser scientifiquement et donc d'objectiver l'homme et sa pensée remis dans la nature ; un geste que, nous le verrons par la suite, Donna Haraway refuse.

Et en même temps cette nature s'avère toujours déjà culturelle, l'homme de par sa capacité à symboliser étant de toute façon déjà dans la culture. La limite se situe dans l'analyse de la prohibition de l'inceste. Pour Lévi-Strauss, le

⁴¹ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Race et histoire*, op.cit., page 17

⁴² Haraway, In : *Penser avec Haraway*, op.cit., pages 162 – 163.

phénomène culturel est propre à toutes les cultures et donc universel et donc, pourrait-on dire, naturel dans la culture. Il s'agit à la fois de ce qui distingue l'homme de l'animal, et en même temps la règle comporte quelque chose de généralisé comme le serait une loi de physique.

Pour reprendre les termes qu'utilisent Lévi-Strauss, il s'agit de « réintégrer la culture dans la nature, et finalement, la vie dans l'ensemble de ses conditions physico-chimiques »⁴³ afin que « le pont démolé avec tant d'acharnement entre l'homme et la nature se [trouve] subrepticement rétabli ».⁴⁴ La pensée deviendrait une sorte d'ADN que le structuraliste doit s'atteler à déceler, elle serait *dans* le monde.

Selon Donna Haraway, la dichotomie entre nature et culture doit être brouillée, car elle engendre une trop grande fixité dans la pensée. Or, il s'agit de se considérer comme connectés et de ne jamais arrêter de questionner les catégories et les concepts qui régissent notre théorisation du monde. Cependant, sur cette question de netteté des frontières, il s'agit de ne pas simplifier le propos de Lévi-Strauss. La frontière au sein de la dichotomie n'est pas nette et aussi établie que l'on pourrait le croire. En effet, au fond, quelle différence y a-t-il à parler d'une « nature construite » dans laquelle la culture et la nature s'entremêlent et le propos que nous venons de citer ?

Pour Haraway en effet : « la nature ne préexiste pas, elle est simplement une construction et un lieu où reconstruire la culture. La nature est une construction entre fiction et fait, humain et non-humain, corps et technologie. »⁴⁵ La nature serait ce qu'on oppose à la culture dans un discours qui ne se distingue pas de la fiction. En ce sens, elle serait une « construction » et pourrait être déconstruite ou reconstruite. La dichotomie serait donc réduite à son caractère d'élément de discours. Pour Haraway, le discours scientifique et patriarcal aurait réduit la nature à sa qualité de ressource, or il faudrait céder la place à d'autres métaphores afin de changer l'imaginaire qui lui est associé.

⁴³ LÉVI-STRAUSS, C., *La Pensée sauvage*, op.cit., page 294, (nous soulignons).

⁴⁴ LÉVI-STRAUSS, C., *La Pensée sauvage*, op.cit., page 296.

⁴⁵ HARAWAY, Donna J. *Des singes, des cyborgs et des femmes.*, op.cit., page 11

Nous verrons par la suite plus en détails la question de la place de l'homme *dans* la nature, mais nous constatons déjà le caractère hybride des deux objets que sont la nature et la culture. Autrement dit, la dichotomie, chez Lévi-Strauss comme chez Haraway, n'a pas de frontière hermétique.

Nous le verrons dans le chapitre consacré plus particulièrement au brouillage de la frontière entre l'homme et l'animal : Lévi-Strauss et Haraway peuvent se rejoindre dans une mise en garde au sujet de la primatologie. Pour le premier il est difficile de concevoir un comportement « naturel » à l'origine d'un comportement « culturel » sans que ne soit apparu le langage. Pour Haraway, regarder le comportement animal pour tenter de faire ressortir un trait culturel humain c'est à l'inverse « [se contempler] dans le miroir animal poli par nos soins. »⁴⁶

Nous avons vu l'importance de la linguistique structurale dans le travail de Lévi-Strauss. Dès le moment où l'homme crée un contenu symbolique, un système de signes avec des valeurs d'opposition, il entre dans la culture et devient l'objet de l'analyse structurale. Tenter de trouver l'origine de la culture dans des sociétés simiesques qui ne possèdent pas de systèmes de signe est donc vain. Là réside peut-être le cœur de la nuance entre nature et culture pour Lévi-Strauss : le langage délimite le domaine de l'anthropologie parce qu'il délimite la spécificité humaine, la pensée analysable en termes de signes. En un sens, la culture devient une dénomination pour signifier que l'on parle de l'humain et non de l'animal, dont on ne connaît de toute façon pas le système de signes, si système il y a.

Pour Haraway, il s'agit ici plutôt de dire que la recherche de l'origine d'un comportement est une projection du fonctionnement de notre propre société. Elle prend pour exemple l'analyse de la sexualité et de la reproduction des singes, qui se fait, selon elle, sous le prisme de l'économie et de la production.

⁴⁶ HARAWAY, Donna J. *Des singes, des cyborgs et des femmes.*, op.cit., page 47

Le thème du regard est à nouveau en jeu : même en regardant le monde animal, l'œil du scientifique est biaisé par des concepts dont il n'arrive pas à se détacher. La question ne se pose pas en ces termes pour Lévi-Strauss. Les sciences humaines doivent selon lui prendre exemple sur les sciences exactes, et oublier le sujet pour une meilleure analyse de l'objet. Dans l'analyse structurale, le penseur doit être pleinement à l'intérieur de son objet. La question du regard n'entre pas vraiment en ligne de compte, ou plutôt, il y a pour Lévi-Strauss, la possibilité d'effacer la subjectivité, au profit d'une objectivité qui la dépasserait de façon totale. Nous y reviendrons dans le chapitre suivant.

Donc si Lévi-Strauss garde dans son propos une certaine idée de la nature comme séparée de la culture, dans le but de valider l'appartenance de tout être humain à la culture, il questionne toutefois la dichotomie, la nuance et la redéfinit. Cependant, il ne semble pas y avoir dans son propos, ou alors ce n'est pas ce qui l'intéresse, l'idée comme chez Donna Haraway ou Philippe Descola, d'une nature sociale ou impliquant un engagement social de notre part. Autrement dit, il n'aurait pas une conception presque « animique » d'une nature mise à égalité avec l'humain, dans ses capacités de réponse sociale.

« Nos » relations avec la « nature », nous pourrions nous les représenter comme un engagement social avec un être qui, par rapport à « nous », n'est ni « ça », ni « toi », ni « vous », ni « il », ni « elle » ou « eux ».⁴⁷

La raison réside peut-être dans le fait de l'impossibilité de communiquer, de retranscrire le langage des fourmis, contrairement à l'utopie des « thérolinguistes » citée par Haraway⁴⁸. Sans signes linguistiques, il n'y a pas pour Lévi-Strauss, de moyen de comprendre la pensée des autres êtres, et si cette communication se révélait possible elle ne relèverait pas du domaine de l'anthropologie. Il fait donc une distinction entre la « nature » et « l'humain » mais il ne s'agit pas pour autant de déclarer la supériorité d'Homo Sapiens.

⁴⁷ HARAWAY, Donna J. *Des singes, des cyborgs et des femmes.*, op.cit., page 21.

⁴⁸ HARAWAY, Donna J. *Staying with the Trouble*, op.cit., page 121.

1.2. Nature comme ressource « symbolique »

Donna Haraway critique d'une part le fait de maintenir dans la pensée occidentale des dichotomies qui fixent, selon elle, la pensée dans une direction univoque et peu imaginative : « Idéologiquement, les dichotomies corps/esprit, organisme/machine, public/privé, nature/culture, hommes/femmes, primitifs/civilisés sont toutes remises en cause. ».⁴⁹ Nous le verrons, il s'agit de considérer ces catégorisations comme des frontières non fixes afin de reformer notre regard sur le monde. Elle reproche par ailleurs aux sciences occidentales de considérer les objets et par extension la nature « comme des appropriations d'un monde fixe et déterminé, réduit à l'état de **ressource** pour les projets instrumentalistes des sociétés occidentales destructrices ».⁵⁰ Cependant, il est difficile de savoir si cette association entre nature et ressource vaut de manière équivalente pour tous les moyens d'objectiver. Par exemple, l'art ou le mythe entretiennent-ils ce même rapport à la nature ?

Mais de quelle(s) nature(s) parle Lévi-Strauss ? En quoi peut-on, dans son propos, assimiler la nature à une ressource ? Lévi-Strauss garde la dichotomie entre nature et culture, nous l'avons vu tout en se positionnant contre d'autres manières de faire l'anthropologie. Sa thèse mérite qu'on en relève les nuances, afin, dans un second temps, de voir si elle est conciliable avec une autre idée de la nature.

Dans un chapitre intitulé « La querelle des palourdes » dans *L'écologie des autres*, Philippe Descola synthétise une controverse entre deux courants d'anthropologie en racontant l'histoire d'une « polémique » datant de 1976. La querelle oppose Claude Lévi-Strauss et Marvin Harris. L'interprétation d'un mythe des Bella Bella, tribu côtière de la Colombie Britannique, en est

⁴⁹ HARAWAY, Donna J. *Des singes, des cyborgs et des femmes.*, op.cit., page 290.

⁵⁰ HARAWAY, Donna J. *Des singes, des cyborgs et des femmes.*, op.cit., pages 346-347, (nous soulignons).

la cause. La polémique tourne autour de l'interprétation de la raison pour laquelle des « siphons des clams », une sorte de palourde, déclenchent la terreur d'une ogresse et permettent à un enfant de se libérer de son emprise, les ayant utilisés comme arme. Pour Lévi-Strauss : « la réponse à cette énigme se trouverait dans un mythe des Chilcotin, une tribu peu éloignée des Bella Bella, mais habitant l'intérieur des terres, au-delà de la chaîne de montagnes qui borde une grande partie de la côte Pacifique du Canada. »⁵¹ L'analyse structurale permet de relever les oppositions entre les deux mythes : dans le mythe de la tribu côtière, la palourde prend une valeur négative, elle est associée à un produit du « quotidien » permettant l'échange avec les produits de la terre dont disposerait l'ogresse. La tribu Chilcotin aurait associé des valeurs exactement inverses aux protagonistes de son mythe, la terre devenant, cette fois-ci l'élément du « quotidien ».

Le flux des objets est donc analogue au chiasme qui caractérise la transformation mythique : l'appendice d'un mollusque, dévalorisé par les uns parce que commun, entretient avec la coquille d'un autre mollusque, valorisé par les autres en raison de sa rareté, le même rapport symétrique inverse qui prévaut entre les milieux naturels respectifs des deux types de population.⁵²

Marvin Harris, « héritier quelque peu hétérodoxe d'un courant matérialiste de l'anthropologie nord-américaine »⁵³ s'insurgera de cette interprétation. En effet, « [à ses yeux], la plupart des mythes, des rituels ou des comportements alimentaires sont réductibles à une utilité pratique et s'expliquent beaucoup mieux par la fonction adaptative qu'ils remplissent que par le jeu d'absconnes opérations mentales. ». La palourde mythique devrait donc être lue comme une dangereuse « *horse clams* », c'est-à-dire une très grosse palourde vénéneuse, « présentant une ressemblance évidente avec un pénis »⁵⁴. Voilà qui expliquerait bien mieux, selon lui, la peur de l'ogresse.

La controverse figure un débat plus général au cœur de l'anthropologie dans les années soixante-dix. Celui-ci s'articule autour de la question suivante :

⁵¹ DESCOLA, Philippe, *L'écologie des autres.*, op.cit., page 15.

⁵² DESCOLA, Philippe, *L'écologie des autres.*, op.cit., page 16.

⁵³ DESCOLA, Philippe, *L'écologie des autres.*, op.cit., page 18.

⁵⁴ DESCOLA, Philippe, *L'écologie des autres.*, op.cit., page 17.

Faut-il considérer la culture comme un dispositif adaptatif aux contraintes naturelles, et donc explicable en dernière instance par des mécanismes asservis aux lois de la matière et de la vie, ou doit-on voir en elle un ordre de réalité entièrement distinct qui n'entretient que des rapports de type contingent avec le milieu écologique et les exigences du métabolisme humain ?⁵⁵

Au sein de cette controverse, nous pouvons relever que la « nature » pourrait dans les deux cas, être réduite à son caractère de ressource. Nous utilisons ce terme en référence à la critique de Donna Haraway qui cherche à « retravailler » « nature et culture » puisque « la première ne peut plus être la ressource que l'autre s'approprie ou assimile ».⁵⁶

La conception de Harris semble être un bon exemple de ce que Haraway critique. En effet, la nature semble dans son propos réduite à une ressource *matérielle* : la thèse de Harris, dans la lignée de l'« écologie conjecturale », consiste à rechercher ce qui, dans l'environnement, influence les comportements sociaux.⁵⁷ Cependant, une telle approche suppose de connaître l'origine d'un comportement social, or une telle connaissance est difficile à avérer de source sûre. Cela suppose de plus, contre la posture de Descola ou de Haraway, une impossibilité de la nature à se montrer sociale.

Nous catégoriserons l'usage de la nature chez Lévi-Strauss comme une « ressource symbolique » en référence à la distinction de Descola. En effet, selon ce dernier, le courant matérialiste, dont fait partie Harris, « [avance] que le rapport de l'homme à son milieu doit être envisagé à partir des contraintes qu'induisent l'usage, le contrôle et la transformation des ressources dites naturelles ». Il s'oppose au courant dans lequel on classera Lévi-Strauss, à savoir, « ceux qui abordent ce rapport plutôt à partir des particularités du traitement **symbolique** d'une nature néanmoins réputée homogène dans ses limites et son mode de fonctionnement ».⁵⁸

⁵⁵ DESCOLA, Philippe, *L'écologie des autres.*, op.cit., page 18.

⁵⁶ HARAWAY, Donna J. *Des singes, des cyborgs et des femmes.*, op.cit., page 270

⁵⁷ DESCOLA, Philippe, *L'écologie des autres.*, op.cit., page 24.

⁵⁸ DESCOLA, Philippe, *L'écologie des autres.*, op.cit., page 12. (Nous soulignons.)

Mais il nous faudra nuancer ce terme, le point de vue de Lévi-Strauss sur la question étant difficilement réductible à cette caractéristique. Nous pouvons, dans un premier temps, suivant à nouveau Descola, séparer la conception de la nature chez Lévi-Strauss en deux pôles :

[La nature] de Lévi-Strauss se réfère en premier lieu aux mécanismes organiques de la cognition humaine : dans le premier cas, la nature comme ensemble de non-humains influençant les humains, dans le second, la nature comme armature biologique de la condition humaine.⁵⁹

La première des deux natures pourrait rejoindre ce caractère de ressource « symbolique », en l’assimilant par exemple à ce que l’humain objective pour produire du mythe ou de la science. Et en même temps, la pensée dont la nature serait la ressource est elle-même dans la nature. La seconde prend une plus grande place dans son propos. Autrement dit, la nature est intéressante en ce que l’humain se l’approprie symboliquement mais le processus se fait dans une sorte d’échange, une dialectique, puisque chez Lévi-Strauss, la pensée est *dans* la nature (ce sur quoi on reviendra plus en détails dans le chapitre suivant).

Il en résulte chez Lévi-Strauss une curieuse combinaison entre, d’un côté, un désintérêt affiché pour ce qu’il appelle en termes marxistes « l’ordre des infrastructures », l’organisation technique et institutionnelle des flux matériels, et de l’autre, une théorie de la connaissance pleinement revendiquée, qui tourne le dos au réalisme cognitif ordinaire pour mettre l’accent sur le fait que l’esprit est à la fois ce qui donne sens au monde et une partie, voire une conséquence, de ce même monde.⁶⁰

En ce sens, Lévi-Strauss s’avère presque plus matérialiste que Harris, avec cette vision « physicaliste »⁶¹ de la pensée. La pensée est *dans* le monde et entre les deux se joue une dialectique. L’argument « tout est dans la nature » primerait sur un argument de type harawayien qui tendrait à plutôt considérer que « tout est dans la culture ».

Précisons encore quelque peu la nature « symbolique » de la nature dans le propos de Lévi-Strauss, en voyant comment il analyse la structure du mythe.

⁵⁹ DESCOLA, Philippe, *L’écologie des autres.*, op.cit., page 24.

⁶⁰ DESCOLA, Philippe, *L’écologie des autres.*, op.cit., pages 24-25

⁶¹ DESCOLA, Philippe, *L’écologie des autres.*, op.cit., pages 24-25

Dans *Le Totémisme Aujourd'hui*, il prend pour exemple deux mythes qui mettent en rapport dans un premier cas un faucon et une corneille, dans un deuxième cas un corbeau et un aigle. Dans les deux mythes il est question de l'eau possédée par le faucon/aigle au début de l'histoire et volée par le corbeau, qui négligeant finit par répartir l'eau dans les terres, formant lac et rivières.⁶² Or, l'intérêt n'est pas ici de comprendre ce que signifie réellement le contenu en lui-même mais plutôt de comparer les deux versions et de voir comment se construisent les jeux d'opposition à partir des invariants. Ici, le faucon et l'aigle possédant l'eau au début, comme des rois et de l'autre côté la corneille et le corbeau, voleurs maladroits. Or, si nous nous reportons aux caractéristiques réelles de ces oiseaux, nous avons d'un côté l'oiseau réputé excellent chasseur et de l'autre, le charognard. L'aspect « concret » du mythe se révèle ici : le mythe part d'observations du monde, réelles, interprétées et mises en relation avec des structures sociales. La question ne sera pas tellement de savoir pourquoi il est question du corbeau et non de la pie mais plutôt, comment sont définis des critères propres au corbeau (et à la corneille) qui, finalement, en viennent à se retrouver dans le mythe. Comme si le mythe permettait de ne garder que l'essence même de la chose observée et parvenait, par la comparaison, à donner une image de la structure de la pensée elle-même, la structure serait alors une sorte de schéma presque mathématique de la pensée.

[...] les mythes ne disent rien qui nous instruisent sur l'ordre du monde, la nature du réel, l'origine de l'homme ou sa destinée. On ne peut espérer d'eux nulle complaisance métaphysique ; ils ne viendront pas à la rescousse d'idéologies exténuées. En revanche les mythes nous apprennent beaucoup sur les sociétés dont ils proviennent, ils aident à exposer les ressorts intimes de leur fonctionnement, éclairent la raison d'être de croyances, de coutumes et d'institutions dont l'agencement paraissait incompréhensible de prime abord ; enfin et surtout, ils permettent de dégager certains modes d'opération de l'esprit humain, si constants au cours des siècles et si généralement répandus sur d'immenses espaces, qu'on peut les tenir pour fondamentaux et chercher à les retrouver dans d'autres sociétés et dans d'autres domaines de la vie mentale où on ne soupçonnait pas qu'ils intervinssent, et dont, à son tour, la nature se trouvera éclairée.⁶³

⁶² LÉVI-STRAUSS, Claude. *Le Totémisme aujourd'hui*, Presses Universitaires de France, 1962, pages 104-114.

⁶³ LÉVI-STRAUSS, C., *Mythologiques*, op.cit., page 571.

Le mythe interprété par Lévi-Strauss comme une manière d’objectiver contredit Haraway ; en effet, cette forme d’objectivation ne semble pas vraiment fixer la nature en la réifiant, puisque le mythe ne cesse de se transformer et il ne peut pas non plus être qualifié d’ethnocentré. Lévi-Strauss présuppose que l’être humain se pose de toute façon en observateur externe de son monde – en scientifique – qu’il le veuille ou non. Le mythe est en effet, selon lui, une « science du concret » proche du bricolage, et qui peut métaphoriquement être associée au « signe ». La science telle que la société occidentale la connaît serait quant à elle rapportée à la pratique de l’ingénierie et à la métaphore du « concept ». Le premier fait avec les outils et les objets dont il dispose, qu’il a « sous la main », mais l’observation de départ, s’avère tout autant scientifique. Le mythe et la science ne s’équivalent pas, mais ils sont tous deux signes de la pensée. Car, pour Lévi-Strauss, objectiver est le propre de l’homme.

Le terme « ressource » pour définir la façon dont Lévi-Strauss voit la nature est donc discutable. Si la nature, comme ensemble de non-humains, est symboliquement externe à la pensée de sorte qu’elle pourrait se l’approprier, tout en étant en retour, complètement dans cette nature aussi, est-il réellement question d’appropriation ? L’esprit agirait donc dans la nature tout autant que la nature agit sur lui. Et donc, l’idée d’une possibilité de dialogue entre l’homme et le monde ne serait-elle pas déjà présente dans le propos de Lévi-Strauss ? Cette vision du monde ne peut-elle pas aller, d’une certaine manière, avec l’idée d’un monde coyote ? La conception du monde pourrait-elle faire partie de ce que Lévi-Strauss classe dans la deuxième nature ? Ou puisque le propos de l’anthropologie est relatif à l’homme, la question de la nature se rapporterait-elle, selon lui, à la biologie ?

1.3. Nature dynamique

1.3.1. Structure dialectique

Il est donc difficile de dire que Lévi-Strauss voit la nature comme un simple contenu fixe et immobile. La pensée est dans le monde, une sorte d'ADN, dont le structuralisme tend à dégager les principaux aspects et que la science pourra un jour physiologiquement révéler au grand jour. Mais pour Lévi-Strauss, il y a un mouvement dialectique entre la pensée et le monde. Dans le dernier chapitre de la *Pensée Sauvage*, Lévi-Strauss soulève un certain nombre d'arguments contre la dialectique sartrienne et son rapport à l'histoire.

En effet, interpréter l'homme par le biais de l'histoire ne parvient pas à rendre justice à certaines sociétés qui ne pensent pas leur rapport au passé de la même manière. Cette conception tend à éloigner l'homme de la nature à laquelle il appartient, la vraie dialectique étant celle qui se joue entre la pensée et le monde.

Au contraire d'une philosophie qui confine la dialectique à l'histoire humaine et l'interdit de séjour dans l'ordre naturel, le structuralisme admet volontiers que les idées qu'il formule en termes psychologiques puissent n'être que des approximations tâtonnantes de vérités organiques et même physiques.⁶⁴

La structure est dynamique. D'où l'idée d'une pensée analytique (donc le structuralisme) dont le moment dialectique est « courageux »⁶⁵, représentant « les efforts perpétuels que la raison analytique doit faire pour se réformer, si elle prétend rendre compte du langage, de la société et de la pensée ».⁶⁶ Les objets de la pensée sauvage ne sont donc justement pas fixes et immobiles, passifs ou en attente d'interprétation et font pleinement partie de la nature, par le fait qu'ils appartiennent à la pensée. Mais la question est complexe puisque, nous l'avons vu, le langage est aussi ce qui définit l'appartenance à

⁶⁴ LÉVI-STRAUSS, C. *Mythologiques*, « L'homme nu » Finale, op.cit., page 616.

⁶⁵ LÉVI-STRAUSS, C. *La Pensée Sauvage*, op.cit. pages 293-294.

⁶⁶ LÉVI-STRAUSS, C. *La Pensée Sauvage*, op.cit. page 293.

la culture et différencie l'humain de l'animal pour Lévi-Strauss. De plus, ces considérations rendent problématique la conception de nature comme « ressource » si ce n'est comme capacité humaine à objectiver. L'écart avec Donna Haraway se joue peut-être ici, puisque nous le verrons, l'objectivité-même est, dans son propos, remise en question. De plus, et la différence n'est pas négligeable, Lévi-Strauss cherche à fonder l'anthropologie comme une science, là où Donna Haraway tente de déconstruire les sciences exactes comme humaines.

1.3.2. *Monde-coyote*

Contrant cette idée de nature comme ressource, sans revenir à l'idée de Mère Nature, d'une terre bienveillante et nourricière, Donna Haraway, par l'idée de Gaïa et du monde-coyote tente d'ouvrir la voie à d'autres possibilités de penser la nature. Autrement dit, il s'agit d'imaginer « une version où le monde apparaît en sujet actif » et aurait « un sens de l'humour bien à lui ». ⁶⁷

Si le monde résiste à sa réduction à l'état de simple ressource, c'est peut-être parce qu'il est non pas mère/mater/Mutter, mais madré : coyote, figure du lien toujours problématique, toujours puissant qui rattache les significations au corps. La corporéité féministe, les espoirs féministes de partialité, d'objectivité et de savoirs situés impulsent dialogues et codes en ce point nodal fort où se condensent plusieurs champs de possibles pour les significations et les corps. Là se situe la convergence de la science, de la science-fantasy et de la science-fiction sur la question de l'objectivité dans le féminisme. Les espoirs que nous plaçons dans la responsabilité, la politique, l'écoféminisme vont peut-être amener à voir le monde autrement, comme un truqueur de codage avec lequel il faudra bien apprendre à converser. ⁶⁸

Les discours scientifiques sont, selon Donna Haraway, gouvernés par des *a priori* patriarcaux cachés. De même, la technologie au moment de l'écriture du *Manifeste Cyborg*, est principalement associée à un discours militaire et masculiniste. Il s'agit donc de réinventer la science et la technologie en les basant sur d'autres concepts « féministes ».

L'objectivité scientifique aurait oublié sa fonction de « regard » et le sujet se voulant neutre, aurait été associé au genre masculin dès l'invention des sciences. Les sciences féministes ont donc pour but de recorporéiser ses rôles

⁶⁷ HARAWAY, Donna J. *Des singes, des cyborgs et des femmes.*, op.cit., page 349.

⁶⁸ HARAWAY, Donna J. *Des singes, des cyborgs et des femmes.*, op.cit., page 353.

tout en réinventant aussi les corps. Autrement dit, il ne s'agit pas de dire que désormais le sujet est féminin en biologisant et essentialisant le corps, mais d'imaginer comment réinventer les corps et la nature.

Sa critique semble présupposer une essentialisation associant les hommes à la science et impliquant l'absence de toute femme dans la science, si ce n'est comme inscrite dans une sorte de généalogie et de rapport au père. Même si la conclusion ne prône pas une supériorité à la femme et veut aller au-delà de la dichotomie du genre, la construction d'avant la déconstruction doit s'assumer comme une construction qui suppose que la science a toujours appartenu aux « boys ». Nous pouvons ne pas être d'accord.

Les différents articles répertoriés dans l'ouvrage *Des Singes, des cyborgs et des femmes* visent une « réinvention de la nature »⁶⁹. La nature est construite et elle mêle discours, technologie et fiction. Elle peut dès lors devenir une sorte de texte constamment écrit, récrit, lu et relu, toujours changeant, toujours en train de se faire dans une sorte d'assemblage et de réassemblage permanent. Il s'agit de réaliser dans un premier temps à quel point certains présupposés habitent le discours scientifique et empêchent de lire la nature et les corps, afin, dans un deuxième temps, de voir comment une ouverture à d'autres figures et métaphores, comment un changement de l'ordre du récit peut mener à comprendre comment voir ce qui était invisible sous le joug des frontières dichotomiques strictes. Il s'agit de considérer « les objets » comme « des projets de frontières ».⁷⁰ Par exemple, le système immunitaire ne peut pas être compris dans les termes de la dichotomie soi contre autre ou intérieur et extérieur parce que tout est plus mêlé dans les faits. La conclusion pour Haraway est que nous avons une certaine lecture du monde, dichotomique, dans laquelle nous nous plaçons comme le sujet rationnel et actif capable de dominer et d'interpréter le monde, passif. Si tout est lecture, on peut, dès lors, imaginer tout lire autrement. Ainsi, il faudrait tenter de regarder les corps, à

⁶⁹ HARAWAY, Donna J. *Des singes, des cyborgs et des femmes.*, op.cit., page 17.

⁷⁰ HARAWAY, Donna J. *Des singes, des cyborgs et des femmes.*, op.cit., page 352.

l'aide des nouvelles technologies, sans y plaquer nos concepts et associer peu à peu les objets à d'autres métaphores.

L'un des axes principaux de la recherche de Donna Haraway est relié aux discours scientifiques. Elle tente de dénouer ce que *fait* la science à l'idée de nature et le danger d'une certaine idée de l'objectivité, point sur lequel nous reviendrons. Dans cette perspective, les enjeux liés aux dichotomies sont cruciaux. En effet, les « binarismes fondateurs »⁷¹ tels que la nature contre la culture, le sujet contre l'objet, le soi contre l'autre, font partie de la construction du regard scientifique, mais aussi de ses limites.

On peut se demander si les exemples du système immunitaire comme projection de la préservation du soi contre l'autre ou de la primatologie comme projection des normes capitalistes sur le monde animal, impliquent la fin de la possibilité de toute objectivité. Pour Haraway, objectiver le monde revient à le considérer comme ressource passive. Cela suppose que l'on fixe son essence de sorte à l'élever en symbole, or « [n]ous devons trouver une autre relation à la nature au-delà de la réification et de la possession ».⁷²

La nature n'est [...] pas un lieu physique dans lequel quelqu'un-e peut se rendre, elle n'est pas non plus un trésor que l'on peut enfermer ou emmagasiner, ni une essence que l'on peut sauver ou violer. La nature n'est pas cachée et n'a donc pas besoin d'être dévoilée. La nature n'est pas un texte à lire dans le langage des mathématiques et de la biomédecine. Elle n'est pas l'autre qui offre l'origine, le réapprovisionnement et le service. Ni mère, ni nourrice, ni esclave, la nature n'est pas la matrice, la ressource ou l'outil de reproduction de l'homme.⁷³

Dans la conscience occidentale, la nature est associée à l'appropriation « matérielle » ou « symbolique ». Comme si la nature ne pouvait exister qu'en relation avec l'humain. Et inversement, comme si l'humain avait besoin de la nature que pour se définir. Il s'agit donc, d'une part, de prendre conscience du caractère biaisé du regard scientifique, et dans un second temps, « au lieu de voir dans les primates des modèles des êtres humains »,

⁷¹ BOURCIER, Marie-Hélène, « Préface » In : Haraway, *Des singes, des cyborgs et des femmes.*, op.cit., pages 12-13.

⁷² Haraway, In : *Penser avec Haraway*, op.cit., page 161

⁷³ Haraway, In : *Penser avec Haraway*, op.cit., page 162

de « s'intéresser de plus près à ces animaux en tant que tels – à la manière dont ils vivent dans leurs milieux naturels, sur des modes qui n'ont pas forcément grand-chose à voir avec nous et qui devraient nous inciter à réformer la manière dont nos théories du corps politique appréhendent notre rapport à la nature ». ⁷⁴ Il faudrait donc regarder la nature avec un regard qui ne serait pas anthropocentré et sans prétendre voir en elle la justification de certaines pratiques sociales. Est-ce pour autant la fin de toute possibilité de faire science ? De toute objectivité ? En tous les cas, il s'agit, semble-t-il, « d'échapper au réalisme » et d'« évite[r] la quête du monde réel, immédiat et univoque qui se donnerait une fois pour toutes ». ⁷⁵

La question du mythe chez Lévi-Strauss pourrait être un contre-exemple s'agissant d'une forme d'objectivation dans laquelle le sujet n'a pas sa place. En effet, personne n'invente le mythe, puisque « pour passer à l'état de mythe, il faut précisément qu'une création ne reste pas individuelle et perde, au cours de cette promotion, l'essentiel des facteurs dus à la probabilité qui la compénétraient au départ et qu'on pouvait attribuer au tempérament, au talent, à l'imagination et aux expériences personnelles de son auteur. » ⁷⁶ L'analyse structurale se veut d'ailleurs une forme de mythe, dans lequel les choses se disent, se transforment, s'opposent comme dans une langue mais dans lesquelles, idéalement, les valeurs du sujet ou des normes sociales ne seraient pas des lunettes déformantes quant à l'objectivité du propos. Le fait d'observer que le corbeau (ou la corneille) est un charognard, retranscrit dans le mythe pour ensuite représenter telle ou telle valeur en fonction de la société dans laquelle il s'inscrit, ne comporte pas en soi une valeur intrinsèque, il est signe. L'observation ici n'est pas une projection. La manière d'objectiver par le mythe se rapproche-t-elle de « l'exigence relationnelle » ⁷⁷ entre l'humain

⁷⁴ HARAWAY, Donna J. *Des singes, des cyborgs et des femmes.*, op.cit., page 44.

⁷⁵ ZITOUNI, Benedikte, « With whose blood were my eyes crafted », In : *Penser avec Donna Haraway*, op.cit., page 63.

⁷⁶ LÉVI-STRAUSS, C., *Mythologiques*, op.cit., page 560

⁷⁷ ZITOUNI, In : *Penser avec Donna Haraway*, op.cit., page 63

et le monde que défendrait Haraway ? Ou cette exigence implique une forme d'immédiateté, de rapport direct à la nature ?

L'idée est de ne plus voir la nature comme un « miroir animal poli par nos soins », comme une ressource matérielle ou symbolique en attente d'interprétation, afin d'ouvrir la possibilité d'une nature « coyote », active et indépendante de l'être humain, en prenant en compte l'idée que cette nature, dont la société occidentale aurait à tout prix tenté de se détacher, a peut-être quelque chose à nous apprendre.

La nature sort de l'exercice en « coyote ». Espiègle et rusée, elle a plus d'un tour et d'un truc dans son sac pour montrer que, par quelque biais qu'on s'y prenne (linguistique, éthique, politique, technologique, épistémologique), historiquement parlant il faut imaginer que les rapports spécifiques des êtres humains avec la nature sont authentiquement sociaux et activement relationnels – ce malgré l'hétérogénéité absolue des partenaires.⁷⁸

En d'autres termes, il faudrait s'inspirer des Achuars et voir les animaux comme ayant une vie sociale à part entière et envisager une perspective dans laquelle « la nature n'est pas [...] une instance transcendante ou un objet à socialiser, mais le sujet d'un rapport social ; prolongeant le monde de la maisonnée, elle est véritablement domestique jusque dans ses réduits les plus inaccessibles ». ⁷⁹ Nous le verrons par la suite, Lévi-Strauss ne serait pas forcément en désaccord sur cette question ; il constate en effet que dans certaines sociétés, la notion d'humanité est étendue aux animaux domestiques.⁸⁰

Finalement, la nature s'avère être une alliance entre discours et technique, elle a été construite comme une entité passive et comme ressource mais elle peut être reconsidérée comme active et sociale. Il s'agirait de changer notre propre état d'esprit à cet égard. De « passer à d'autres métaphores » ⁸¹. Elle ne serait plus opposée à la culture, puisqu'il n'est pas question de « discuter

⁷⁸ HARAWAY, Donna J. *Des singes, des cyborgs et des femmes.*, op.cit., page 21

⁷⁹ DESCOLA, Philippe, *Par-delà nature et culture*, op.cit., page 23

⁸⁰ LÉVI-STRAUSS, C., *La Pensée sauvage*, op.cit., page 202.

⁸¹ HARAWAY, Donna J. *Des singes, des cyborgs et des femmes.*, op.cit., page 332.

les binarismes fondateurs [...] ou de les brouiller » mais bien de « multiplier les connexions extravagantes et monstrueuses, qu’elles soient corporelles ou constituent des méthodes en matière de politique de coalition »⁸². Et pour ce faire, Donna Haraway fait entrer en jeu un certain nombre de concepts pour exprimer cette reformulation. Les dichotomies doivent disparaître. Celle du sujet et de l’objet doivent refaire corps. Le sujet doit se penser comme cyborg, et donc capable d’une multiplicité de connexions, ni totalement organique, ni totalement technologique et dont le genre importe peu. Celle entre nature et culture implique de considérer le monde comme coyote ou comme Gaïa plutôt que comme une ressource, donc la nature est sociale et multiple.

Earth/Gaia is maker and destroyer, not resource to be exploited or ward to be protected or nursing mother promising nourishment. Gaia is not a person but a complex systemic phenomena that compose a living planet. Gaia’s intrusion into our affairs is a radically materialist event that collects up multitudes. This intrusion threatens not life on earth itself – microbes will adapt, to put it mildly – but threatens the livability of earth for vast kinds, species, assemblages, and individuals in an “event” already under way called the Sixth Great Extinction.⁸³

Donc le changement de perspective est un changement d’état d’esprit et de langage, qui influencerait les sciences. Il pourrait être comparé au décentrement de Lévi-Strauss. En effet, la confrontation de la société occidentale avec les sociétés « primitives » permet de réaliser que certains de nos principes prétendument universels sont en réalité relatif. L’histoire ou le sujet représentent ainsi de bons exemples de décentrement, puisque ces notions sont loin d’être présente partout. Reste à savoir, puisque la ligne de démarcation entre science et fiction ne fait plus non plus de sens dans le propos d’Haraway, si les considérations au sujet de la nature ne se réduiraient pas dès lors, à un changement de symbolisation dans l’esprit humain. Le changement de perspective mènerait alors à une voie plus harmonieuse mais le problème de l’anthropocentrisme ne serait pas tout à fait réglé.

⁸² BOURCIER, Marie-Hélène, « Préface » In: Haraway, *Des Singes, des cyborgs et des femmes*, op.cit., pages 12-13.

⁸³ HARAWAY, Donna J. *Staying with the Trouble*, op.cit., page 41

1.4. Retravailler l'idée de nature

Nous avons donc considéré les thèses de Lévi-Strauss et de Donna Haraway sur la question de la « nature », en relevant une certaine nécessité de dialectique entre la nature et l'homme, prenant un sens différent selon l'auteur, mais dialectique tout de même. Donc quelque chose bouge, dans cette entité floue qu'on catégorise comme « nature » et la frontière entre celle-ci et la « nature humaine » s'avère plus brouillée que ce que l'on pensait au départ.

Serait-il possible de déconstruire la « nature » sans déconstruire une certaine dichotomie entre nature et culture ? Serait-il constructif de confronter une « nature coyote » au point de vue de Lévi-Strauss ? La nature de Lévi-Strauss n'est-elle pas déjà un peu coyote ? Si par coyote, on entend une capacité de dialogue entre la nature et l'humain, étant donné que la pensée sauvage est dans la nature et qu'elle n'est pas fixe, ne suppose-t-on pas déjà une forme de dialogue possible ? S'il s'agit de symboliser la nature en invoquant d'autres images, tout en imaginant que l'humain n'est pas le seul être capable de symboliser, dans quelle mesure serions-nous capables de comprendre un système de signe animal et comment être sûr qu'il ne s'agit pas d'une projection de notre part ? En ce sens, Lévi-Strauss se montre peut-être plus prudent : seul un système de signes peut être pris en considération dans l'analyse structurale, ce qui n'est pas signe est simplement extérieur à la culture. Il ne s'agit donc plus du domaine de l'anthropologue. L'animal est intéressant, non pour sa capacité à créer des signes, puisque de cela on ne peut pas présupposer, mais en tant que l'esprit en fait un signe. Si Lévi-Strauss garde la dichotomie entre nature et culture, doit-il pour autant, être assimilé à une vision de la nature comme « matériau brut de la culture : appropriée, préservée, asservie, exaltée, rendue maniable d'une manière ou d'une autre pour que la culture en dispose conformément à la logique du colonialisme capitaliste ».⁸⁴

⁸⁴ HARAWAY, Donna J. *Des singes, des cyborgs et des femmes.*, op.cit., pages 347-348.

Il est difficile de réduire Lévi-Strauss à cette description. Elle ne lui est d'ailleurs pas directement adressée par Donna Haraway. Bien entendu, Lévi-Strauss semble réifier l'idée de nature sous le concept « ensemble de non-humain » mais nous avons vu qu'il distingue deux natures et celle-ci fait peut-être partie de celle qui ne l'intéresse pas, parce qu'il ne la considère peut-être pas comme relevant de son domaine. De plus, nous le verrons dans la suite de notre propos, Lévi-Strauss ne défend pas la supériorité humaine à tout prix. Le décentrement relatif au sujet, remet en question la définition de l'humain tel qu'il a été conçu dans les sociétés occidentales. Lévi-Strauss semble conscient que si le sujet et l'humain ne se pensent pas partout de la même manière, il doit en être de même pour la dichotomie entre nature et culture. Le fait de définir ce rapport comme un outil « méthodologique »⁸⁵ peut appuyer notre argument en ce sens. En revanche, il semble bel et bien faire une différence entre le monde animal et le monde humain, une différence justifiée par le langage et en ce sens il se distingue de Donna Haraway pour qui la collaboration inter-espèce est possible, chacun ayant à apprendre de l'autre.

Même si le rapport à la nature est effectivement une sorte de ressource symbolique dans le propos de Lévi-Strauss, elle n'est pas une entité passive et fixe. Si son propos s'articule plutôt autour de la pensée humaine, c'est que Lévi-Strauss tente de fonder l'anthropologie, mais il est peut-être possible d'imaginer une conception plus dynamique qui n'exclurait pas l'entièreté de la thèse de Lévi-Strauss pour autant. Pour Donna Haraway la nature est à la fois « *topos* », elle est « un lieu, dans la dimension rhétorique d'espace ou de sujet autour duquel se retrouvent des thèmes communs » et donc « un lieu commun » et en même temps, « *tropos* », « un trope ou un « tour » », « une figure, une construction, un artefact, un mouvement, un déplacement » qui « ne préexiste pas à sa construction »⁸⁶. En d'autres termes, elle est une figure

⁸⁵ LÉVI-STRAUSS, C., *La Pensée sauvage*, Plon, 1962, page 294, (note de bas de page).

⁸⁶ Haraway, In : *Penser avec Haraway*, op.cit., pages 162 – 163.

de style susceptible d'être reformulée. Le dynamisme semble se jouer véritablement entre la nature et l'humain, qui est amené à la lire autrement. Il faudrait, selon elle, annuler ce recul scientifique, cette mathématisation du monde, car il fixe cette nature, il l'essentialise. Et « ontologie » ne fait pas partie du vocabulaire d'Haraway. En considérant les vellétés scientifiques du structuralisme, opposées à première vue aux conceptions d'Haraway, nous pouvons nous demander comment se jouerait l'alliance d'un monde « truqueur de codage » avec l'idée d'une pensée codée dans la nature. Nous pouvons nous demander comment se jouerait ce dialogue entre les espèces, comment lire un monde qui s'écrit et se réécrit par le dialogue permanent entretenu avec lui. Lévi-Strauss, en un certain sens, cherche à conceptualiser la pensée de manière mathématique mais cette structure n'empêche pas un certain dialogue avec la nature, puisqu'elle s'y inscrit. La conception de la nature comme construction susceptible d'être reformulée ne semble pas être une totale antithèse au structuralisme de Lévi-Strauss.

2. REMETTRE L'HOMME *DANS* LA NATURE

Au moment où ils placent le spectateur dans le champ de leur regard, les yeux du peintre le saisissent, le contraignent à entrer dans le tableau, lui assignent un lieu à la fois privilégié et obligatoire, prélèvent sur lui sa lumineuse et visible espèce, et la projettent sur la surface inaccessible de la toile retournée.

Foucault, *Les Mots et les Choses*, « Les Suivantes »⁸⁷

A partir de cette notion retravaillée de la nature, il nous faut maintenant voir comment se joue le rapport avec l'humain. Lévi-Strauss comme Donna Haraway cherchent à remettre l'homme dans la nature mais cela n'implique pas les mêmes conclusions. En effet, Lévi-Strauss fait de la pensée humaine un objet de science, pleinement intégré à la nature. Cette thèse sera mise en dialogue avec Donna Haraway : pour cette dernière, la lecture scientifique du monde et le regard objectif posent problème.

Cela nous permettra d'aborder la question de la dichotomie entre sujet et objet. Haraway comme Lévi-Strauss, en effet, la récuse. Mais à nouveau, des différences entrent en jeu. Si la dichotomie se déconstruit pour Lévi-Strauss, c'est en effet par une réduction à un seul champ – tout devient objet et le sujet meurt –, alors que chez Donna Haraway la dichotomie se transforme en une multitude de connexions, dans l'idée de construire une pensée tentaculaire. L'objet de Lévi-Strauss, la pensée, est cependant tellement vaste et fait se jouer un tel nombre d'oppositions, qu'il pourrait, lui aussi être rattaché à une forme de pensée en réseaux. A la différence qu'il valide la possibilité de l'objectivité, elle devient même centrale. Car, est-il possible de refuser à l'humain la capacité-même à objectiver ? Questionner la frontière d'une dichotomie trop fixe peut ouvrir le champ à la pensée, mais

⁸⁷ FOUCAULT, *Les mots et les choses*, op.cit., page 21.

nous pouvons nous demander jusqu'où ce brouillage ouvre à de nouvelles visions du monde enrichissantes et à partir de quand finit-il par nous perdre.

Dans la deuxième partie de ce chapitre nous aborderons la question de l'homme remis dans le monde en partant cette fois-ci plutôt directement des considérations de Donna Haraway et en tentant de voir comment, dans *Staying with the Trouble*, le récit et les faits se mêlent dans une tentative de réinvention des corps et du rapport à la nature qui en découle.

Désassembler la dichotomie entre sujet et objet mène à repenser ce regard objectif du sujet comme quelque chose de corporel, tout en assumant que ce retour au corps est une invitation à la transformation de la manière de voir le corps. Tout devient texte et jeu de lecture. En découle une succession d'images et de métaphores (importantes pour Lévi-Strauss comme pour Haraway, nous verrons que la signification et le rôle de la métaphore diffèrent cependant radicalement entre les deux auteurs)⁸⁸ visant à déconstruire une certaine idée de l'humain dans le but de prôner un nouveau rapport au non-humain, un rapport réellement social. Le corps compost et le corps cyborg ont le même rôle « de transgression de l'idée d'Humanité »,⁸⁹ le corps humain est désacralisé, la reproduction du même n'est plus à l'ordre du jour et la place est donc laissée au mélange et à la collaboration entre les espèces.

2.1. Comme objet de science

Nous avons déjà vu le rapport compliqué qu'entretiennent la pensée et le monde dans la thèse de Lévi-Strauss, il s'agit maintenant d'axer notre propos sur la question de savoir comment dans ce rapport, l'homme devient un réel

⁸⁸ En effet, la métaphore, pour Lévi-Strauss, sert à exemplifier le mythe, figure représentative de la « science du concret, elle prouve qu'on objective. Chez Haraway, la métaphore s'avère justement être la preuve de la construction des discours scientifique ou de la nature (et donc la remise en question de la possibilité d'objectivité), elle doit se réinventer pour réinventer le monde.

⁸⁹ ALLARD, Laurence, « Préface. A propos du *Manifeste Cyborg*, d'*Ecce Homo* et de *La promesse des monstres* ou comment Haraway n'a jamais été posthumaniste. » In. Haraway, *Manifeste cyborg et autres essais*, page 21.

objet de science. Nous pourrions aborder dans un second temps, le rapport plus particulier à la question de la dichotomie entre sujet et objet, aux problèmes que posent un regard exclusivement scientifique sur la nature et à ce que *fait* la science à l'idée de nature et de nature humaine pour Donna Haraway. Autrement dit, en quoi l'homme remis dans la nature – comme objet de science à part entière – rompt la dichotomie entre nature et culture mais vient aussi questionner le regard-même de la science objective sur la nature. L'objet de Lévi-Strauss correspond-il, comme le suggérerait Haraway, à un rapport de domination entre sujet connaissant et objet passif ? Quand l'objet dont on parle est la pensée humaine, faut-il rendre le sujet impersonnel et se mettre au-dedans de son objet ou doit-on tout décomposer en une multiplicité de sujets et reconsidérer le regard objectif comme un regard ? Mais que voit-on dès lors ? Peut-on considérer que l'objet-même, la pensée, existe encore ?

2.1.1. *Discours scientifiques et nature humaine*

Nous l'avons vu dans le chapitre précédent, Lévi-Strauss cherche à « réintégrer la culture dans la nature, et finalement, la vie dans l'ensemble de ses conditions physico-chimiques »⁹⁰ afin que « le pont démoli avec tant d'acharnement entre l'homme et la nature se [trouve] subrepticement rétabli ».⁹¹

Pour en arriver à cette conclusion, il nous faut détailler encore en quoi Lévi-Strauss fait de la pensée et donc de l'homme un objet analysable scientifiquement, au même titre que la nature, et le remet ainsi, *dans* la nature. Sur ce point, nous verrons qu'un écart se dessine avec la pensée de Donna Haraway puisque ce qu'elle cherche justement à contrer réside en partie dans ce que *fait* la science à nos idées sur le monde et sur l'homme. Le regard objectif en lui-même est pour elle, problématique.

⁹⁰ LÉVI-STRAUSS, C., *La Pensée sauvage*, op.cit., page 294, (nous soulignons).

⁹¹ LÉVI-STRAUSS, C., *La Pensée sauvage*, op.cit., page 296.

L'analyse structurale fait donc de la pensée un objet de science. Il faut considérer cette « pensée » au sens large, puisqu'elle est, comme le langage vu par la linguistique, un « être dialectique et totalisant ». ⁹² « Totalisant » parce que l'objet englobe toute forme de pensée exprimée. Le fonctionnement d'une structure de parenté ou un mythe d'un endroit x ou y : tout peut être comparé et entrer dans la structure. Comme la linguistique de Saussure il s'agit de comparer des éléments synchroniques et de les classer en fonction de leurs oppositions. Comme le montrait notre exemple évoqué plus haut : dans deux endroits séparés par une distance qui empêche probablement toute forme de communication directe, un mythe oppose quasiment les mêmes objets. Le corbeau contre le faucon d'un côté. La corneille contre l'aigle de l'autre. Donc l'opposition dit ici quelque chose sur la pensée humaine, la manière d'objectiver.

Parfois, l'opposition peut être la valeur accordée à un objet défini, par exemple, le cas d'une société A qui prendrait le corbeau comme animal « positif », sauveur de la tribu, s'inverserait dans la société B la plus proche et communicante de A et donc l'opposition se jouerait ici à un autre niveau. Elle dit quelque chose sur la manière dont la pensée se construit toujours de manière collective et fait dialoguer les sociétés entre elles. Par ailleurs, la pensée comporte ici un caractère concrètement spatial, elle s'étend. Et d'autre part, la pensée est « dialectique » au sens où la pensée analytique se découvre comme objet et ce mouvement même la rend dialectique :

[...] la raison dialectique n'est pas, pour nous, autre chose que la raison analytique et ce sur quoi se fonderait l'originalité absolue d'un ordre humain, mais quelque chose en plus dans la notion analytique : sa condition requise, pour qu'elle ose entreprendre la résolution de l'humain en non-humain.¹¹

L'article de Vincent Debaene, résume de manière efficace le propos de Gildas Salmon au sujet de ce rapport de « transformation » entre structure et pensée :

La démonstration conduit Salmon à de très nombreuses propositions théoriques passionnantes, mais retenons les deux principales : la notion centrale de

⁹² LÉVI-STRAUSS, C., *La Pensée sauvage*, op.cit., page 301.

l'anthropologie structurale n'est pas celle de structure, mais de transformation ; les relations de transformation que l'anthropologie peut identifier entre deux mythes ou deux rites de populations voisines correspondent aux opérations mentales réelles à l'origine de ces institutions : « Les structures de l'anthropologie lévi-straussienne sont [...] celles de l'esprit humain. »⁹³

Il n'y a pas de distinction entre la structure et la pensée ; il s'agit, pour la comprendre de se mettre *au-dedans* d'elle. L'anthropologue ne voit pas la structure d'un œil de spécialiste extérieur. La structure seule peut être dégagée de manière extérieure comme outil d'analyse mais l'anthropologue doit admettre que sa propre pensée est aspirée dans le système des oppositions, qu'il doit tenter de l'oublier, et de regarder de l'intérieur quelque chose qui le dépasse en tentant de comprendre les oppositions qui se jouent. Il y a donc bel et bien une conscience de la difficulté d'observer un tel objet, et la nécessaire disparition du sujet dans un tel processus.

Dans une approche ethnologique, il s'agirait de prendre en considération la totalité des sociétés humaines. Le but n'est pas d'appliquer un schème et de vouloir faire entrer les sociétés dans une sorte de moule, dans une comparaison positive, comme cela a été le cas du totémisme. Au contraire, l'analyse structurale cherche à comprendre comment les divers éléments s'opposent dans le but de déterminer des invariants, un « fond commun »,⁹⁴ un ADN de la pensée sauvage ou à « l'état sauvage »⁹⁵ que l'anthropologue doit s'attacher à décoder. Si nous reprenons le cas du mythe, il s'agit pour Lévi-Strauss d'analyser comment se jouent les oppositions entre un mythe A d'un endroit donné et un mythe B, d'un autre endroit donné.

De là, un déplacement crucial : le travail du mythologue n'est plus d'assigner une signification à des contenus ou à des épisodes mais de comprendre **comment l'on passe d'une version du mythe à une autre** : pourquoi, dans une population donnée, le mythe fait-il apparaître un panier alors que dans une population voisine, le panier est remplacé par un pot ? Comment expliquer que dans une version Coyote et Lynx

⁹³ DEBAENE, Vincent, « Claude Lévi-Strauss, un parcours dans le siècle et Les Structures de l'esprit. Lévi-Strauss et les mythes », page 252. [En ligne] Consulté le 10 décembre 2019.

URL : <http://gradhiva.revues.org/2758>

⁹⁴ LÉVI-STRAUSS, Claude. « Histoire et ethnologie » In : *Annales. Économies, sociétés, civilisations*. 38^e année, N.6, 1983. page 1229. [En ligne] Consulté le 10 décembre 2019.

URL : https://www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1983_num_38_6_411017

⁹⁵ LÉVI-STRAUSS, C., *La Pensée sauvage*, op. cit., page 262.

s'opposent alors que dans l'autre ils sont solidaires ? [...] Au terme de ce déplacement, c'est non seulement le travail d'interprétation qui est redéfini, mais le sens lui-même : « **Signifier n'est jamais qu'établir une relation entre des termes.** »⁹⁶

Autrement dit, l'intérêt ne réside pas dans la recherche d'un sens caché et profond et oublié, puisque nous l'avons vu, « les mythes ne disent rien qui nous instruisent sur l'ordre du monde, la nature du réel, l'origine de l'homme ou sa destinée ». ⁹⁷ Le mythe informe bien plutôt sur la manière dont la pensée se constitue. Il s'agit donc de comprendre, par un procédé de comparaison, comment se construit la structure qui relie entre autres, la pensée, la parenté, le mythe. L'analyse structurale se déploie à tout ce que la pensée peut produire. Les sociétés peuvent être comparées en elles-mêmes aussi bien qu'entre elles, quelle que soit la distance qui les sépare les unes des autres. Tout peut entrer dans le système de comparaison puisque celui-ci est basé sur les oppositions et dans le même temps, tout s'unifie.

La fécondité de l'œuvre de Lévi-Strauss réside dans son unité. En dépit de la diversité des découvertes que lui doivent les sciences de l'homme, celles-ci résultent toutes de la même démarche. Ce qui lui permet dans chaque cas de faire apparaître une structure objective dans une variété donnée de productions de l'esprit humain (que ce soit des règles de mariage, des récits ou des plans de village), c'est le fait qu'il conçoit ces productions, sans réduire leur diversité, comme autant d'aspects d'un seul et même objet, vu pour ainsi dire sous différentes perspectives. ⁹⁸

Le mythe n'a (comme le cyborg) pas d'origine, pas d'auteur, et pas de fin non plus. En lui, tout se restructure sans cesse en fonction du dialogue, des échanges entre sociétés et entre humains et non-humains. Autrement dit, Lévi-Strauss brouille à nouveau la frontière d'une dichotomie, celle du rapport entre le sujet et l'objet, sans déclarer pour autant l'impossibilité d'un savoir objectif.

⁹⁶ DEBAENE, Vincent, « Préface » In : Claude LEVI-STRAUSS, *Œuvres*, Gallimard, 2008, (coll. Bibliothèque de la Pléiade), page XIX, (nous soulignons).

⁹⁷ LÉVI-STRAUSS, C., *Mythologiques*, op.cit., page 571.

⁹⁸ HAMBERGER, Klaus, « La pensée objectivée. » Izard, Michel. Claude Lévi-Strauss (Cahier de L'Herne 82), L'Herne, pp.339-346, 2004, Cahiers de L'Herne. hal-00660529 [En ligne] Consulté le 10 décembre 2019.

URL : https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00660529/file/La_Pensee_Objectivee_version_HAL.pdf

La pensée se donne à voir sous plusieurs regards. De la même manière qu'un brin d'herbe serait analysé à la fois, sous l'œil éclairé d'un chimiste pour la perspective moléculaire, d'un biologiste pour le fonctionnement de la chlorophylle et sous l'angle gravitationnel du physicien. La méthode de l'anthropologie se veut, en effet, aussi scientifique que les sciences dites exactes. Elle a conscience de la pluralité des angles d'où peut s'inscrire son regard.

Donna Haraway ne fait pas de distinction entre sciences humaines et sciences exactes. Elle critique le regard objectif en lui-même, sans distinction aucune entre les sciences : il serait uniforme, décorporéisé et non questionné. Pour Haraway toute science mêle discours et fiction. Le fait-même de délimiter un objet est un choix, une construction et cela peut tout aussi bien être déconstruit et reconstruit autrement. Il n'y a donc plus réellement de possibilité de faire de la science de la même manière selon la pratique habituelle. En somme, la science produit des discours et donc des métaphores, ces dernières sont parfois dépourvues de sens par rapport à la « réalité »⁹⁹ des faits. Elle en conclut que tout peut être construit par d'autres métaphores.

L'objectivité-même remise en question, parce qu'elle oublie son caractère de regard. Il serait alors nécessaire, selon Donna Haraway, de « diffracter le regard » afin de produire « un déplacement conjoint des objets de l'investigation, de ce qui est regardé, et de la façon de produire de la connaissance »¹⁰⁰ et d'aborder le savoir comme quelque chose de « situé »¹⁰¹. En effet, « [a]ucune vision n'est passive » et « [a]ucune vision n'est innocente ».¹⁰² De la même manière qu'il serait dangereux de voir la nature comme une ressource, la dichotomie entre le sujet et l'objet mènerait à voir

⁹⁹ Nous mettons ici des guillemets pour signifier que la notion de réalité chez Haraway est contestée, elle est entre texte et fiction.

¹⁰⁰ GARDEY, Delphine, « Avant-propos. Deux ou trois choses que je dirais d'elle » In. HARAWAY D., *Manifeste cyborg et autres essais*, page 16.

¹⁰¹ HARAWAY, Donna J. *Des singes, des cyborgs et des femmes.*, op.cit., page 348

¹⁰² PIERON Julien, « A comme Haraway, B comme bécédaire, C comme... » In. CAEYMAEX F., DESPRET V. et PIERON J. (dir.), *Habiter le trouble avec Donna Haraway*, Editions Dehors, 2019, page 32.

l'objet comme quelque chose de passif, à disposition de l'interprétation, presque inexistant sans elle et l'objectivité comme une sorte de regard vrai, universel et illimité. Or, « [l']objectivité féministe concerne des localisations délimitées et des savoirs situés, pas la transcendance et la coupure entre le sujet et l'objet. »¹⁰³

Les savoirs situés imposent de décrire l'objet du savoir comme un acteur et un agent, pas comme un écran, un motif ou une ressource, et pour finir jamais comme l'esclave du maître qui enferme la dialectique dans l'espace clos de sa capacité à agir sur le savoir « objectif » dont il est l'auteur. Cette remarque est d'une clarté paradigmatique dans les approches critiques en sciences sociales et humaines, où la capacité même d'action de la population étudiée transforme de fond en comble le projet de production d'une théorie sociale. De fait, accepter la capacité d'agir des « objets » étudiés est la seule façon d'éviter toute sorte d'erreurs grossières et de fausses connaissances dans ces sciences.¹⁰⁴

Le domaine de la philosophie semble se situer plutôt du côté des sciences exactes chez Haraway, dans le traitement de la relation entre le sujet et l'objet. L'objet, par ailleurs, doit se lire comme quelque chose d'actif et capable à son tour de lecture. Pour revenir à ce que nous citons de Foucault dans le premier chapitre, il semble qu'il s'agisse d'un retour à ce moment de rapport au monde comme à un livre. Le mot n'est certes plus « déposé sur le monde »¹⁰⁵, par Dieu, il n'est plus une suite de ressemblances, signes d'indices de compréhension de ce livre qu'est la nature, mais au fond, chez Haraway, l'homme est replacé dans le monde comme créature, sa capacité de raison est déplacée et il dialogue avec un monde qui s'écrit en même temps qu'il se lit. On retournerait à l'ère qui précède les Modernes dans laquelle :

Savoir consiste donc à rapporter du langage à du langage. A restituer la grande plaine uniforme des mots et des choses. A tout faire parler. C'est-à-dire à faire naître au-dessus de toutes les marques le discours du second commentaire. Le propre du savoir n'est ni de voir ni de démontrer, mais d'interpréter.¹⁰⁶

Quelle différence y a-t-il en effet, entre ce que nous venons d'entrevoir d'Haraway et la description de Foucault au sujet de la manière de penser le monde au XVI^e siècle ? Peut-être celle de considérer la capacité propre à l'homme à inventer ses propres métaphores. L'aspect arbitraire du langage

¹⁰³ HARAWAY, Donna J. *Des singes, des cyborgs et des femmes.*, op.cit., page 335.

¹⁰⁴ HARAWAY, Donna J. *Des singes, des cyborgs et des femmes.*, op.cit., page 348.

¹⁰⁵ FOUCAULT, *Les mots et les choses*, op.cit., page 49.

¹⁰⁶ FOUCAULT, *Les mots et les choses*, op.cit., page 55.

disparaîtrait donc en même temps que Dieu, remplacé par le cyborg. Donna Haraway tenterait donc un changement d'ontologie, au sens descolien du terme et passerait du « naturalisme » à une forme d' « analogisme ». Nous pouvons interroger la possibilité de changer volontairement (et collectivement) d'ontologie. Néanmoins, l'idée que « tout se relie, tout fait sens dans un tissu si dense de signes se répondant les uns aux autres qu'il est impossible de dire si c'est le monde qui est taillé aux mesures de l'homme ou si c'est l'homme qui est une réverbération du monde »¹⁰⁷ semble pour le moins similaire aux propositions de Donna Haraway.

Le lien que nous tentons d'esquisser ici entre Lévi-Strauss et Donna Haraway réside donc dans le fait que Lévi-Strauss tente de construire une science de l'homme, en faisant de l'homme un objet de la nature, scientifiquement appréhendable, et Donna Haraway critique cette construction de l'objet de nature comme une ressource passive à la disposition de la science.

Lévi-Strauss fait mourir le sujet pour en faire un objet, rompant la frontière dichotomique pour en faire quelque chose de moniste, où seul l'objet existe et dans lequel l'analyste doit se fondre. Haraway, quant à elle, remet en question ce statut de l'objet, vu comme fixe et passif à l'instar de la nature, et le regard scientifique, l'objectivité. Mais peut-on vraiment considérer l'objet de Lévi-Strauss comme « passif » ?

D'autre part, après avoir montré que la primatologie est une projection sur les singes, d'un système de production capitaliste, Haraway analyse le passage de « mode » de la psychobiologie à la sociobiologie, autrement dit : « par quelle transformation la biologie, qui était la science des organismes sexués, est devenue la science des assemblages génétiques reproducteurs ».¹⁰⁸ Il s'agirait de deux moments d'une même logique : celle de naturaliser des problèmes sociaux et de renforcer des systèmes de contrôles. Le centre de

¹⁰⁷ Descola, In : *La Fabrique des images*, op.cit., page 174

¹⁰⁸ HARAWAY, Donna J. *Des singes, des cyborgs et des femmes.*, op.cit., page 86.

l'intérêt passe simplement de l'individu aux masses. Pour Haraway, le fait que le changement de paradigme mène à un changement général de métaphores, qui lui-même peut mener à un autre changement de paradigme, prouve que nous sommes maîtres de changer de métaphores pour changer de paradigme.

Les sciences – tant exactes qu'humaines pour Haraway – ne se développent pas *ex nihilo*, elles se forment à partir d'une idée capitaliste du monde, et certains des discours qu'elles transmettent, peuvent s'assimiler à une justification du système capitaliste : le regard est focalisé sur ce qu'il veut bien voir. Le fait que l'on passe d'un modèle à un autre, de la psychobiologie justifiée par la primatologie à la sociobiologie, constitue une forme de preuve de l'influence de phénomènes sociaux sur la science. Pour Haraway, « [l]a sociobiologie analyse tous les comportements en fonction du niveau d'explication ultime, le marché génétique. »¹⁰⁹ La science servirait en partie à justifier le fonctionnement du capitalisme. Cependant, les sciences citées par Haraway sont des domaines particuliers qui ont un rapport avec des justifications sociologiques dans les deux cas, est-il possible, pour autant généraliser cela à toutes les sciences ? Et si oui, est-ce une impossibilité à tout type d'objectivation ?

On peut situer l'analyse structurale lévi-straussienne dans ce qu'Haraway nomme « l'ingénierie humaine » qui viendra théoriser l'homme comme une sorte de machine informatique et qu'on peut situer au moment de l'apparition des premiers ordinateurs.

A la faveur de la révolution des communications, la stratégie de contrôle passe de l'organisme au système, de l'eugénisme à la gestion des populations, de la gestion du personnel aux structures d'organisation (systèmes sociotechniques et ergonomie) fondées sur la recherche opérationnelle (Lilienfeld, 1978, chap.4.). La révolution des communications amène à théoriser autrement les objets naturels, en tant que procédés technologiques définis en termes de mécanismes de production, de transfert et de stockage de l'information.¹¹⁰

¹⁰⁹ HARAWAY, Donna J. *Des singes, des cyborgs et des femmes.*, op.cit., page 110.

¹¹⁰ HARAWAY, Donna J. *Des singes, des cyborgs et des femmes.*, op.cit., page 106.

L'enjeu est de relever des « ressemblances structurelles » entre ces découvertes d'ordre technologique et le discours scientifique, tout en ayant conscience que « les connexions ne sont ni simples ni directes ». ¹¹¹ Haraway relève donc ces ressemblances et dessine un lien entre les technologies de communication et la manière de penser l'humain comme une « système cybernétique » ¹¹² dans laquelle le gène devient le signe. Cependant, nous pouvons nous demander si dans cette analyse, le cas où le signe devient le gène est pris en compte et s'il s'agit ici d'une critique de l'approche de Lévi-Strauss ou si cela ne ferait pas références aux dérivés du structuralisme auxquels il a donné lieu. De plus, comme le montre un article de Ronan le Roux, le lien entre Lévi-Strauss et la cybernétique n'est pas des plus évident. ¹¹³ La cybernétique, science militaire a pour but de « modéliser le comportement des avions et des canons afin de construire un dispositif automatique capable de prévoir les trajectoires ennemies pour envoyer les projectiles aux coordonnées adéquates. ». ¹¹⁴ En se rendant compte du fait que le pilote s'adapte au comportement de son avion (ce qu'il appelle le « feedback »), Wiener, fondateur de cette science, « formule une théorie générale de la régulation et du contrôle [...] un schématisme permettant d'analyser comment un système, artificiel ou naturel, stabilise et adapte son fonctionnement au moyen d'une boucle d'information ». ¹¹⁵ Certes, la velléité « d'appli[quer] des mathématiques aux problèmes humains » ¹¹⁶ est exprimée par Lévi-Strauss lui-même. L'anthropologue s'intéresse, en effet, aux nouvelles formes de mathématiques et aux possibilités qu'elles pourraient générer dans l'analyse structurale. Mais la recherche à ce sujet semble n'en être qu'à ses prémises, à l'état de

¹¹¹ HARAWAY, Donna J. *Des singes, des cyborgs et des femmes.*, op.cit., page 108.

¹¹² HARAWAY, Donna J. *Des singes, des cyborgs et des femmes.*, op.cit., page 106.

¹¹³ LE ROUX, Ronan, « Lévi-Strauss, une réception paradoxale de la cybernétique », In : *L'Homme*, 2009, 189, pages 165 – 190. [En ligne], consulté le 4 janvier 2020.

URL : https://www.jstor.org/stable/40379563?seq=1#metadata_info_tab_contents

¹¹⁴ LE ROUX, Ronan, « Lévi-Strauss, une réception paradoxale de la cybernétique », op.cit., page 170.

¹¹⁵ LE ROUX, Ronan, « Lévi-Strauss, une réception paradoxale de la cybernétique », op.cit., page 170.

¹¹⁶ LÉVI-STRAUSS, Claude. « Les mathématiques de l'homme », In : IZARD Michel, (dir.), *Claude Lévi-Strauss*, l'Herne, 2004, page 25.

spéculation. De plus, Lévi-Strauss le dit lui-même en réponse à cet article, « c'est moins dans la cybernétique que dans la théorie de l'information que j'ai trouvé une inspiration (voyez *La Pensée Sauvage*, pp. 318-321) ». ¹¹⁷

[...] si les idées de feedback et de contrôle ne jouent effectivement aucun rôle dans les références que Lévi-Strauss fait à Wiener, alors, il ressort que ce n'est jamais vraiment la cybernétique que Lévi-Strauss semble avoir en tête. La situation, que l'on pourrait qualifier de « non transitive », est donc la suivante : la théorie du contrôle (ou du feedback) est centrale dans la cybernétique, qui est elle-même centrale dans les considérations de Wiener sur la société ; la référence à Wiener est centrale chez Lévi-Strauss, mais la référence à la théorie du contrôle devient négligeable dans ses propos. ¹¹⁸

L'allusion de Haraway à la cybernétique ne peut donc pas s'appliquer directement à Lévi-Strauss. L'influence de la linguistique demeure plus importante. La structure s'apparente à une sorte de grammaire ou de géométrie, découverte à partir de toutes les expressions de la pensée mises ensemble. Il s'agit de partir du signe pour tenter de décoder une structure, similaire à l'ADN, dans une conviction réellement physicaliste. En ce sens, la pensée forme une *unité*, sans pour autant qu'il faille inférer qu'elle est fixe. Sa dialectique réside dans le fait qu'elle s'auto-constitue comme objet, et que cet objet bouge.

Une autre nuance qu'il nous faut soulever chez Lévi-Strauss, est qu'il ne s'agit pas pour autant de prôner la possibilité d' « embrasser la totalité des logiques ou des systèmes symboliques », ¹¹⁹ au contraire de ce qu'ont pu penser un certain nombre des successeurs du structuralisme. La diversité-même fait la structure, elle se réduit à ses invariants. En revanche, cela ne veut pas dire que l'on peut faire correspondre tous les systèmes symboliques, bien au contraire. Or, si nous reprenons la thèse d'Haraway, on peut se demander si les systèmes symboliques ne sont pas « embrassés » et même entremêlés à des systèmes non-symboliques, mettant par ailleurs en jeu la définition même du symbolique.

¹¹⁷ LE ROUX, Ronan, « Lévi-Strauss, une réception paradoxale de la cybernétique », op.cit., page 186.

¹¹⁸ LE ROUX, Ronan, « Lévi-Strauss, une réception paradoxale de la cybernétique », op.cit., page 170

¹¹⁹ DEBAENE, Vincent, « Préface » In : Claude LÉVI-STRAUSS, *Œuvres*, op.cit., page XX.

Il nous faut nous arrêter sur la métaphore. Elle sert en effet à de nombreuses justifications à Haraway (n'oublions pas que le travail de thèse de cette dernière porte sur les métaphores dans le discours scientifiques) mais elle est loin d'être absente du propos de Lévi-Strauss. Celui-ci s'en sert cependant à une toute autre fin. Dans le premier chapitre de la *Pensée Sauvage*, la « science du concret », le mythe est comparé à l'activité du bricolage afin de soulever le rapport particulier entre le signe et la chose dans le contexte de la pensée mythique qui « apparaît comme un bricolage intellectuel » et « se définit seulement par son instrumentalité, pour employer le langage même du bricoleur : parce que les éléments sont recueillis ou conservés en vertu du principe que « ça peut servir » ». Autrement dit : « Chaque élément représente un ensemble de relations, à la fois concrètes et virtuelles ; ce sont des opérateurs, mais utilisables en vue d'opérations quelconques au sein d'un type ». ¹²⁰ Le mythe fait avec les éléments de langage qu'il possède « sous la main », des images pour signifier des concepts, à défaut de posséder ces concepts. Il objective donc par la métaphore. La citation de Rousseau dans *Le Totémisme Aujourd'hui* est parlante en ce sens :

Comme les premiers motifs qui firent parler l'homme furent des passions, ses premières expressions furent des Tropes. Le langage figuré fut le premier à naître, le sens propre fut trouvé le dernier. On n'appela les choses de leur vrai nom que quand on les vit sous leur véritable forme. D'abord on ne parla qu'en poésie ; on ne s'avisait de raisonner que longtemps après. ¹²¹

Autrement dit, chez Lévi-Strauss, la métaphore illustre une certaine manière d'objectiver. Au contraire, chez Haraway, la métaphore aide à montrer le caractère construit du discours scientifique (et donc, il semblerait, non-objectif). Or, si l'usage de métaphores est abondant dans les discours scientifiques, rien n'empêche de créer d'autres métaphores d'une part, et d'autre part, d'attribuer à la nature, jusque-là métaphorisée comme passive et muette, une capacité à créer ses propres tropes. Si l'objet a quelque chose à

¹²⁰ Lévi-Strauss, C., *La Pensée sauvage*, op.cit., pages 30 -31.

¹²¹ Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, Œuvres posthumes, Londres, 1783, t. II., page 565. (cité par Lévi-Strauss dans *Le Totémisme Aujourd'hui*, op.cit., page 127)

dire, si la nature est actrice et capable de métaphore, il semble qu'alors, tout devienne langage :

Si les sciences du vivant sont une source de matrices narratives, elles constituent aussi un vivier quasi inépuisable de figures. Donna Haraway y insiste : la réalité elle-même est créatrice de figures, ce n'est pas seulement nous qui les y projetons. [...] Des sciences du vivant, Haraway reçoit ainsi l'intuition déroutante que la réalité fait des tropes ou des figures de rhétoriques, et que la mince paroi qui sépare les signes et les choses, la métaphore et le monde, est en état de perpétuelle implosion.¹²²

Cependant comment être sûr que les « figures » ne sont pas des projections ? Quand Haraway soulève cette relation entre la science et la technologie des communications, ce n'est pas dans le but de diaboliser la science mais plutôt d'ouvrir la possibilité à une science féministe consciente de ces enjeux et capable de reformuler les discours scientifiques, de les amener à un autre imaginaire. La technologie aurait été inventée et théorisée majoritairement par des institutions militaires, ce n'est pas pour cela qu'il faut la rejeter, il faut au contraire, se la réapproprier selon d'autres schéma de pensée que celui de la domination, selon d'autres figures que celle de Prométhée.

En un sens tout sauf négligeable, la science, comme le capital, a été progressiste. L'ordinateur n'est pas simplement une machine construite selon les lois de la domination en lien avec le travail et la guerre. Les sciences de la communication, et la sociobiologie est du nombre, sont des réalisations humaines en interaction avec le monde. La construction d'une économie naturelle en fonction des rapports capitalistes, son appropriation à des fins visant à reproduire la domination viennent toutefois de très loin : elles plongent dans la pratique fondamentale et dans la théorie, à un niveau bien plus profond que la distinction entre bons et méchants.¹²³

Autrement dit, les technologies peuvent se détacher des métaphores de ceux qui les ont créées, elles peuvent être envisagées autrement. De plus, Donna Haraway constate que l'apparition des sciences de la communication a généré de nouvelles métaphores, notamment en sociobiologie, dans la définition de la nature et de l'humain. Selon elle, cela montre que les différents domaines et discours se communiquent leurs métaphores. Donc rien n'empêche de les détourner.

¹²² PIERON Julien, « A comme Haraway, B comme bécédaire, C comme... », op.cit., pages 14-15.

¹²³ HARAWAY, Donna J. *Des singes, des cyborgs et des femmes.*, op.cit., page 122.

Il s'agit de dire ici que l'objet et le sujet, le regard *objectif* posé sur la nature et les discours qu'il engendre, se mêle à des fictions. Il constitue une certaine manière de raconter l'histoire. Donna Haraway suggère que la ligne de démarcation entre la science et la fiction n'est pas si nette et établie. Il s'agit de recommencer à voir la nature comme un texte. Le fait que le discours scientifique ait quelque chose de métaphorique, de fictionnel n'est donc pas un problème en soi, parce que ces métaphores peuvent être retravaillées, transformées, réinventées. Et plus que discours et monologue humain, il s'agit de reconsidérer le rapport au monde comme un dialogue dans lequel la « nature » elle-même est capable de métaphore.

D'autre part, pour Donna Haraway, il s'agit non seulement de dire que la frontière entre fiction et science n'est pas fixe, mais de plus, il y aurait une « indissociabilité du matériel et du sémiotique ». ¹²⁴ Tout est texte, nous l'avons dit. Or, pour Lévi-Strauss « l'art s'insère à mi-chemin entre la connaissance scientifique et la pensée mythique ou magique ». ¹²⁵ Sans prétendre que tout système symbolique se vaut ou que tout est texte, Lévi-Strauss dessine un lien entre poésie, science et mythe. En effet, comme Debaene le souligne dans sa préface à la *Pléiade* des Œuvres de Lévi-Strauss :

Il ne s'agit pas de revenir en arrière en replaçant la littérature ou la poésie en position souveraine en raison d'une insuffisance postulée de la « démarche scientifique », encore moins parce que la science serait prise au « piège » de l'écriture (ce fut la thèse du post-structuralisme), mais au contraire de renoncer à une répartition des discours qui tracerait des lignes intangibles et opposerait à la Science en marche une Littérature essentialisée. En montrant, à travers l'étude patiente d'innombrables réalités ethnographiques, qu'on peut étendre la logique des qualités premières dont la science s'était exclusivement occupée (étendue, masse, mouvement...) aux qualités secondes qu'elle avait rejetées hors de son domaine (saveur, odeur, couleur...), le travail anthropologique de Lévi-Strauss fait plus que réconcilier le plaisir et l'intellection ; il souligne que leur union est plus réelle, plus profonde et plus fondamentale que leur séparation. ¹²⁶

¹²⁴ PIERON Julien, « A comme Haraway, B comme bécédaire, C comme... », op.cit., page 17.

¹²⁵ LÉVI-STRAUSS, C., *La Pensée sauvage*, op. cit., page 37, (cité par DEBAENE, Vincent, « Préface » In : Claude LÉVI-STRAUSS, *Œuvres*, op.cit., pages XXVII – XXVIII.).

¹²⁶ DEBAENE, Vincent, « Préface » In : Claude LÉVI-STRAUSS, *Œuvres*, op.cit., page XXX.

Il y aurait donc aussi chez Lévi-Strauss, quelque chose comme un retour aux corps et aux sensations. Sa notion de l'objectivité est loin de n'être associée qu'à un savoir scientifique « froid » et neutre. L'objectivité se démultiplie en une diversité de manières d'objectiver. L'objet « totalisant » de la pensée sauvage encourage même cette idée : l'objet étant identique à l'objectivation. La différence se situe entre l'appréhension de l'objet par l'analyse structurale et la création de contenu symbolique par la pensée. Si le structuraliste prend en considération le mythe, l'art ou la science, sa propre objectivation peut s'avérer inspirée par l'objet analysé. Il n'est pas forcé de rester dans une textualité scientifique. En effet, le style de Lévi-Strauss n'est pas dépourvu de créativité.

Les démarches de Lévi-Strauss et de Donna Haraway, ne sont donc pas complètement opposées. Il semblerait que Lévi-Strauss soit cependant ici plus prudent, il ne s'agit pas de confondre les deux domaines que sont l'art et la science, de remplacer le premier par le second mais d'en faire ressortir les connexions. Haraway se situe dans ce cas précis dans une posture peut-être plutôt « post-structuraliste », même si la science n'est pas pour elle « prise au « piège » de l'écriture », la science est discours, en partie fiction et métaphore, et la science peut donc se dire autrement.

Donc, Lévi-Strauss cherche à remettre l'homme dans la nature en en faisant un objet de science. Dès lors, si la pensée-même est retravaillée comme un objet, on ne peut pas dire que le sujet connaissant et rationnel domine, bien au contraire. De même, la pensée comme objet suppose une certaine flexibilité qui ne contredit pas l'idée de Donna Haraway d'un objet capable d'activité.

D'autre part, les frontières entre science et fiction se brouillent dans les deux cas. Mais à nouveau, l'appréhension du lien entre l'imaginaire et les sciences n'est pas la même pour les deux auteurs. Il semble que l'imaginaire chez Lévi-Strauss soit lié aux différents types d'objectivation. Haraway considère que les sciences créent un certain imaginaire sur le monde, à l'aide de métaphores.

La vérité serait alors relative, elle serait construite par les mots et notre rapport au monde dépendrait de ces discours. Nous l'avons vu, pour Lévi-Strauss il semble que la fiction, (le roman étant, avec la musique, le contenu mythique de la société occidentale) comme la science, soient différentes manières juxtaposées d'objectiver. Pour Haraway, en revanche, les sciences étant principalement constituées de discours, la distinction entre les différents types de textes ne serait plus fondée. Elle relève la fiction dans le discours de science et propose de reconstruire un imaginaire différent. Dans son propos, s'entremêlent exemple de discours scientifiques et de science-fiction féministe. Cependant, il semble que la capacité même d'objectiver soit remise en cause, devenant un outil de la domination, sans possibilité de nuancer cette définition de l'objectivité.

On peut se demander si l'objectivité peut se penser comme « perspective partielle » dans le propos de Lévi-Strauss, étant donnée la particularité de l'objet dont il est question. De plus, nous l'avons vu, Lévi-Strauss semble conscient de cette question du regard mais il la règle en questionnant plutôt la place accordée au sujet. Le projet global de l'analyse structurale est infini, de nouvelles données peuvent s'ajouter à tout moment. Lévi-Strauss semble tout à fait conscient de cela, de n'être qu'un regard, de relever des données pour un objet qui le dépasse. Haraway semble par ailleurs considérer que tout objet peut être désassemblé puisque « construit ».¹²⁷ La pensée sauvage posée comme objet par Lévi-Strauss, pourrait presque se penser, dès lors à l'interstice du naturel et de l'artificiel : il serait construit parce que posé comme objet de science et en même temps physiquement presque palpable et nous l'avons vu, non dépourvu d'activité. Étant donné que c'est la pensée-même qui est posée comme objet, le statut de l'objet chez Lévi-Strauss complique quelque peu la simple dichotomie sujet-objet. Dans le chapitre précédent, nous avons vu que, chez Lévi-Strauss, la nature ne pouvait se résumer au statut de « ressource symbolique ». Il en est de même pour la

¹²⁷ HARAWAY, Donna J. *Des singes, des cyborgs et des femmes.*, op.cit., page 82.

question de l'objectivité : d'une part, la pensée objectivée ne peut pas être catégorisée de fixe, elle possède un dynamisme en vertu de son ampleur. D'autre part, Lévi-Strauss semble avoir conscience des angles et des axes différents sous lesquels la pensée peut être observée.

2.1.2. *La question du sujet*

Il nous faut maintenant analyser la question qui apparaît en creux de celle de l'objet. En effet, la question du sujet, dont la disparition est nécessaire à la constitution de la pensée comme objet selon Lévi-Strauss doit être posée autrement pour Donna Haraway.

Dans la « Préface » des éditions de la Pléiade consacrées aux Œuvres de Lévi-Strauss, Debaene cite cette phrase représentative de la conception du sujet chez Lévi-Strauss : « Le moi n'est pas seulement haïssable : il n'a pas de place entre un nous et un rien ». ¹²⁸ Comme nous venons de le voir, la pensée doit être considérée comme un objet totalisant auquel rien n'échappe. Le structuraliste, pour en comprendre le fonctionnement, ne se positionne pas à l'extérieur, en « arbitre » qui jugerait et constituerait une structure, mais il doit s'inscrire *au-dedans* de celle-ci. En ce sens, le sujet disparaît.

Cela tend à relativiser, nous le verrons, non seulement ce qui compte au titre d'individu ainsi que la place de l'artiste, mais cela ne fait pas exception au statut du penseur ou du philosophe. La structure doit se penser comme une « rationalité sans sujet », et ne laisse pas de place à « un sujet sans rationalité ». ¹²⁹ Dans la « Finale » de *L'Homme Nu*, chapitre conclusif des *Mythologiques*, Lévi-Strauss revient sur son propre statut :

Au long de ces pages, le *nous* dont l'auteur n'a pas voulu se départir n'était pas seulement « de modestie ». Il traduisait aussi le souci plus profond de ramener le sujet à ce que, dans une telle entreprise, il devait essayer d'être pour autant qu'il ne le soit pas toujours et partout : le lieu insubstantiel offert à une pensée anonyme afin

¹²⁸ LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques*, « Le Retour », Plon, 1955, page 496

¹²⁹ LÉVI-STRAUSS, Claude, *Mythologiques*, op.cit., page 614.

qu'elle s'y déploie, prenne ses distances vis-à-vis d'elle-même, retrouve et réalise ses dispositions véritables et s'organise eu égard aux contraintes inhérentes à sa seule nature.¹³⁰

Nous le verrons, Donna Haraway préfère recorporer le sujet en des multiples corps. L'impersonnalisation du sujet, opérée par Lévi-Strauss, serait donc une étape et non le terme de la voie vers la fin de l'association entre le sujet et « l'Homme Blanc Occidental ». Debaene fait aussi remarquer que tous les textes de Lévi-Strauss se terminent par un lieu et une date, initié par un nom en première page. Ses textes s'assimileraient alors à des événements, des constats, des produits détachés de lui, déjà autre chose, un ajout aux mythes de la civilisation occidentale, quelques éléments affirmés sur une structure qui dépasse de loin l'avis d'un seul. Il s'agit de dire simplement : « quelque chose s'est passé ». ¹³¹ Le travail d'ethnologie contraint l'anthropologue à se fondre dans son objet. Il doit se considérer comme faisant pleinement partie de la pensée qu'il analyse.

Quand il s'agit d'analyser le mythe, la question du sujet est éliminée dès le départ puisque la définition du mythe est de n'avoir ni origine, ni fin : le mythe n'est pas « inventé », il n'a pas d'auteur. Il faut le considérer comme un langage de la pensée, un système de signe. Pour l'analyser, le structuraliste doit le penser comme un objet de pensée qui n'est pas le propre des sociétés « primitives », mais comme faisant partie intégrante de la pensée sauvage et donc dans la structure totalisante dans laquelle il se fond. En ce sens, le sujet n'a plus sa place, il ne doit plus, comme dans les dialectiques de Sartre ou de Hegel, dans les philosophies issues de Descartes et dont Lévi-Strauss est en quelques sortes l'héritier, être le centre de l'attention. On ne doit plus s'intéresser à comment le sujet se pense, ce qu'il est, puisqu'il est mort. La pensée le dépasse. Le constat du fonctionnement de certaines sociétés

¹³⁰ LÉVI-STRAUSS, Claude, *Mythologiques*, op.cit., page 559.

¹³¹ DEBAENE, Vincent, « Préface » In : Claude LÉVI-STRAUSS, *Œuvres*, op.cit., pages XLI-XLII. Debaene parle ici de ce que dit Lévi-Strauss sur l'art dans *Regarder écouter lire* et qu'il applique à ses propres « œuvres ».

« primitives » dans lesquelles le sujet n'a pas cette place au sommet, permet de constater le caractère ethnocentré de l'importance du sujet.

Pour Donna Haraway, le rapport entre sujet et objet est bien entendu à déconstruire comme les autres dichotomies, mais il s'agit plutôt de considérer la multiplicité des perspectives qui en découle plutôt que d'envisager, comme Lévi-Strauss, « la mort du sujet ».

En sciences humaines, la théorie non féministe assimile volontiers la débâcle de la subjectivité « cohérente » ou en position de maîtrise à « la mort du sujet ». [...] Les déconstructions du « sujet » ont été essentielles, et elles ne procèdent pas de la nostalgie d'une position de maîtrise cohérente. A l'inverse, les explications nécessairement politiques des corporéités construites, telles les théories féministes sur les subjectivités raciales genrées, doivent tenir compte de façon positive et critique de l'émergence de subjectivités sociales contradictoires qui s'affirment dans la différenciation et la volonté de ne représenter qu'elles-mêmes, en se revendiquant de l'action, du savoir, de la croyance.¹³²

La thèse de la déconstruction du sujet, s'avère méthodologiquement importante parce qu'elle fait partie d'un mouvement de déconstruction plus général. Cependant, pour Donna Haraway, en plus d'avoir pris une importance considérable avant sa « mort », le sujet était selon elle assimilé, sans qu'il soit dit, à l'Homme Blanc Occidental. Tout comme le regard objectif a été lu comme le regard vrai et universel sur le monde, on a décrit le sujet comme une sorte d'entité neutre et capable de raison, là où, en réalité, seul un certain type de sujet aurait été réellement mis en avant, écouté et lu. Il y aurait donc une forme d'injustice à revendiquer la position radicale de « mort du sujet » au moment même où, à l'ère des études féministes et postcoloniales, certains sujets s'affirment enfin comme tels.

En revanche, s'il n'est pas indispensable de le tuer, il est nécessaire de passer à une « topographie de la subjectivité [...] multidimensionnelle » puisqu'il n'y a pas de regret concernant la « maîtrise cohérente ». Il ne s'agit pas de « tout reprendre à zéro » mais d'ouvrir la perspective « à des sujets et à des agents non isomorphes, à des territoires d'histoires inimaginables du point de

¹³² HARAWAY, *Des Singes, des cyborgs et des femmes*, op. cit., page 251.

vue de l'œil cyclopéen autorassasié du sujet maître ». ¹³³ S'il faut « diffracter » le regard et multiplier les perspectives pour passer de l'objectivité à la « perspective partielle »¹³⁴, étant donné que toute la dichotomie entre le sujet et l'objet est remise en cause, il faut aussi multiplier les types de sujets.

Les sciences doivent être ramenées au caractère physique de leur regard : non seulement, même le propos qui se veut le plus objectif possible, le récit scientifique, part, selon Haraway, d'un point de vue, mais il est impossible de tout voir en même temps. Notre regard a la capacité de voir l'infiniment grand comme l'infiniment petit, il s'agit de savoir régler la focale, de toujours se savoir *situé*.

Du point de vue du sujet, cela signifie que l'on doit réussir à imaginer des sujets « pour autres impropres / non approprié/es »¹³⁵, perspective du cyborg, où s'entremêlent des éléments qu'on n'aurait pas imaginé mettre ensemble. Il s'agit d'une sorte de retour au corps, car le sujet en avait été séparé, mais avec une refonte de l'idée-même de ce corps. Cela comprend le caractère corporel de la vision, mais aussi le passage à une perception de soi qui irait de l'« être » à la « division »¹³⁶. La conscience que nous ne sommes pas des corps individués mais composés et décomposables : « Le soi sachant est partie sous tous ses aspects, jamais fini, jamais entier, ni simplement là et original ; toujours construit et cousu de manière imparfaite, il est *de ce fait* capable de s'unir à un autre, de voir avec lui sans prétendre être l'autre ».¹³⁷ L'idée va avec un autre rapport à la technologie, en partant des technologies de visualisation, qu'il faut imaginer connectant, dialoguant avec le monde, plutôt que moyen de le mettre à distance, ou le dominer.

La seule façon d'élargir le champ de vision est de se situer quelque part en particulier. La question de la science dans le féminisme concerne l'objectivité en tant que rationalité positionnée. Ses images ne sont pas les produits d'une fuite et d'une transcendance des limites (autrement dit des vues d'en haut), mais de

¹³³ HARAWAY, *Des Singes, des cyborgs et des femmes*, op. cit., pages 339-340

¹³⁴ HARAWAY, *Des Singes, des cyborgs et des femmes*, op. cit., chapitre 9.

¹³⁵ HARAWAY, *Des Singes, des cyborgs et des femmes*, op. cit., page 217 (Titre de la Troisième Partie).

¹³⁶ HARAWAY, *Des Singes, des cyborgs et des femmes*, op. cit., pages 338 -339.

¹³⁷ HARAWAY, *Des Singes, des cyborgs et des femmes*, op. cit., pages 339 – 340.

l'association de vues partielles et de voix hésitantes dans une position sujet collective d'où découvrir, telle est la promesse, les moyens d'une corporéité finie en cours de constitution, d'une vie aux prises avec ses limites et ses contradictions (autrement dit des vues « saisies » de quelque part).¹³⁸

Les reconsidérations sur le sujet passent par un autre imaginaire, un autre modèle de corps. La figure du cyborg est démonstrative du fait qu'il est « temps de passer à d'autres métaphores »¹³⁹, nous y reviendrons dans le chapitre suivant. En d'autres termes, il s'agit ici de dire qu'il faut redonner corps au sujet « désincarné » tout en sortant d'un imaginaire du corps qui se restreindrait à l'idée d'« humain » assimilée à l'homme blanc. Pour Haraway, l'objectivité scientifique perçue comme neutre et au-delà de toute réalité est une fiction, tout discours et tout regard a son point de départ corporel.

[...] cette vue d'une vision infinie est évidemment une illusion, une divine supercherie. Il me semble qu'en insistant de manière métaphorique sur la particularité et la corporéité de toute vision (corporéité qui n'est d'ailleurs pas nécessairement organique et passe aussi par la médiation de la technologie), en ne cédant pas aux mythes tentateurs qui font de la vision une voie vers la désincarnation et la renaissance, nous pourrions construire une doctrine de l'objectivité utilisable mais tout sauf innocente.¹⁴⁰

Dans ce contexte, quel statut donner à l'objectivité et au sujet ? Le propre du sujet n'est-il pas justement de ne pas être obligé de se rattacher à un corps. Sans parler forcément du statut de l'individu, que devient la pensée sans objet, ni sujet ? Chez Lévi-Strauss, désobjectiver le sujet mène à rendre la pensée matérielle. Comment expliquer la capacité à penser, même le réseau ou la métaphore, si on reconsidère le sujet et l'objet comme des entités particulières en les recorporéisant ? Comment la symbolisation et même la communication peuvent-elles être possibles, si tout est corps ?

Le fait de se repenser dans le monde « en termes de désassemblage et de réassemblage »¹⁴¹ mène à revoir le sujet comme ancré dans une corporéité multiple. Les sciences féministes, en même temps qu'elles doivent se

¹³⁸ HARAWAY, *Des Singes, des cyborgs et des femmes*, op. cit., pages 345 -346.

¹³⁹ HARAWAY, *Des Singes, des cyborgs et des femmes*, op. cit., page 332.

¹⁴⁰ HARAWAY, *Des Singes, des cyborgs et des femmes*, op. cit., page 334.

¹⁴¹ HARAWAY, *Des Singes, des cyborgs et des femmes*, op. cit., page 289.

réapproprié la science, la technologie et le corps, doivent se réapproprié la notion de sujet.

Je veux mettre de côté toutes ces figures, issues des Lumières, d'une subjectivité cohérente et maîtresse d'elle-même, qui ont accès au langage et au pouvoir de représenter. Je veux mettre de côté les sujets dotés d'une clairvoyance rationnelle, tous ces maîtres de la théorie, les pères fondateurs, les pères de famille, les bombes et les théories scientifiques. En résumé, c'est l'Homme qu'il faut rejeter, celui que nous avons fini par connaître et par aimer grâce aux critiques de la « Mort-du-Sujet ». A la place, laissons émerger un autre courant fécond de cet humanisme occidental mis en crise à la fin du vingtième siècle. Je veux m'intéresser à la figure d'une humanité souffrante et brisée, venant indiquer un espoir possible, dans l'ambiguïté, la contradiction, l'usurpation symbolique et la chaîne indéfinie des traductions tronquées.¹⁴²

La conclusion ne se veut pas dichotomique, nous l'aurons compris. Cependant, nous pouvons pointer à nouveau le fait que sa conception des Lumières, des sciences et donc d'une partie de la philosophie n'a été faite que par les hommes, que les femmes (et autres inapproprié-s) n'ont eu aucun accès à cette forme de rationalité, qu'elles ne veulent d'ailleurs pas chercher à recréer ce fonctionnement-là. Malgré le refus de victimiser les corps, on en parle quand même comme d'une « humanité souffrante et brisée ». Certes le propos comprend sûrement une part d'ironie « insaisissable »¹⁴³ à ce sujet. Cela dit, ici il semble que quelque chose ne tienne pas puisque l'on refuse aux inappropriés l'accès à un certain type de savoir, ou du moins un accès à ce type de savoir serait vu comme peu créatif et pas à même de tuer le père. On ne tue donc pas ici, le sujet, mais tout un processus de connaissance.

2.2. Comme être du monde

Si Lévi-Strauss remet l'homme dans la nature comme objet de science, interrogeant la dichotomie entre le sujet et l'objet, on peut envisager une perspective qui remettrait l'homme dans la nature, en le mettant à égalité avec les autres créatures du monde. Donna Haraway et Philippe Descola semblent se rejoindre sur cette idée de nature sociale et d'interactions possibles, mettant fin à la dichotomie entre nature et culture.

¹⁴² HARAWAY, « Ecce Homo » In. *Manifeste cyborg et autres essais*, page 222.

¹⁴³ HOQUET, Thierry, « Insaisissable Haraway », op.cit.

Dans le paragraphe précédent, nous avons aperçu en quoi Donna Haraway remettait en question le regard objectif dans les sciences, un regard qu'il est nécessaire, selon elle, de « re-corporéiser » dans des corps inattendus, en se pensant par exemple comme cyborg. Mais il implique aussi de se réenvisager comme appartenant au monde, avec lequel on peut réellement entrer en dialogue. La nature-coyote, retravaillée dans le premier chapitre doit devenir une réelle collaboratrice, doit servir à changer le regard. « Multiplier les connexions extravagantes et monstrueuses »¹⁴⁴ implique de reconsidérer en premier lieu notre rapport à l'animal, en deuxième lieu notre rapport aux technologies, qu'il s'agit de réinventer, de voir sous un autre prisme que celui de la domination. L'idée est de se repenser « terrestre » en ayant retravaillé l'idée de « terre » en Gaïa, de se penser *dans* le monde, en le pensant comme coyote.

Le texte et la thèse de Donna Haraway dans *Staying with the Trouble* s'articulent autour du principe ou de la métaphore « SF ».

An ubiquitous figure in this book is SF: science fiction, speculative fabulation, string figures, speculative feminism, science fact, so far. This reiterated list whirls and loops throughout the coming pages, in words and in visual pictures, braiding me and my readers into beings and patterns at stake. Science fact and speculative fabulation need each other, and both need speculative feminism.¹⁴⁵

Les « faits scientifiques » et la « science-fiction » ou « fiction de la science » se mêlent. La science serait faite uniquement de discours. Changer certains biais de l'imaginaire collectif pourrait donc mener à changer la science. Le modèle de « string figure », ou « jeu de ficelles » structure le texte de Donna Haraway puisqu'il vient nouer des exemples et des manières de penser et de faire le monde que l'on n'aurait pas envisagé mettre côte à côte dans un premier temps. Il tire les ficelles de concepts, de faits et de fictions. L'écriture n'étant qu'une forme de mise en pratique de jeu de ficelles, pratique qui doit elle-même se nouer avec d'autres pratiques. À nouveau l'écriture ne se

¹⁴⁴ BOURCIER, Marie-Hélène, « Préface », op.cit., pages 12-13.

¹⁴⁵ HARAWAY, *Staying with the Trouble*, op.cit., pages 2-3.

différencie pas, chez Donna Haraway, du monde. Tout serait donc question de lecture.

Donc les exemples qu'elle cite, nouent des connexions entre l'homme et le monde et le monde avec lui-même et le propos ne cesse de mêler les exemples « concret » et les exemples de « fiction ». Il est question de la symbiose entre l'acacia et la fourmi, de la collaboration possible entre les pigeons et les hommes ou encore de « l'histoire des Camilles », une fiction sur un avenir possible, dans le trouble, qui mettrait en pratique cette connexion interspèce corporellement, en faisant de certains enfants des porte-parole, des figures liées physiquement à une espèce animale, dans l'idée de la préserver coûte que coûte ou d'en conserver la mémoire, d'en faire le deuil.

Les différents exemples, de plus, se nouent entre eux par le principe-même d'avoir été mis côte à côte dans un texte, de les avoir mis ensemble par l'écriture, et en même temps ils doivent servir de modèles à des pratiques similaires, puisque la technologie, le corps et le texte ne se distinguent pas. Les exemples de Donna Haraway connectent l'animal et la machine, l'humain et le non-humain, ils tissent des liens inattendus, ils se déploient à la façon de tentacules. Le but est de mêler les domaines et si l'on peut dire les matières, pour donner à penser autrement les relations avec le monde. Il s'agit d'imaginer qu'une collaboration interspèce est possible, ou même une symbiose dans laquelle se mêlent l'organique et l'inorganique, ou différents types d'organismes, auparavant divisé par l'attitude biaisée consistant à mettre l'homme au centre ou au-dessus de la nature. De là surgissent les imaginaires des monstres « chtoniens », terrestres et tentaculaires et de l'ère du Chtulucène, dont le nom dérive.

Chthonic ones are beings of the earth, both ancient and up-to-the-minute. I imagine chthonic ones as replete with tentacles, feelers, digits, cords, whiptails, spider legs, and very unruly hair. Chthonic ones are monsters in the best sense; they demonstrate and perform the material meaningfulness of earth processes and critters. They also demonstrate and perform consequences. Chthonic ones are not safe; they have no truck with ideologies; they belong to no one; they writhe and luxuriate in manifold

forms and manifold names in all the airs, water and places of earth. They make and unmake; they are made and unmade.¹⁴⁶

L'idée est de convoquer des images entre fiction et réalité pour trouver comment « habiter le trouble » en sortant des métaphores habituelles. Pour Haraway, le modèle biblique est encore prégnant dans la manière occidentale de raconter le monde. À plusieurs reprises, elle parle du cyborg comme n'ayant pas vécu la Chute et donc ne souhaitant pas un retour à Eden. La perspective non-innocente vise, en effet, à abolir « toute nostalgie envers ce jardin, envers l'harmonie du dire vrai ».¹⁴⁷

Donc le cyborg comme pratique d'écriture presque performative invite à la construction d'un autre rapport au monde, il est donc une manière de lire et d'écrire les corps, en ce sens il n'a de début que le moment où l'on décide de se concevoir comme tel. Il n'aurait donc pas d'obsession concernant sa condition, qu'il s'agisse de la volonté de retrouver une forme d'harmonie originelle – puisqu'elle n'existe pas, ou de la peur de la fin de son espèce. Il n'est pas identique à lui-même, il n'est pas une espèce et donc il ne connaît pas la peur de la fin des temps ou le besoin de se reproduire, comme identique à lui-même. Il se sait mortel.

Les problématiques liées à l'écologie nous confrontent à un trouble, qui nous forcent en un sens à retravailler nos manières de penser les liens noués entre le monde, l'animal, le robot et l'humain. Le propos part du présupposé de l'aspect composable et décomposable de toute créature, et de la nécessité du réseau, d'où le modèle « chthonien » tentaculaire. Il s'agirait, semble-t-il, de réécrire le trouble.

¹⁴⁶ HARAWAY, *Staying with the Trouble*, op.cit., page 2.

¹⁴⁷ DESPRET, « En finir avec l'innocence », op.cit., pages 29-30.

2.2.1. *La primatologie comme miroir*

Dans un premier temps, nous pouvons tisser un lien entre Lévi-Strauss et Donna Haraway et leur rapport à la primatologie. En effet, tenter de chercher l'origine de la culture dans une nature qui semble proche de la nôtre, celle des primates leur semble vain à tous les deux. Au-delà du fait que l'analyse des primates présuppose comme évident l'existence d'une dichotomie (nature/culture) remise en question et une certaine idée de l'évolution, elle ne dit en réalité pas grand-chose sur l'humain. Pour Lévi Strauss, nous l'avons vu, analyser les signes précurseurs de la culture dans la nature sans disposer d'un système de signe simiesque qui permettrait l'analyse structurale, s'avère plutôt peu prometteur. Le langage marque la réelle spécificité de l'humain et permet de l'analyse structurale. Si l'on veut comprendre la culture de manière scientifique, le seul moyen est de pouvoir reconnaître un système de signes cohérents.

C'est, en effet, qu'il y a un cercle vicieux à chercher dans la nature l'origine de règles institutionnelles qui supposent – bien plus, qui sont déjà – la culture, et dont l'instauration au sein d'un groupe peut difficilement se concevoir sans l'intervention du langage. La constance et la régularité existent, à vrai dire, aussi bien dans la nature que dans la culture.¹⁴⁸

Observer des comportements animaux, sans qu'il n'y ait une structure symbolique analysable est un geste vain, il ne dit en tous les cas rien sur la culture. Nous avons vu dans le chapitre précédent que la distinction du langage n'en est pas réellement une pour Donna Haraway, puisque tout est censé être texte et produire des signes.

Mais elle rejoint néanmoins Lévi-Strauss en ce qui concerne l'opposition à la primatologie. Son geste diffère cependant puisqu'il s'agit plutôt de « sape[r] les fondements de la nature et de la politique : travailler sur les primates, c'est ne pas cesser de tenir des discours sur les sociétés humaines (travailler sur la nature, c'est travailler sur la culture), expérimenter sur les primates, c'est exercer une certaine force légitimée qui s'exprime au-delà de la relation de

¹⁴⁸ LÉVI-STRAUSS, C., *Les Structures élémentaires de la Parenté*, op.cit., page 8.

race ou de genre »¹⁴⁹. La primatologie serait donc, en réalité une complète projection des *a priori* occidentaux sur les sociétés simiesques. Autrement dit l'homme occidental cherche à justifier sa société en allant en chercher l'origine chez les primates, mais il ne fait que projeter sur le singe des schèmes de pensée dérivés de son propre fonctionnement de société.

Nous aimons regarder les animaux, et même apprendre d'eux des choses sur l'être humain et sur la société humaine. Le XXe siècle ne fait pas exception à la règle. Les corps des animaux, leurs façons de vivre nous renvoient des reflets fidèles des thèmes à l'honneur dans l'Amérique moderne. Nous nous contempons dans **le miroir animal poli par nos soins**.¹⁵⁰

Du fait que les sociétés occidentales aient construit leur pensée sur la séparation entre nature et culture et de la place supérieure, extraite de la nature, donnée à l'homme, il découlerait une incapacité à comprendre la nature comme potentiellement sociable et de l'observer pour ce qu'elle est. Les sciences doivent être repensées de manière à « s'intéresser de plus près à ces animaux en tant que tels – à la manière dont ils vivent dans leurs milieux naturels, sur des modes qui n'ont pas forcément grand-chose à voir avec nous et qui devraient nous inciter à réformer la manière dont nos théories du corps politique appréhendent notre rapport à la nature ».¹⁵¹ La perspective anthropocentrée sur les primates a influencé des décisions politiques, comme une sorte de nouvelle vague de théorie du contrat social, dans laquelle la nature est cette fois-ci justifiée biologiquement et l'état de nature n'est plus revendiqué comme une fiction.¹⁵²

2.2.2. *Des pigeons et des hommes*

Il s'agit donc de voir la nature pour elle-même, sans projection, et de nouer des relations, des collaborations avec les entités diverses et variées qu'elle englobe. L'humain ne serait plus le seul être social. Le slogan « Make kin, not Babies »¹⁵³, hymne de *Staying with the Trouble*, est une façon de nouer

¹⁴⁹ GARDEY, D., « Avant-propos. Deux ou trois choses que je dirais d'elle », op. cit., page 13, (nous soulignons).

¹⁵⁰ HARAWAY, D. J., *Des singes, des cyborgs et des femmes.*, op.cit., page 47.

¹⁵¹ HARAWAY, Donna J. *Des singes, des cyborgs et des femmes.*, op.cit., page 44.

¹⁵² HARAWAY, Donna J. *Des singes, des cyborgs et des femmes.*, op.cit., page 147.

¹⁵³ HARAWAY, *Staying with the Trouble*, op.cit., page 102 : « Créez de la parenté, pas des bébés ! » (notre traduction).

l'humain et le non-humain dans un lien presque de sang, en sortant de la reproduction du même. Il s'agit d'une forme de réinvention de la parenté.

Remettre l'homme dans la nature, pour Donna Haraway, c'est donc à la fois, nous le verrons, montrer son caractère décomposable puisque ce que nous appelons homme est constitué en grande partie d'organismes non-humains, en ce sens il est « compost ».¹⁵⁴ Et d'autre part, cette qualité de compost donne de la cohérence à l'idée de mélange. Préserver l'espèce humaine ne doit plus se jouer dans la reproduction du même et dans la reproduction-même, il ne s'agit plus de faire des bébés pour s'immortaliser, préserver l'espèce, mais de permettre le mélange inter-espèce et le bizarre. Les exemples que nouent les différents chapitres de *Staying with the Trouble* illustrent des exemples des alliances possibles, de ces « connexions extravagantes et monstrueuses ».¹⁵⁵

Prenons celui du premier chapitre, et abordons le caractère hybride des pigeons. Il semble en effet, que le rapport entre les pigeons et les hommes soit complexe, parce que l'animal s'inscrit dans les interstices de la frontière entre nature et culture. Les pigeons peuvent être, en effet, à la fois des êtres sauvages, sociaux et domestiques. Des proies exterminées et des collaborateurs scientifiques. Pour justifier son propos, Haraway cite plusieurs expériences. L'une d'entre elles montre des pigeons possédant de meilleures capacités à « se reconnaître eux-mêmes dans un miroir ou dans des vidéos, qu'un enfant humain de trois ans ».¹⁵⁶ Dans une autre, des dresseurs de pigeons collaborent avec un collectif californien pour aller « collecter et distribuer des informations sur la qualité de l'air ».¹⁵⁷ Donna Haraway théorise cela comme un réel échange de capacité et pose la question de savoir

¹⁵⁴ HARAWAY, *Staying with the Trouble*, op.cit., page 55.

¹⁵⁵ BOURCIER, Marie-Hélène, « Préface » op.cit., pages 12-13.

¹⁵⁶ HARAWAY, *Staying with the Trouble*, op.cit., page 19.

¹⁵⁷ HARAWAY, *Staying with the Trouble*, op.cit., page 21.

« PigeonBlog required extensive collaboration between « homing pigeons, artists, engineers, and pigeon fanciers engaged to collect and distribute information about air quality conditions to the general public. » »

dans ce contexte : « qui rend capable qui de quoi ? »¹⁵⁸. L'humain et l'animal s'appivoisent l'un et l'autre dans ce contexte, puisque le but est d'instaurer un lien durable de confiance. La collaboration faisant pleinement partie du processus du projet, elle ne doit pas être une contrainte pour l'animal.

Companion species infect each other all the time. Pigeons are world travelers, and such beings are vectors and carry many more, for good and for ill. Bodily ethical and political obligations are infectious, or they should be. *Cum panis*, companion species, at table together. Why tell stories like my pigeon tales, when there are only more and more openings and no bottom lines? Because there are quite definite response-abilities that are strengthened in such stories.¹⁵⁹

L'idée de « response-ability » se traduit en français à la fois par « responsabilité » et « aptitude à réagir » ou « à répondre ». Haraway donne à voir les divers angles du tableau (le terme « côté » sonnerait ici trop dichotomique), elle aborde aussi le pigeon comme « rat avec des ailes » qu'on exclut des villes, avec pour résultat une extermination ou des projets de constructions de pigeonnier, donc des aménagements de l'espace configuré spécialement à leur égard. Se jouent ainsi, les deux sens de *response-ability*, il s'agit de connecter tous les éléments de la relation entre l'humain et le pigeon, y compris celles qui comprennent la mort, de s'en rendre *responsable* afin de tenter d'agir, de *réagir* en conséquence. Le but est de tenter de définir comment vivre avec le trouble en assumant ce trouble. Le pigeon pourrait exemplifier ici l'idée de nature-coyote que nous avons évoquée plus haut, le rapport n'a pas une seule direction qui partirait de l'homme mais il montre une connexion, un échange. Tout l'enjeu est de tenter de tirer « [des fils possibles] » et de dessiner « un modèle pour l'avancer-ensemble, continu, non-innocent, interrogatif, multi-espèce ».¹⁶⁰

2.2.3. *La technophilie cyborg*

Le monde coyote est aussi rappelons-le, nature sociale et nature construite. Si la dichotomie entre nature et culture tend à exploser, l'idée de l'homme dans

¹⁵⁸ HARAWAY, *Staying with the Trouble*, op.cit., page 22 : « Who would render whom capable of what ? »

¹⁵⁹ HARAWAY, *Staying with the Trouble*, op.cit., page 29.

¹⁶⁰ HARAWAY, *Staying with the Trouble*, op.cit., page 29.

la nature revient à l'idée d'une entité assemblée, potentiellement désassemblable puis réassemblable, « dans » signifierait ici « connecter avec » et faire intégralement partie du monde, et le monde serait lui-même agencé comme capable de s'assembler ou se désassembler. Donc la technologie n'est pas séparée de la nature ou de la nature humaine, tout se noue dans la configuration « SF » que nous avons citée plus haut, relié, il nous semble, par le fait d'être du texte.

Le concept « cyborg » naît à l'ère de Reagan, un moment où la technologie était, semble-t-il, encore considérée comme servant à des fins militaires ou à la domination de la nature. Or, il s'agit de relire la technologie de sorte à ce qu'elle coïncide avec l'idée du tentaculaire et du réseau. Nous l'avons vu, les sujets « assujettis »¹⁶¹ doivent se réappropriier les sciences, les technologies mais aussi les corps.

L'idée est donc, pour l'humain, de se penser comme cyborg. Le cyborg représente alors la figure corporelle d'une subjectivité multidimensionnelle, une subjectivité qui par sa corporéisation est capable de reprendre la parole. Car, avant cela, le sujet, tout en s'affirmant comme décorporéisé, n'aurait eu qu'un seul corps possible, celui de l'Homme Blanc. L'imaginaire du cyborg va avec un changement de récit à propos du trouble : il ne se rêve pas dans un retour à Eden, aux origines, puisqu'il n'a pas d'origine, puisqu'avant d'être pensé comme tel il n'était pas : « Le cyborg saute l'étape de l'unité originelle, de l'identification avec la nature au sens occidental. »¹⁶² Dès lors, il est directement dans la culture.

Prendre au sérieux l'imagerie des cyborgs en y voyant autre chose que des ennemis entraîne un certain nombre de conséquences. Notre corps, nous-mêmes ; le corps est une carte du pouvoir et de l'identité. À cet égard, les cyborgs ne sont pas une exception. Un corps cyborg n'est pas innocent ; il n'est pas né dans un paradis, n'est pas en quête d'une identité unitaire et ne génère donc pas de dualismes antagonistes sans fin (ou jusqu'à la fin du monde) ; pour lui, l'ironie va de soi. [...] La machine n'est pas une chose qu'il faudrait animer, vénérer, dominer. La machine, c'est nous, nos processus, un aspect de notre corporéité. Nous pouvons être responsables des machines ; elles ne nous dominent pas plus qu'elles ne nous menacent. Nous

¹⁶¹ HARAWAY, Donna J. *Des singes, des cyborgs et des femmes.*, op.cit., chapitre 8 et 9.

¹⁶² HARAWAY, Donna J. *Des singes, des cyborgs et des femmes.*, op.cit., page 270.

sommes responsables des frontières, des limites – nous sommes frontières et limites.¹⁶³

L'idée ne contredit pas l'idée de l'homme comme « compost », les deux sont différentes manières de s'envisager et d'imaginer le corps, en réalisant qu'il s'agit d'une question de focale ou de lecture. Le système immunitaire, censé défendre le soi contre l'autre, l'intérieur contre l'extérieur, contient en réalité des particules extérieures en lui. On ne peut pas le théoriser de manière dichotomique et il nous fait prendre conscience du caractère effritable des limites posées sur les choses. En ce sens, se penser cyborg c'est se comprendre comme mêlé, corporellement, à l'« extérieur » et au technologique. Il s'agit de rompre avec l'idée d'une sorte de sacralité du corps humain. En effet, « aucun corps n'est sacré en lui-même ; chaque composant peut être mis en interface avec un autre, à partir du moment où l'on a défini la norme et le code à appliquer pour traiter les signaux dans un même langage »¹⁶⁴.

Il faudrait lire le corps comme une « machine de communication », et plus comme une entité dont le génome serait le seul code de lecture. « Le cyborg est texte, machine, corps et métaphore ».¹⁶⁵ Et par ailleurs, tout objet peut se lire comme « système sémiotique »¹⁶⁶ dont on interprète les frontières. Il faut donc voir le rapport entre l'homme, la technologie et la nature, comme des textes qui interagissent et peuvent se lire et s'interpréter de différentes manières, le cyborg surgit comme une clé de lecture dans ce contexte. Mais si tout est à lire et à interpréter, qui, concrètement lit ? Le pigeon a-t-il la même capacité de lecture du monde que l'humain ou est-ce une autre forme de projection ? Et dans cette lecture des corps particuliers, le cyborg ne serait pas – et ne se voudrait pas être – une réelle entité puisqu'il est à la merci de toutes les lectures particulières et des corps. La question rejoint les infinies interrogations philosophiques humaines : peut-on poser quelque chose comme la définition d'une espèce ne serait-ce que pour le bonheur de penser

¹⁶³ HARAWAY, Donna J. *Des singes, des cyborgs et des femmes.*, op.cit., page 319.

¹⁶⁴ HARAWAY, Donna J. *Des singes, des cyborgs et des femmes.*, op.cit., page 290

¹⁶⁵ HARAWAY, Donna J. *Des singes, des cyborgs et des femmes.*, op.cit., pages 369 – 370

¹⁶⁶ HARAWAY, Donna J. *Des singes, des cyborgs et des femmes.*, op.cit., page 368.

(une chose « bonne à penser »¹⁶⁷), ou sommes-nous contraints à ne rien pouvoir réunir conceptuellement sous prétexte des particularités contingentes ? Poser le cyborg comme une clé de lecture d'un monde dans lequel l'humain a déjà tendance à se perdre, sans jamais pour autant le considérer comme « concept », (quel vilain mot !), est-ce suffisant dans un monde déjà passablement en manque de repères ? Bien entendu, il est intéressant et même nécessaire de sortir des dichotomies et de se décentrer de nos repères philosophiques habituels, mais, et nous en revenons ici à la question posée dans notre introduction, faut-il pour autant tout déconstruire, tout effriter ? Et sans construction préalable des catégories, que reste-t-il dans une déconstruction nue ? Finalement, les discussions relatives à cette déconstruction ne se jouent-elles pas au sein de cercles philosophiques restreints, contents de la déconstruction parce qu'elle est dépaysante ?

2.3. Déconstruire la dichotomie : à quelles fins ?

La nature et la culture semblent se réconcilier dans notre propos, les deux champs s'entremêlent et l'homme est remis dans le monde. Nous voyons néanmoins que chez Lévi-Strauss, remettre l'homme dans la nature comme objet de science, suppose la possibilité d'un regard objectif et donc nécessairement humain sur le monde. La distinction, même « méthodologique »¹⁶⁸ entre l'homme capable de langage et la nature qu'il s'approprie symboliquement reste prégnante dans son propos.

Dans la dichotomie entre le sujet et l'objet, bien que la place du sujet soit remise en cause et même quasiment abolie, reste la présupposition de la possibilité d'un regard objectif et savant sur le monde (auquel l'homme appartient cependant désormais pleinement). Dans le propos de Lévi-Strauss, toute société symbolise et s'inscrit ainsi dans la pensée sauvage. Cette activité de symbolisation semble par ailleurs toujours se définir comme la capacité de l'homme à utiliser les objets de « nature » pour produire du savoir, la

¹⁶⁷ LÉVI-STRAUSS, C., *Le totémisme aujourd'hui*, op.cit., page 112

¹⁶⁸ LÉVI-STRAUSS, C., *La Pensée sauvage*, op.cit., page 294, (note de bas de page).

capacité, autrement dit, à objectiver. En effet, Lévi-Strauss cherche à défendre la perspective que, partout et en tout temps, l'homme objective son monde par plaisir de penser. Et s'il veut montrer que le « sauvage » pense tout aussi bien que le « philosophe de cabinet », l'inverse s'applique aussi. En effet, « à certains égards », Bergson « pense comme un sauvage ».¹⁶⁹ Il déconstruit ainsi le préjugé selon lequel les sociétés « primitives » seraient à un stade antérieur de la pensée.

En outre, la toute-puissance des sciences exactes est remise en question en ce que Lévi-Strauss pose le mythe comme un autre moyen, parallèle, de faire la science. Autrement dit, le savoir objectif absolu est questionné, par sa mise en relation avec cette « science du concret »¹⁷⁰ qu'est le mythe. Cela lui permet de questionner la place des sciences sans prétendre qu'elles doivent être déconstruites. Il y a, chez Lévi-Strauss, et là se dessine l'écart avec Donna Haraway, un intérêt passionné pour la pensée humaine comme capacité à objectiver.

Pour Haraway, il s'agit de multiplier les connexions plutôt que figer le discours dans la dichotomie. Mettre face à face la nature contre la culture, le sujet contre l'objet, le soi contre l'autre et même la science contre la fiction, ne fait plus sens. De là, il ne s'agit pas de tuer quoi que ce soit, mais de développer la multiplicité de chaque terme en le ramenant à quelque chose de vivant, de corporel et capable de symbolisation. La mort du sujet, serait dès lors une étape nécessaire, mais non finale, aux développements des sciences. D'une part, le regard objectif doit être reconsidéré comme un regard, un certain point de vue sur les choses. D'où l'appellation « perspective partielle ». Il y a donc un refus du savoir absolu, et il semblerait aussi, de la capacité à objectiver.

¹⁶⁹ LÉVI-STRAUSS, C., *Le Totémisme Aujourd'hui*, op.cit., page 123.

¹⁷⁰ LÉVI-STRAUSS, C., *La Pensée sauvage*, op.cit., chapitre 1.

D'autre part, le sujet qui porte ce regard doit lui aussi se réinventer. Il s'agit de se comprendre comme corps dans une notion retravaillée du corps : toujours situé, à la fois compost, cyborg et texte.

L'antithèse de l'homme et de la nature a été inventée par les hommes. A nous de réinventer un rapport qui réalisera (au sens littéral de « rendre réel ») l'unité de l'humanité et de la nature, et tentera d'en comprendre les mécanismes de l'intérieur [...]. La science est une construction humaine apparue dans des conditions historiques particulières, à une époque où la domination de la nature par les hommes semblait un objectif positif et méritoire. Les conditions ont changé, et nous savons à présent qu'au lieu de nous amener à expliquer ou améliorer la nature, le chemin que nous suivons conduit probablement à sa destruction. Les femmes ont plus souvent que les hommes reconnu que tous, nous faisons partie de la nature et que son sort repose entre des mains humaines qui ne s'en sont pas toujours bien occupées. A nous, maintenant, d'agir en connaissance de cause.¹⁷¹

Autrement dit, si la nature est retravaillée, et que l'être humain est remis en son sein, l'entité d'être humain doit elle-même être retravaillée afin de pouvoir comprendre le tout comme une même matière composée, textuelle et en mouvement. Mais cette notion retravaillée s'avère consister en un changement de métaphore. La science comme possibilité de savoir objectif semble n'être que la source de tous les désastres, la vérité-même n'est plus une valeur à prendre en compte. Elle est un mot.

Le mythe comme solution alternative, comme moyen d'objectiver sans recourir aux concepts, n'est pas une solution envisageable. On lui préfère l'imaginaire et la fiction, soi-disant plus à même de répondre au trouble. De plus, quel est le statut de la « response-ability » ? Quelle éthique dans un monde sans vrai ni faux ? Peut-être dès lors que l'éthique est dans le choix de notre interprétation textuelle, qu'il s'agit de faire du réseau et de connecter avec le monde. Mais sans capacité à objectiver, à pouvoir créer des concepts, comment pouvons-nous nous comprendre ? Peut-on même parler et écrire dans ces conditions ? L'éthique serait alors soit liée à une sorte de rapport direct au monde, une évidence sensitive et intuitive, soit à une responsabilité d'écriture et de lecture du monde.

Bien dire, c'est échapper à l'alternative innocence/péché, pour un art des mots, et donc aussi de la pensée et du sentir, qui se veut « responsable ». Et cela non pas au sens où on aurait la maîtrise, où on pourrait prévoir et revendiquer les conséquences,

¹⁷¹ HUBARD et al. 1979, page 209, In : *Des Singes, des cyborgs et des femmes*, chapitre 4, page 142 – citation.

mais au sens de *accountable* : on ne pourra se réfugier derrière un « je n'avais pas voulu cela » ; on devra répondre des conséquences. Répondre, c'est-à-dire apprendre, reprendre, oser de nouvelles versions (ou tropes) encore un peu plus « bizarres », « tordues » (*queer*), décontenançant encore un peu plus les anticipations, échappant à des pentes toutes faites dont on n'avait pas perçu la dangereuse proximité.¹⁷²

D'autre part, la science et la technologie font désormais partie de la nature mais elles sont à réenvisager, à redéfinir dans l'optique de trouver des moyens de connecter, d'assembler, de mélanger physiquement et socialement des entités auparavant non conciliables. Haraway, par les nombreux exemples de ces différents textes, vient « brouiller, [...] toutes nos représentations, sans exception, de l'humanité : classiques, bibliques, scientifiques, modernistes, postmodernistes et féministes ».¹⁷³ On peut se demander si cette déconstruction ne peut pas s'inscrire dans la pensée sauvage comme une opposition extrême à la philosophie occidentale.

Haraway veut redonner corps au regard objectif, et reconsidérer l'objet comme actif. Mais l'objet de la pensée qu'entreprend d'analyser Lévi-Strauss est loin d'être passif et puisqu'il s'étend spatialement, puisque Lévi-Strauss est « physicaliste », la pensée n'est-elle pas une forme de corps ? Et ce corps n'est-il pas quelque peu tentaculaire ? Le sujet se fond en lui, devrait-il plutôt se multiplier ? N'y a-t-il pas quelque chose de non décomposable de l'ordre de l'unité par la pensée : en effet, que l'on se pense corps cyborg ou compost, il n'empêche que l'on se pense.

Nous avons tenté de dessiner, dans ce chapitre, comment se défaire de l'idée de la supériorité et du retrait de la nature humaine par rapport à la nature, en interrogeant, en creux, comment se joue la critique de l'objectivité. Pour Haraway, l'objectivation doit être reincorporée parce que la réification des entités non-humaines présuppose notre supériorité face au monde. Considérer notre similarité avec la nature signifie donc de ne plus essayer de se

¹⁷² DESPRET, « En finir avec l'innocence », op.cit., pages 29-30.

¹⁷³ ALLARD, « Préface », op.cit., page 24.

l'approprier par l'intellect, mais la voir comme une partenaire dans le dialogue. Se mêlent alors sciences et imaginaire puisque, si l'objectivité scientifique est remise en cause, il n'y a pas de raisons de supposer qu'elle est supérieure à d'autres formes d'objectivation. Il s'agit de lire le monde et les corps, d'écrire et de réécrire sans jamais essentialiser l'autre, quel qu'il soit. L'écriture ne serait donc pas une forme d'objectivation, elle serait sans recul, presque à même le corps.

Lévi-Strauss, face à ces arguments, fait figure de défenseur de la capacité à objectiver. Il permet de nuancer la définition de l'objectivation, puisqu'elle se décline en une multiplicité de formes. La science, dans son propos, n'est pas reniée mais elle se juxtapose, sans présupposition de supériorité, au mythe. Le mythe exemplifierait alors une manière d'objectiver qui ne serait pas anthropocentrée et justifierait l'appartenance de toute l'humanité à la pensée sauvage et donc à la nature.

3. DE LA FIN DE LA DICHOTOMIE A LA FIN DE LA « NATURE HUMAINE »

La déconstruction du rapport entre la culture et la nature, en questionnant le rapport au monde, le rapport à l'autre, questionne aussi, en creux, le rapport à soi et la définition de l'homme. Comment penser l'entité épistémologique « homme » dès le moment où l'on reconsidère son impact sur le monde, dès le moment où l'on remet en question l'anthropocène ? Comment penser l'« homme » tout en se décentrant de lui ? En effet, notre définition de l'homme semble associée à différents concepts de manière tellement ancrée que ce n'est que quand ceux-ci sont pointés du doigt, quand nous sommes invités à nous en décentrer, que nous nous en rendons compte. L'humain occidental semble être relié au nom propre, au corps et au soi, mais cela pourrait aussi en être autrement.

Plusieurs points sont importants à souligner. Dans un premier temps, il nous semble judicieux de voir comment Lévi-Strauss interroge les frontières de l'humanité, les différentes manières de penser ce qui fait partie de la catégorie « homme », tout en réifiant ces différences dans un humanisme structural. Dès lors se demander, toute déconstruction, pourrait bien se classer dans la pensée sauvage comme une manière parmi d'autre de définir l'homme. Il serait alors humain de déconstruire l'humain.

Dans un second temps, nous aborderons la déconstruction progressive de l'homme en tant qu'entité à travers la déconstruction du soi, « théorique » d'abord, mettant en jeu le rapport entre le soi et le nom propre, « matérielle » ensuite, interrogeant la relation entre le soi et le corps par le biais des significations du tatouage et des discours sur le système immunitaire.

L'analyse des noms propres remet en question le soi mais aussi le rapport à l'autre humain. Elle remet en cause la place du sujet et de l'identité dans la pensée occidentale. On sait l'importance considérable qu'a pris le nom propre, il possède une valeur quasiment sacrée en Occident, en témoigne le statut accordé au génie, celui « qui s'est fait un nom », l'individu au sommet.

Le nom propre fait presque partie de la définition de l'humain. Ne pas avoir de nom revient à être en marge, ou pire. L'esclavage et la Shoah ont cela en commun : enlever le nom dans une société où le nom est synonyme de soi et où le soi est tout, revient à déshumaniser l'autre. Tout comme, marquer le corps d'un tatouage, au fer rouge ou d'un numéro, identifiant le corps humain au bétail. Le lien entre le nom, le soi, le corps et l'humain est loin d'être anodin.

Il s'agira donc, ensuite de voir comment déconstruire le rapport entre le soi et le corps. D'une part, en abordant la question du tatouage chez les Maori et les Caduveo et la question liée de la représentation « en dédoublement ». Autrement dit, comment le soi et le corps peuvent ne pas aller ensemble.

Nous aborderons finalement, la déconstruction du rapport entre le soi et le corps à travers l'analyse du système immunitaire proposée par Donna Haraway. En effet, dans les discours scientifiques, l'identification du soi contre l'autre et la conceptualisation du système immunitaire vont de pair. À tort. La réalité du fonctionnement ne peut pas se résumer à une relation binaire. Il s'agit, en quelques sortes, de *refaire* de « l'ordre dans le chaos des impressions sensibles »¹⁷⁴ à un moment où nos concepts actuels ne nous permettent plus d'y voir clair. Cette remise en question met donc en jeu la dichotomie entre nature et culture, nous l'avons vu, mais elle va jusqu'à interroger la définition de l'humain, dont les frontières identitaires et corporelles ne sont plus assurées.

3.1. Limites de l'humanité

Toute société a une manière particulière de conceptualiser le monde et ses limites, de faire de l'ordre, de nommer. De délimiter ce qui fait office ou non de « famille », de « nature », de « dieu ». Lévi-Strauss suppose par exemple, dans ses premiers textes, la présence du tabou de l'inceste dans toutes les sociétés, elle serait la définition de la limite entre la nature et la culture :

¹⁷⁴ CASSIRER, E., *La philosophie des formes symboliques – 1. Le langage*, op.cit., page 29.

Posons donc que tout ce qui est universel, chez l'homme, relève de l'ordre de la nature et se caractérise par la spontanéité, que tout ce qui est astreint à une norme appartient à la culture et présente les attributs du relatif et du particulier. [...] la prohibition de l'inceste présente, sans la moindre équivoque, et indissolublement réunis, les deux caractères où nous avons reconnus les attributs contradictoires de deux ordres exclusifs : elle constitue une règle, mais une règle qui, seule entre toutes les règles sociales, possède en même temps un caractère d'universalité.¹⁷⁵

La règle dépendrait de l'étendue de ce qu'on considère comme famille.¹⁷⁶ Il en va de même dans la définition de l'être humain, autrement dit, de l'étendue de ce que l'on considère comme rangé dans la catégorie « humanité ».

On a dit, non sans raison, que les sociétés primitives fixent les frontières de l'humanité aux limites du groupe tribal, en dehors duquel elles ne perçoivent plus que des étrangers, c'est-à-dire des sous-hommes sales et grossiers, sinon même des non-hommes : bêtes dangereuses ou fantômes. Cela est souvent vrai, mais néglige que les classifications totémiques ont, pour une de leurs fonctions essentielles, celle de faire éclater cette fermeture du groupe sur lui-même, et de promouvoir la notion approchée d'une humanité sans frontières.¹⁷⁷

Selon l'analyse structurale, aucune société n'est close sur elle-même. Nous l'avons brièvement évoqué dans le premier chapitre, selon Lévi-Strauss, « la diversité des cultures humaines [...] est moins fonction de l'isolement des groupes que des relations qui les unissent ». ¹⁷⁸ Par exemple, l'analyse du mythe a révélé des oppositions nettes dans les thèmes, des inversions qui ne peuvent qu'être le fruit d'une communication entre les sociétés même les plus éloignées. Chaque société se construit par « écart différentiel » avec sa voisine. En effet :

Le sentiment de gratitude et d'humilité que chaque membre d'une culture donnée peut et doit éprouver envers tous les autres, ne saurait se fonder que sur une seule conviction : c'est que les autres cultures sont différentes de la sienne, de la façon la plus variée ; et cela même si la nature dernière de ces différences lui échappe ou si, malgré tous ses efforts, il n'arrive que très imparfaitement à la pénétrer. ¹⁷⁹

La notion de « non-humanité » est interprétée par Lévi-Strauss comme une forme de cas limite dans la structure : la différenciation avec l'autre devient tellement marquée, que l'autre n'est même plus considéré comme humain. Seulement, ces prétendus « non-humains » s'avèrent pourtant suffisamment

¹⁷⁵ LÉVI-STRAUSS, C., *Les Structures élémentaires de la Parenté*, op.cit., page 9

¹⁷⁶ LÉVI-STRAUSS, C., *Les Structures élémentaires de la Parenté*, op.cit., pages, 28-29.

¹⁷⁷ LÉVI-STRAUSS, C., *La Pensée sauvage*, op.cit., page 201.

¹⁷⁸ LÉVI-STRAUSS, C., *Race et histoire*, op.cit., page 14.

¹⁷⁹ LÉVI-STRAUSS, C., *Race et histoire*, op.cit., page 61.

humains pour que l'on se compare à eux. L'argument de Lévi-Strauss lui permet de valider l'idée d'une « pensée sauvage » « humaniste » et « totalisante ». ¹⁸⁰ Même les considérations sur les « non-humains » se classent dans la pensée humaine, elles sont simplement une manière extrême de s'opposer à l'autre. Elles s'inscrivent dans la structure d'opposition qui fait partie de notre « humanité ». Autrement dit, si Lévi-Strauss met en avant le fait que parfois, ce qui compte comme humain n'est pas établi de la même manière dans toutes les sociétés, il se base lui-même sur une certaine idée de l'humanité dans son argumentation. Et cette idée semble basée sur une forme d'acceptation de la dichotomie entre nature et culture.

Cette universalisation totémique ne bouscule pas seulement les frontières tribales, façonnant l'ébauche d'une société internationale ; elle déborde aussi parfois les limites de l'humanité, dans un sens non plus sociologique mais biologique, quand les noms totémiques sont applicables aux animaux domestiques.¹⁸¹

Lévi-Strauss ne développe pas le rapport de continuité ou de discontinuité entre humains et non-humains comme le fait Descola. Cependant, il est conscient de la variété de rapports au monde et explique l'appartenance dans certaines sociétés, du non-humain à l'humain, par la manière dont « s'étend » l'idée d'humanité.

L'intégration des animaux domestiques sous l'étiquette d'humanité se lit alors comme un élargissement de la notion. Elle ne remet cependant pas en question le fait que dans certaines sociétés la limite entre les sociétés humaines et animales ne soient pas établies de la même manière que dans la pensée occidentale, comme le souligne Descola avec l'exemple des Achuars.

Mais cette volonté de Lévi-Strauss de faire de la pensée le propre de l'homme, se comprend une fois remis dans son époque. La dichotomie entre la nature et la culture très présente dans la pensée occidentale au moment où Lévi-Strauss écrit, menait à penser l'homme « primitif » comme plus proche de la nature. C'est cela que Lévi-Strauss devait s'attacher à déconstruire dans un premier temps.

¹⁸⁰ LÉVI-STRAUSS, C., *La Pensée sauvage*, op.cit., page 301

¹⁸¹ LÉVI-STRAUSS, C., *La Pensée sauvage*, op.cit., page 202.

Renouant avec Montaigne, Léry, Rousseau, Rousseau surtout, [Lévi-Strauss] voit dans l'anthropologie, cette entreprise, « renouvelant et expiant la Renaissance, pour étendre l'humanisme à la mesure de l'humanité ». Alors même que la France patauge dans les années de la décolonisation, il plaide pour un décentrement et une conversion du regard en direction du Sauvage, qui ne se trouve pas, pour autant, promu au rang de nouveau prolétaire ou détenteur d'une vérité, jusqu'alors cachée, sur l'humaine condition.¹⁸²

Lévi-Strauss s'avère donc « humaniste », sans pour autant revenir à l'imaginaire problématique du « bon sauvage » propre à la Renaissance. Ainsi, Lévi-Strauss « renoue » avec un humanisme détaché de l'histoire¹⁸³ s'inscrivant hors de la norme par rapport aux discussions philosophiques qui lui sont contemporaines. La pensée sauvage s'étend à toute l'humanité.

La structure est vue comme une sorte d'ADN dont le chercheur doit s'atteler à déceler le code et il est difficile à partir du moment où elle est définie comme telle, de la contredire : toute déconstruction peut s'inscrire dans le schème des oppositions structurales. Rien ne semble pouvoir s'exclure de cet humanisme. Au contraire de Sartre, qui tentait de valider l'histoire comme procédé de pensée proprement humaine, excluant de l'humanité les sociétés dites « sans histoires », Lévi-Strauss intègre tout dans la structure, remettant l'histoire à sa position de méthode. Il décentre ainsi de l'histoire et la fait entrer dans les oppositions et la diversité qui sont la définition-même de la structure. Sartre sera mis face aux sociétés « primitives », aux sociétés « froides » et chacun aura une valeur dans la comparaison, chacun a son rapport à l'histoire et au temps. Parfois ce rapport est saillant dans une société donnée, parfois il n'est pas vraiment pris en compte. Mais ces deux rapports sont humains l'un comme l'autre et peuvent être intégré dans la structure. Il n'est plus question d'exclure qui que ce soit. Le système valide à la fois l'idée d'une « humanité

¹⁸² HARTOG, François. « 4. Le regard éloigné : Lévi-Strauss et l'histoire. » In : *Évidence de l'histoire: Ce que voient les historien*, page 5, §14. [En ligne]. Paris : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2005. Consulté le 10 décembre 2019.
URL : <https://books.openedition.org/editionsehess/1388>

¹⁸³ HARTOG, François. « 4. Le regard éloigné : Lévi-Strauss et l'histoire. », op.cit., page 5, §16.

universelle » tout en ayant conscience de la diversité des cultures. D'un point de vue théorique et politique, il semble compliqué de s'y opposer.

3.2. Soi et identité

Nous l'avons vu, l'humanité s'avère décentrée de l'histoire et l'extension de sa définition bouge selon l'endroit où l'on se situe. Mais la société occidentale associe aussi l'idée d'humanité au nom, ainsi qu'à une certaine vision du corps, ce que nous verrons dans le paragraphe suivant.

En effet, l'analyse des noms propres menée par Lévi-Strauss montre que le rapport entre le soi et le nom n'est pas une évidence. La particularité du nom propre sans signification autre que celle de référer à l'individu est en réalité une particularité de la société occidentale. En effet, « la différence entre les deux types [nom propre et nom commun] n'est pas aussi grande que nous étions prêts de l'admettre au départ ».¹⁸⁴ Les noms dits « totémiques » et les noms propres fonctionnent de la même manière dans le « système classificatoire »¹⁸⁵ des individus.

Le chapitre « L'individu comme espèce » de la *Pensée Sauvage* discute le concept de *soi* à travers la question des noms propres. En effet, toute société n'entretient pas le même rapport au soi. Le nom propre, crucial et identitaire dans la culture occidentale, n'est pas partout distribué de la même manière. Par exemple, « les noms propres » dans le « système nominal des Penan », « occupent une place subordonnée ». La norme est d'être qualifié, soit par la relation à son enfant nouveau-né (teknonyme), soit si l'enfant meurt, « le teknonyme sera remplacé par un nécronyme : « enfant premier-né mort » » jusqu'à la naissance d'un autre enfant. Les frères et sœurs adoptent le nécronyme mais reprennent leur autonyme si un autre membre de la fratrie naît. Autrement dit, dans ce système, le nom propre est provisoire et, selon Lévi-Strauss, « souffre d'une dévalorisation logique »¹⁸⁶.

¹⁸⁴ LÉVI-STRAUSS, C., *La Pensée sauvage*, op.cit., page 214

¹⁸⁵ LÉVI-STRAUSS, C., *La Pensée sauvage*, op.cit., page 229.

¹⁸⁶ LÉVI-STRAUSS, C., *La Pensée sauvage*, op.cit., pages 230-235.

Le nom propre comme symbole du soi et de l'identité personnelle s'avère donc être un phénomène propre à la culture occidentale, mais il n'est en rien universel. Chez les Penan, on se définit en fonction de la *relation* généalogique à un autre. Dans les sociétés occidentales, le nom propre réfère généralement à l'individu qui le porte, (on peut trouver quelques exceptions, notamment quand une femme porte le nom de son mari décédé). Au point que :

[...] il n'est pas faux de dire que certains modes de classement, arbitrairement isolés sous l'étiquette du totémisme, connaissent un emploi universel : chez nous, ce « totémisme » s'est seulement humanisé. Tout se passe comme si, dans notre civilisation, chaque individu avait sa propre personnalité pour totem : elle est le signifiant de son être signifié.¹⁸⁷

Le geste de Lévi-Strauss dans le *Totémisme Aujourd'hui* et dans la *Pensée Sauvage* est de déconstruire ce que les ethnologues de son temps avaient regroupé sous le nom de totémisme et de montrer qu'il n'y a pas de réelle distinction entre cette pensée dite totémique et la pensée occidentale. On peut réunir, selon lui, toute la pensée humaine dans la structure de la « pensée sauvage » « totalisante ». Il ne s'agit bien entendu pas de nier les différences qui subsistent entre les cultures. Bien au contraire, il s'agit de les mettre en évidence et de les classer dans un système qui les engloberait toutes et d'analyser comment la pensée humaine se construit dans des schèmes de ressemblances et d'oppositions, sans cesse en dialogue avec le monde dans lequel elle s'inscrit. Le nom propre pourra dès lors être relié au sacré, à des totems dans certaines sociétés ou relatif aux autres membres de la famille, comme chez les Penans, et sa relation au soi, à l'identité, deviendra une particularité du système de pensée occidental. Autrement dit, la pensée occidentale peut être dite totémique, puisque le soi semble prendre un rôle sacré ou de totem.

¹⁸⁷ LÉVI-STRAUSS, C., *La Pensée sauvage*, op.cit., page 258.

Le soi, comme le sujet (la nuance sera ici de l'ordre du rapport à leur opposé dans la situation dichotomique, le soi contre l'autre, le sujet face à l'objet) a pris une place fondamentale dans l'épistémologie occidentale mais n'en est pas moins une notion relative. Tout comme l'idée de la nature, le soi ne se pense pas dans toutes les sociétés de la même manière, parfois, il semble même disparaître complètement. Le soi et l'identité ne sont donc pas des universaux nécessaires.

3.3. Du soi au corps

3.3.1. *Dédoublement et tatouage*

La remise en cause du soi par Lévi-Strauss perturbe quelque peu les habitudes de la pensée occidentale. Ce rapport entre l'identité et le soi, nous semblait relié au nom propre de manière évidente. L'évidence du soi s'effrite plus encore quand on déconstruit son rapport au corps.

En effet, de la même manière que nous pensons l'identité entre le soi et le nom dans la pensée occidentale, nous pensons le corps comme image du soi. La tradition judéo-chrétienne et l'idée de l'« homme à l'image de Dieu » a influencé un certain comportement par rapport au corps, plus particulièrement à sa modification, par exemple par le tatouage ou le maquillage. Les tatouages ont longtemps été en Occident, le symbole des gens en marge. Nous l'avons vu précédemment avec les exemples de l'esclavage et de la Shoah, marquer la peau, tout comme priver quelqu'un de nom, revient, dans la société occidentale, à déshumaniser.

Lévi-Strauss compare le tatouage des Maoris et celui des Caduveos pour faire le constat que dans ce type de sociétés, « le décor est le visage, ou plutôt il le crée ».¹⁸⁸ En effet, et l'on a là une parfaite illustration d'un *écart différentiel*

¹⁸⁸ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Anthropologie Structurale*, Plon, 1958, page 285.

avec les sociétés occidentales, le tatouage représente ici l'appartenance à la société, nous pourrions dire même dire à l'humanité. Marquer la peau, revient à marquer l'esprit (ici, une autre dichotomie fondamentale de la pensée occidentale tend à disparaître : celle du corps et de l'esprit).

Chez les Maori comme chez les indigènes de la frontière paraguayenne, l'élaboration du décor facial et corporel se fait dans une atmosphère semi-religieuse. Les tatouages ne sont pas seulement des ornements [...] des emblèmes, des marques de noblesse et des grades dans la hiérarchie sociale ; ce sont aussi des messages tout empreints d'une finalité spirituelle, et des leçons. Le tatouage maori est destiné à graver, non seulement un dessin dans la chair, mais aussi, dans l'esprit.¹⁸⁹

Le rôle du tatouage est similaire au masque, il s'agit de revêtir son rôle social. Seulement ce masque s'avère ancré, il adhère à la peau. Les deux traditions des sociétés comparées par Lévi-Strauss ont plusieurs points communs. D'une part, « leur art décoratif servait à traduire et à affirmer les grades de la hiérarchie »,¹⁹⁰ et ces « grades » et « hiérarchies » ont une importance considérable dans le fonctionnement de ces sociétés. D'autre part, on trouve dans les deux sociétés, des représentations « en dédoublement ».

L'individu, humain ou animal sera représenté en deux profils qui se font face, reliés par le nez et la bouche. La représentation du tatouage prime sur celle du visage :

Mais dans la figure VIII, ce n'est pas seulement le décor peint qui mérite l'attention. L'artiste (une femme d'environ trente ans) a aussi voulu représenter le visage, et même la chevelure. Or il est évident qu'elle l'a fait par dédoublement de la représentation : le visage n'est pas réellement vu de face ; il est constitué de deux profils accolés. Ainsi s'expliquent son extraordinaire largeur, et son contour en forme de cœur : la dépression qui sépare le front en deux moitiés appartient encore à la représentation des profils, et ceux-ci se confondent seulement depuis la racine du nez jusqu'au menton. [...] L'intégrité du visage réel est donc respectée, mais celui-ci n'en est pas moins disloqué par l'asymétrie systématique grâce à laquelle son harmonie **naturelle** est démentie, au profit de l'harmonie **artificielle** de la peinture. Mais précisément parce que cette peinture, au lieu de représenter l'image d'un visage déformé, déforme effectivement un visage véritable, la dislocation va plus loin que celle précédemment décrite.¹⁹¹

Autrement dit l' « adhérence » entre le masque et le visage « est si rigoureuse que, pour dissocier l'individu de son personnage, il faut le réduire en lambeaux ». ¹⁹² Mais dès lors, y a-t-il vraiment lieu de parler d'une dichotomie

¹⁸⁹ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Anthropologie Structurale*, op.cit., page 283.

¹⁹⁰ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Anthropologie Structurale*, op.cit., page 281.

¹⁹¹ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Anthropologie Structurale*, op.cit., pages 278 – 279, (nous soulignons).

¹⁹² LÉVI-STRAUSS, Claude. *Anthropologie Structurale*, op.cit., page 292.

entre un visage « naturel » et un autre « culturel » puisque le tatouage semble une norme peut-être tout autant « naturelle » que l'est pour une société judéo-chrétienne, le corps. On peut se demander comment analyser ce phénomène si la dichotomie entre la nature et la culture n'existe plus. Pour ces sociétés peut-on vraiment parler « d'harmonie *artificielle* de la peinture » ?

Le décor, en effet, est *fait* pour le visage, mais dans un autre sens, le visage est prédestiné au décor, puisque c'est seulement par et à travers le décor qu'il reçoit sa dignité sociale et sa signification mystique. Le décor est conçu pour le visage, mais le visage lui-même n'existe que par lui. La **dualité** est, en définitive, celle de l'acteur et de son rôle, et c'est la notion de *masque* qui nous en apporte la clef.¹⁹³

Est-ce encore/vraiment une dualité ou est-ce le schème d'interprétation nature/culture qui fait dire cela ? et en même temps, sans nature/culture, que devient cette spécificité du tatouage ? Le rapport au masque marche quand nous validons la dichotomie mais quand le masque adhère complètement à la peau comme dans le cas du tatouage, du point de vue des sociétés qui le pratique, y a-t-il encore une dichotomie ? Dès le moment où il est tatoué, le masque *est* la peau et donc il n'est plus masque.

Lévi-Strauss le souligne en disant qu'il paraîtrait absurde à ces sociétés de ne pas être tatoué, parce que cela revient à ne pas être. Autrement dit, dans cette situation, c'est le tatouage qui fait l'homme.

3.3.2. *Système immunitaire – au-delà du soi contre autre*

Si Lévi-Strauss déconstruit l'association entre la peau et l'idée d'humanité, Haraway s'intéresse plutôt à la manière dont la construction théorique du soi se défait quand on regarde de plus près la constitution du système immunitaire. Autrement dit, l'intégrité du soi et la définition de l'homme nous semblent si évidente, que nous ne voyons pas ce que montre la « matière ». En effet, les discours scientifiques ont longtemps considéré le système immunitaire dans une conception binaire et conceptualisé le phénomène de manière trop restreinte par rapport à la complexité des faits.

¹⁹³ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Anthropologie Structurale*, op.cit., page 288, (l'auteur *souligne*, nous *soulignons*).

Objet par excellence du XXe siècle, le système immunitaire est la carte tracée pour guider la reconnaissance et la fausse reconnaissance du soi et de l'autre dans la biopolitique occidentale. Il s'agit autrement dit d'un plan destiné à rendre significative de l'action de construction et de maintien des frontières de ce qui doit être pris en compte au titre de soi et d'autre dans les deux sphères du normal et du pathologique.¹⁹⁴

Autrement dit, les textes scientifiques imbibés des « effets résiduels de l'histoire de la médecine coloniale tropicale et de l'histoire naturelle »¹⁹⁵ ont associé le pathologique à l' « autre », l'extérieur. Le système immunitaire est alors devenu une sorte de garde défensive, servant à préserver l'intégrité du soi.

L'immunologie selon Klein est une « réaction de défense intra-organismique », qui procède par « *reconnaissance, traitement, et riposte* ». Il donne du soi cette définition : « Tout ce qui est partie intégrante d'un individu donné » (ibid., p.5 ; les italiques sont de lui). Le fond de l'affaire consiste donc à savoir ce qui compte en tant qu'individu. Tout le reste est « *non-soi* » et suscite une réaction de défense au moindre franchissement des limites.¹⁹⁶

Parler de « soi » et d'« autre » pour théoriser le système immunitaire ne fonctionne pas. La répartition binaire des cellules (soi contre non-soi) pose problème car elle ne permet pas d'expliquer la constitution physique réelle de certaines d'entre elles. Autrement dit, les discours scientifiques auraient attribué le « grand partage » aux objets biologiques. Et Haraway pointe la tendance à l'oubli du caractère médiatisé existant entre les mots – le discours scientifique de la biologie – et les choses, – les objets du monde coyote. Comme nous l'avons vu dans le cas de la primatologie, une partie des discours scientifiques s'avèrent donc être des projections. En effet, dans le cas du système immunitaire, certaines cellules définies comme appartenant au soi contiennent des éléments provenant de l'« extérieur » du soi. Les frontières entre soi et autre, entre intérieur et extérieur sont troubles. L'infiniment petit, « l'espace censément terrien de nos intérieurs » est, en réalité, peuplé de ces « autres » « non-humanoïdes » dont nous sommes censés nous préserver.¹⁹⁷

¹⁹⁴ HARAWAY, Donna J. *Des singes, des cyborgs et des femmes.*, op.cit., page 357.

¹⁹⁵ HARAWAY, Donna J. *Des singes, des cyborgs et des femmes.*, op.cit., page 387.

¹⁹⁶ HARAWAY, Donna J. *Des singes, des cyborgs et des femmes.*, op.cit., page 388.

¹⁹⁷ HARAWAY, Donna J. *Des singes, des cyborgs et des femmes.*, op.cit., page 386.

La conception du système immunitaire figuré comme une machinerie militaire où le soi tente de préserver son intégrité contre l'*autre*, envahisseur et ennemi, relève donc de la fiction. Nous pouvons lier ce point à l'invitation au décentrement, chez Lévi-Strauss, entre le corps ou le nom et le soi. Dans le même ordre d'idée, Donna Haraway montre la difficulté de schématiser le phénomène comme un « orchestre immunologique », comme en témoigne la diversité des tentatives dessinées de Gershon.¹⁹⁸ Au fil des découvertes, la représentation du système immunitaire en un « orchestre » finit par se désintégrer complètement.

Cela met en jeu à la fois la relativité du discours scientifique, son caractère biaisé et construit et le caractère flou du concept de soi et d'humain : sa possible décomposition. Il s'agit de montrer, dans la continuité de l'idée du monde-coyote, que le corps lui-même est un objet actif. Le corps humain est un « système sémiotique »¹⁹⁹, « appareil de production corporelle »,²⁰⁰ qui comme un texte, devient le lieu de toutes sortes de projections et d'interprétations dont les « frontières se matérialisent dans l'interaction sociales ». Cependant, existe-t-il des distinctions entre ces textes ? Si oui, comment les déterminer si nos corps sont eux-mêmes à même le texte ?

Les frontières sont tracées par des pratiques cartographiques ; il n'y a pas de préexistence des « objets » en tant que tels. Les objets sont des projets de frontières. Il n'empêche que les frontières se modifient de l'intérieur ; les frontières ont leurs trucs à elles. Ce qu'elles contiennent provisoirement reste génératif, producteur de significations et de corps. Fixer les frontières (y compris et surtout du regard) est éminemment risqué.²⁰¹

Le corps comme la nature, nous l'avons vu à plusieurs reprises, sont construits. Ils peuvent être constamment réinterprétés comme des textes. La conception de Donna Haraway rejoint bel et bien celle décrite par Foucault quand il parle de la conception de la nature lue comme un texte juste avant les modernes. Mais il ne s'agit plus de « Verbum Dei »,²⁰² de mot

¹⁹⁸ HARAWAY, Donna J. *Des singes, des cyborgs et des femmes.*, op.cit., pages 257 – 260.

¹⁹⁹ HARAWAY, Donna J. *Des singes, des cyborgs et des femmes.*, op.cit., page 368.

²⁰⁰ HARAWAY, Donna J. *Des singes, des cyborgs et des femmes.*, op.cit., page 364.

²⁰¹ HARAWAY, Donna J. *Des singes, des cyborgs et des femmes.*, op.cit., page 352.

²⁰² HARAWAY, Donna J. *Des singes, des cyborgs et des femmes.*, op.cit., pages 362- 363.

« déposé »²⁰³ sur les choses par Dieu pour une raison bien particulière, pour une ressemblance oubliée par les humains. Les nouvelles technologies mènent à d'autres types d'objets et infèrent d'autres types de lecture. Plus rien n'est fixe, les mots et les choses se retrouvent à dialoguer dans une sorte de flux postmoderne. L'informatique ouvre un imaginaire inattendu sur la nature et le corps, le corps redécouvert informe la technologie et l'inspire.

Les scientifiques postmodernes lisent toujours pour gagner leur vie, mais le texte qu'ils ont sous les yeux est organisé par les systèmes codés de la reconnaissance – hypersensibles aux pathologies de la fausse reconnaissance –, qui prennent corps dans des objets tels les réseaux informatiques et les systèmes immunitaires. On ne saurait trop insister sur l'extraordinaire proximité du langage et de la technologie dans le postmodernisme. La « construction » est au centre de l'attention ; faire, lire, écrire, signifier, tout cela est apparemment équivalent, ou presque. Cette quasi-identité de la technologie, du corps et de la sémiologie prête une intensité particulière aux rapports mutuellement constitutifs de l'économie politique, du symbolique et de la science, rapports qui « informent » les tendances de la recherche contemporaine en anthropologie médicale.²⁰⁴

« On ne naît pas organisme »²⁰⁵. Tout devient texte et interprétation de texte. Dans une certaine mesure, l'idée est une extension de celle de Lévi-Strauss au sujet de la pensée comparable à l'ADN, un code naturel que l'anthropologue se doit de déchiffrer. Pour Lévi-Strauss, il s'agissait de faire de la pensée un objet de la nature, analysable par sa particularité d'être un système de signes. Mais à la manière de la linguistique, on peut finir par en dire quelque chose d'objectif. Dans le propos d'Haraway, tout objet serait un système de signe, et aucune lecture ne serait définitive.

Le corps est « signe, contexte, temps »²⁰⁶, il doit se concevoir comme un objet de communication, non délimité par des frontières fixes mais sans cesse assemblé et désassemblé, une sorte d'amas de réseaux où il n'est plus question de soi contre autre mais bien d'échange constant, de construction. D'une part parce que l'on théorise à partir de lui et d'autre part, parce que ce dialogue mène à mêler les cellules « humaines » (qui elles-mêmes se mêlent déjà aux bactéries « non-humaines »), aux puces électroniques, aux cellules

²⁰³ FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses*, op.cit., page 49.

²⁰⁴ HARAWAY, Donna J. *Des singes, des cyborgs et des femmes.*, op.cit., pages 362- 363

²⁰⁵ HARAWAY, Donna J. *Des singes, des cyborgs et des femmes.*, op.cit., page 363.

²⁰⁶ HARAWAY, Donna J. *Des singes, des cyborgs et des femmes.*, op.cit., page 363.

animales et aux pacemakers. Le corps n'est plus sacré ou à l'image de Dieu, il est cyborg, il est texte.

3.4. Dissoudre l'humain

Le regard occidental a longtemps été focalisé sur le soi et sur l'humain, voyant ces deux choses comme indissociables. Cela a influencé, en creux, les considérations sur l'autre, humain et non-humain. Or, les études ethnologiques et l'analyse du système immunitaire, permettent de décentrer ce regard. Le nom, le corps et le soi ne font pas nécessairement l'humain. Dans quelle mesure cette déconstruction « a besoin » de la fin de la dichotomie entre nature et culture ? Et qu'implique cette déconstruction ?

S'il remet totalement en cause la place du sujet, qu'il critique son caractère sacré dans la société occidentale en abolissant, entre autres, l'idée du génie « qui ne chemine jamais seul sur les sentiers de la créations », ²⁰⁷ la distinction entre nature et culture, même si elle bouge, nous l'avons vu, reste sous-jacente à la thèse de Lévi-Strauss. De même, subsiste-il encore dans son propos, une certaine idée de l'humain comme entité, bien que la définition de cette entité semble s'élargir à l'idée de la structure. Ces présupposés lui sont utiles d'un point de vue méthodologique. Certes, l'humain continue de se distinguer des autres organismes, en tant qu'être capable de penser et de communiquer par le langage, mais on peut imaginer que ce présupposé sert à la démarche de Lévi-Strauss, puisqu'il s'agit de voir ce qui distingue l'humain des autres espèces, afin de pouvoir l'analyser scientifiquement. Rappelons que sa démarche est anthropologique.

Mais que reste-t-il de l'humain dans l'analyse structurale ? L'idée est vaste, « totalisante », elle peut tout inclure, même la déconstruction de l'humain. La pensée sauvage, humaine, mise dans la nature et objectivée, englobe dans sa structure le mythe comme la science, les sociétés « primitives » comme la

²⁰⁷ LÉVI-STRAUSS, Claude. *La Voie des masques*, Plon, 1979, page 981.

société occidentale. Elle ne présuppose pas la supériorité de l'une ou l'autre manière d'objectiver, il est donc difficile de dire qu'elle est ethnocentrique. La division entre nature et culture, « méthodologique »²⁰⁸, permet de circonscrire le domaine de l'anthropologie. Mais la conscience de toutes les transformations possibles du rapport entre soi et autre, entre soi et monde semble indéniable et même être au cœur de l'analyse structurale. De même qu'il ne s'agit pas d'appliquer un schème, de dire, par exemple, que « l'Histoire » est par excellence représentative de la pensée humaine. Puisque l'analyse structurale est un système d'oppositions, tout peut se ranger dans le système. La capacité de faire « signe », d'objectiver, en ayant conscience que cette capacité n'est pas partout identique, devient le réel propre de l'homme pour Lévi-Strauss.

Et que reste-t-il de l'humain quand tout est texte ? Pour Haraway, nous l'avons vu, la nature est capable de langage. On peut se demander si cela implique de considérer les objets, non-humains, comme possédant une réelle capacité à symboliser, ou s'il s'agit plutôt de dire que tout est texte, mais cela pose tout de même la question de savoir qui est capable de lire. Et en ce sens, la déconstruction des habitudes de pensée concernant la nature mène à la déconstruction de l'entité humaine. Donna Haraway déconstruit l'humain en tant qu'entité au sens « théorique » comme « matériel ». Avec ironie, elle subvertit le langage biblique et désacralise le corps humain, il n'est plus assemblé à partir de glaise et à l'image de Dieu, mais constamment assemblable et désassemblable. Convaincue par le propos de Rusten Hogness,²⁰⁹ Donna Haraway en vient à suggérer de repenser l'humain comme « compost ».

Toutes ces histoires sont un appât pour proposer la Chtulucène comme une troisième histoire nécessaire, un troisième sac en filet pour collecter ce qui est crucial pour la continuité, pour rester avec le trouble. Les chtoniques ne sont pas confinés à un passé révolu. Ils sont des nuées à bourdonner, piquer, aspirer maintenant et les êtres humains ne sont pas dans une pile de compost séparée. Nous sommes l'humus, pas Homo, pas Anthropos ; nous sommes compost, pas post-humains.²¹⁰

²⁰⁸ LÉVI-STRAUSS, C., *La Pensée sauvage*, op.cit., page 294, (note de bas de page).

²⁰⁹ HARAWAY, Donna J. *Des singes, des cyborgs et des femmes.*, op.cit., page 32.

²¹⁰ HARAWAY, Donna J. *Staying with the Trouble*, op.cit., page 55, (notre traduction):

Il s'agit en quelques sortes, de se *décentrer* de la perspective humaine, de se penser comme un être *du* monde et non comme si les humains étaient ceux *pour qui* le monde avait été créé. Nous ne sommes pas « post-humains », « après l'humain ». Nous serions alors une matière non-humaine, au-delà de toute humanité, composés et décomposés, nous serions compost, de la même matière organique que la boue mangée par les vers, nous serions de la boue au sens propre. Le système immunitaire représente un exemple de ce caractère composite dont nous ne sommes pas le centre. Cependant, pour reprendre une question évoquée plus haut, quelle que soit la manière dont on se pense, le changement de métaphore à adopter, il semble, envers et contre tout, que nous nous pensions.

Plutôt que de considérer notre ère comme « l'Anthropocène », il s'agit d'envisager un nom plus approprié à la diversité et au trouble, une ère faite de réseaux et de tentacules, d'où le néologisme « Chtulucène ». Il s'agit de se décentrer de l'humain dans la science comme dans la fiction (qui ne se distinguent plus tant que cela) et de donner à voir d'autres modèles. Les « Camille's stories » à la fin de l'ouvrage *Staying with The Trouble* et les nombreux exemples de science-fiction que donne Haraway dans ses ouvrages ont pour but de montrer le monde dans une perspective qui n'est plus centrée sur l'humain ou la reproduction du même qui sacralise l'humain comme entité.

« Make kin not Babies » slogan de *Staying with the Trouble*, « Créez de la parenté, pas des bébés » ²¹¹ diffuse le même type de message : il s'agit de prôner une parenté qui ne serait plus fondée sur la notion de la reproduction, verticale et généalogique, mais d'imaginer comment s'allier avec le monde, humain et non-humain, à la manière des cellules qui nous composent ou des

“All of these stories are a lure to proposing the Chtulucene as a needed third story, a third netbag for collecting up what is crucial for ongoing, for staying with the trouble. The chtonic ones are not confined to a vanished past. They are a buzzing, stinging, sucking swarm now, and human beings are not in a separate compost pile. We are humus, not Homo, not Anthropos; we are compost, not posthuman.”

²¹¹ HARAWAY, *Staying with the Trouble*, op.cit., page 102.

réseaux de communication que permettent les nouvelles technologies, puisque tout s'entremêle.

L'Humanité est une figure du modernisme, et cette humanité-là possède un visage universel. Le visage donné à l'Humanité a été celui de l'homme. Le visage d'une humanité féministe doit revêtir d'autres formes, d'autres gestuelles, et je crois que nous devons nous doter d'une représentation féministe de l'humanité. Mais celle-ci ne peut-être un « homme » ou une « femme » ; elle ne peut être cet humain que le grand récit moderne a mis en scène comme un universel.²¹²

Le Modernisme aurait donc engendré cette division entre l'homme et le monde par la distinction marquée entre le sujet et l'objet. Tout comme les sciences féministes doivent se réapproprier la technologie et les discours scientifiques, « le sujet » doit se transformer en « tous les sujets possibles » en envisageant des corporéités associées à ces sujets qui ne seraient plus celle de « l'Homme Blanc Occidental ». Il s'agit de montrer, chez Lévi-Strauss comme chez Donna Haraway, que le rapport entre soi, corps et humain est à reconsidérer.

Le constat ethnologique et le processus de l'analyse structurale mènent Lévi-Strauss à « dissoudre » le sujet et on peut considérer qu'en un certain sens la place de l'humain, son rapport au corps est elle aussi remise en question. En revanche « dissoudre » ne veut pas dire ici « la destruction des parties constitutives du corps soumis à l'action d'un autre corps » mais bien plutôt, en termes chimiques : « La solution d'un solide dans un liquide modifie l'agencement des molécules du premier ; elle offre aussi, souvent, un moyen efficace de les mettre en réserve, pour les récupérer au besoin et pour mieux étudier leurs propriétés ». ²¹³ Autrement dit, il s'agit de séparer ce que l'on croyait indéniablement lié et de le nouer autrement. Cela peut rejoindre, en un sens, la thèse de Donna Haraway quand elle affirme que son but n'est pas de « discuter les binarismes fondateurs [...] ou de les brouiller » mais bien de « multiplier les connexions extravagantes et monstrueuses, qu'elles soient corporelles ou constituent des méthodes en matière de politique de coalition. » ²¹⁴ Si Lévi-Strauss n'en est pas encore aux *connexions*

²¹² HARAWAY, « Ecce Homo », op.cit., pages 221-222.

²¹³ LÉVI-STRAUSS, C., *La Pensée sauvage*, op.cit., page 295.

²¹⁴ BOURCIER, Marie-Hélène, « Préface », op. cit., pages 12-13.

monstrueuses, son propos mène nécessairement à réenvisager les acquis occidentaux sur le rapport au sujet et au corps. Dès lors, nos deux positions envisagent de reconsidérer le rapport au monde et de se décentrer de l'humain.

4. VERS UNE PENSÉE EN RESEAUX ?

La vraie question n'est pas de savoir si le contact d'un bec de pic guérit les maux de dents, mais s'il est possible, d'un certain point de vue, de faire « aller ensemble » le bec de pic et la dent de l'homme (congruence dont la formule thérapeutique ne constitue qu'une application hypothétique, parmi d'autres) et, par le moyen de ces groupements de choses et d'êtres, d'introduire un début d'ordre dans l'univers ; le classement, quel qu'il soit, possédant une vertu propre par rapport à l'absence de classement. [...] Or cette exigence d'ordre est à la base de la pensée que nous appelons primitive, mais seulement pour autant qu'elle est à la base de toute pensée : car c'est sous l'angle des propriétés communes que nous accédons plus facilement aux formes de pensée qui nous semblent très étrangères.

Lévi-Strauss, C., *La Pensée sauvage*²¹⁵

Dans la pensée occidentale, la Modernité aurait-elle provoqué un point de non-retour ? Est-il possible de penser en imaginant que cette séparation du monde n'existe plus ?

L'homme, une fois extrait de la nature, peut-il, réellement, s'y réinscrire ? Les dichotomies entre nature et culture ou entre sujet et objet, ont certainement provoqué des hybridités, les frontières n'ont peut-être jamais été foncièrement fixes. Mais elles ont entraîné une certaine manière de penser le monde et elles furent l'outil d'un savoir-faire scientifique et philosophique.

Le changement, décrit par Foucault, du paradigme entre les mots et les choses, le langage devenu moins directement dépendant de Dieu, plus proche des capacités humaines, irait alors de pair avec cette extraction de l'homme du domaine de la nature. L'humain deviendrait conscient de sa capacité à créer du langage. Dès lors, le langage, élément de la Raison qui vient faire de l'ordre « dans le chaos des impressions sensibles »²¹⁶ deviendrait l'élément sous-jacent qui ferait échouer toute tentative de considérer l'humain à égalité

²¹⁵ LÉVI-STRAUSS, Claude. *La Pensée sauvage*, op.cit., pages 20 – 22.

²¹⁶ CASSIRER, Ernst. *La philosophie des formes symboliques – I.*, op.cit., page 29.

réelle avec le non-humain. Le langage créerait notre écart différentiel avec le monde.

Et de là, toute tentative de retour dans le monde, « de nouer avec les non-humains une réciprocité véritable », ²¹⁷ deviendrait vaine. Car, si nous ne nions pas la capacité des plantes, des animaux ou des microbes à communiquer, nous refuserions, consciemment ou inconsciemment, leur capacité à symboliser.

Nécessairement dès lors, il serait difficile de considérer, comme les Achuars, les animaux dotés d'une vie sociale, leur donnant un statut égal à l'humain. Nous avons été habitués à séparer humain et non-humain et les rassembler semble compromis par le simple fait que nous avons l'impression d'être les seuls à être capables de signifier.

Parallèlement à cela, cependant, des spécialistes de « neurobiologie végétale » s'intéressant à la manière dont les arbres communiquent, et la célèbre Koko, gorille aillant appris la langue des signes, viennent rompre ces certitudes, viennent questionner cette limite entre nature et culture, en interrogeant cette définition de la culture comme instaurée par le langage. Par ailleurs, ces exemples sont presque paradoxaux puisqu'ils montrent le besoin de passer par la démonstration scientifique, le savoir objectif, la distance avec la « nature » pour déterminer dans quelles mesures cette « nature » peut être plus complexe, plus proche de la culture que ce que nous pensions au départ.

Comment questionner les frontières entre nature et culture et comment changer de perspective concernant l'humain ? Faut-il faire confiance à la science, qui en s'étendant sur une diversité nouvelle d'objets, en posant de nouvelles questions, finit par reconsidérer ses propres limites ? Ou faut-il

²¹⁷ DESCOLA, Philippe, *Par-delà nature et culture*, op.cit., page 542.

remettre en cause la manière de faire la science, en montrant sa fragilité, en la repositionnant comme un regard particulier sur le monde ?

Se joue ici l'une des distinctions entre Lévi-Strauss et Haraway. Le premier, nous l'avons vu, élargit la notion de « science » en proposant la pensée comme objet, tout en renouant un lien entre le savoir scientifique, l'art et la « science du concret », le mythe. Ainsi, la question de la dichotomie entre nature et culture est brouillée et questionne la science, si l'on peut dire, de l'intérieur. Donna Haraway, au contraire, pose le rapport entre nature et culture comme sous-jacent au regard scientifique. Elle interroge directement les certitudes ontologiques sur lesquelles se base le savoir des sciences. La nature est un texte en grande partie rédigé par la science, et à même d'être récrit.

Les questions que nous venons d'évoquer reviennent finalement à se demander jusqu'où doit-on déconstruire les catégories qui structurent notre pensée. Tout comme la « mort du sujet », interroger les frontières dichotomiques, la manière dont on sépare le monde, nous semble important, mais faut-il pour autant tout reformuler, tout remettre en question ? Si le langage, le mythe, l'art et la science ont en commun, pour Lévi-Strauss, ce besoin propre à l'homme, de penser le monde et d'y faire de l'ordre, qu'impliqueraient la déconstruction de ces catégories et la quasi-suppression de leurs distinctions ?

Nous ne pouvons pourtant pas résumer Haraway à la simple suppression des dichotomies. Il semble que l'idée soit plutôt celle d'un retour au corps. En percevant le corps dans une multiplicité de perspectives. En se réinterrogeant sur ce qu'il peut être. Plus particulièrement sur ce rapport corporel à l'écriture qui engage le geste et l'œil. Par ailleurs, Lévi-Strauss construit son texte comme une sorte de mythe mais il identifie aussi sa pratique au collage surréaliste « qui dit collage ne dit pas absence d'architecture ou de logique »,

mais plutôt qu'« il faut bien commencer quelque part ».²¹⁸ Pour Haraway, les « string figures », montrent comment le texte permet de mettre des exemples les uns à côté des autres : « Écrire, choisir la corporéité » sans pour autant « s'en remettre au chaos ou au hasard », mais en choisissant la « résonance » pour remplacer la « dichotomie » et en refusant « l'imposition d'une langue commune ou d'un méta-langage dématérialisé ».²¹⁹

Donna Haraway comme Lévi-Strauss, réfléchissent à la construction textuelle de leur propos et chacun à leur manière, détournent les normes d'écriture du texte scientifique ou philosophique. Si penser revient à *faire de l'ordre*, tous deux dérangent dans un premier temps cet ordre, brouillent le texte comme les catégories.

Haraway prône donc un retour à la matérialité du texte et à la textualité de la matière. Une textualité aux significations multiples, jamais exactement traduite et donc sans possibilité de réelle conceptualisation. Supposer que le savoir objectif ne soit qu'un regard masculin particulier invalide donc une certaine manière de faire la science. Mais, plutôt que ce retour au corps, ne pourrait-on pas suggérer de transformer ce regard objectif, de le « neutraliser » c'est-à-dire tenter de le rendre au-delà de tout genre ou de toute condition sociale ? Y-a-t-il un moyen de prendre conscience des différences sociales associées au regard scientifique et de les effacer dans un second temps pour rendre le regard objectif possible ? Et si cette objectivité semble compromise en primatologie, en sociobiologie, domaines aussi contestés par Lévi-Strauss, cela doit-il réellement s'appliquer à toutes les sciences ?

L'analyse structurale brouille, elle aussi, les dichotomies, tout en validant la possibilité d'un savoir objectif. La pensée sauvage et totalisante vient regrouper sans hiérarchiser les sciences, les arts, le langage, les mythes ainsi que les structures de parenté comme autant de moyens d'expression

²¹⁸ DEBAENE, « Préface », In : Claude LÉVI-STRAUSS, *Œuvres*, op.cit., page XXXV.

²¹⁹ CAEYMAEX, F., « La politique des savoirs assujettis, l'écriture et la guerre (de Foucault à Haraway) » In : *Habiter le trouble avec Donna Haraway*, op.cit., page 253.

permettant de comprendre, dans des schémas d'opposition, l'ensemble du rapport d'objectivation opéré par l'homme sur le monde. Le sujet se fond dans l'objet et l'objet se fond dans la nature. L'humain en tant qu'individu se trouve réduit à l'observation à partir *du dedans*, sa pensée se fond dans *la* pensée et elle le dépasse largement. Donc l'objectivité et la science demeurent possibles, mais elles ont été déplacées.

Parallèlement, le critère sous lequel Lévi-Strauss rassemble tout, la structure, s'avère tellement général qu'il pourrait se rapprocher, finalement, de la déconstruction d'Haraway. Pour nous, le mythe lévi-straussien et le cyborg harawayien se ressemblent plus qu'ils ne le voudraient : l'un et l'autre n'ont pas d'auteur, pas d'origine et pas de fins. L'un et l'autre représentent des formes de pensée en réseaux. Le mythe parce qu'il connecte à la fois la nature, la société qui les pense et les sociétés entre elles. Le cyborg parce qu'il fait un lien horizontal entre technologie, humain et animal et multiplie les connexions entre l'écriture et le corps. Le mythe comme représentant du fonctionnement de la pensée chez Lévi-Strauss est une production de l'esprit. Le cyborg est un texte, une réécriture du corps en considérant que nous ne sommes pas les seuls à écrire, qu'il y aurait une forme d'autonomie de l'écriture, dans l'entremêlement des regards peut-être. Les technologies nous permettent désormais de voir des corps qu'avant nous ne visualisons pas. Les cellules du système immunitaire ont été associées à des catégories connues, or il faut apprendre à faire le contraire, et se laisser surprendre par ce que les corps disent d'eux-mêmes. D'une certaine manière, le mythe, comme le cyborg, existent tant que l'homme pense (même si Haraway contesterait ici notre interprétation : la pensée humaine ne constitue pas l'enjeu principal de son propos, il est cependant central dans le nôtre).

Le mythe permet de penser la pensée alors que le cyborg permet de se penser, de penser le corps autrement. Tous d'eux contestent le sujet. A la différence près que la pensée sauvage penche du côté naturaliste, alors que le cyborg s'inscrit dans une nature repensée, construite textuellement et donc plutôt de

l'ordre de la culture si l'on veut ranger les deux thèses d'un côté ou de l'autre de la dichotomie.

Conclusion

Dans un premier temps, nous voulions articuler notre recherche autour de la question de savoir comment se construit la pensée humaine quand de nouvelles découvertes scientifiques viennent changer les fondations d'un monde qui jusque-là nous était familier. Qu'est-ce que fait, par exemple, à la pensée, le passage à l'héliocentrisme ? Comment théorisons-nous le monde quand on comprend qu'il est constitué de cinq continents et non de quatre ? Comment pense-t-on l'humain après Darwin ? Etc.

Puis, après un intérêt marqué pour la question du mythe et la lecture de Cassirer et Lévi-Strauss, notre question s'est déplacée. Un précédent travail nous a, en effet, mené à la conclusion que le mythe s'avère être, comme le langage, une manière d'ordonner le monde. Le mythe peut ainsi être assimilé à la science, non comme une étape, mais comme juxtaposé à celle-ci, comme une manière différente de penser, même d'objectiver le monde.

La confrontation de cette matière aux textes de Donna Haraway, nous a fait revenir en quelques sortes, à nos premières questions. En effet, avec Haraway la question n'est pas seulement de savoir comment la science construit un regard subjectif sur le monde mais aussi, comment notre regard sur le monde construit la science. Et la question s'articule autour de la manière dont on fait discours. Pour Haraway, les frontières entre la fiction et la science, tout comme entre les dichotomies conceptuelles régissant le fonctionnement de notre pensée, ne sont pas fixes.

Ce travail interrogeait donc, en creux, le rapport entre la déconstruction des dichotomies ou des catégories et la philosophie. Autrement dit, la philosophie n'est-elle pas, elle aussi, un moyen de « faire de l'ordre dans le chaos des

impressions sensibles »²²⁰ ? Si tel est le cas, comment faire encore de la philosophie une fois ses fondements déconstruits ? Et inversement, sans la construction préalable, la déconstruction fait-elle sens en soi-même ?

La déconstruction remet en effet en question le philosophe qui croit bon de remettre en question sa façon de philosopher et lui donne envie de la transmettre en dialoguant, de *faire monde* avec tout le monde, pour tenter de résoudre une forme de sentiment de culpabilité d'être blanc et de disposer d'un savoir dont ne dispose pas Monsieur Tout-le-monde.

La velléité de dialogue est certes noble et légitime, mais la déconstruction peut-elle réellement fonctionner ailleurs que dans un cercle philosophique restreint qui a auparavant construit sa pensée et pour qui, dès lors, tout remettre en question devient intéressant. S'il s'agissait de penser la déconstruction *ex nihilo* en quoi cela se différencierait-il d'un simple dialogue ? Et est-ce que ce dialogue suffit à *faire monde* ?

Nous ne prétendons par exemple pas connaître le métier d'ingénieur ou d'agriculteur et nous ne demanderions pas à un agriculteur de nous considérer comme à égalité dans un dialogue puisqu'il a une formation, il a acquis un certain savoir dont personnellement nous ne disposons pas. Quand nous remettons en question notre propre savoir, c'est parce qu'auparavant nous en avons construit les fondements à travers une formation dont nous arrivons désormais au terme. S'il s'agissait, pour nous, d'expliquer à quelqu'un en quoi consiste la philosophie, il nous serait impossible de commencer par parler de la déconstruction des dichotomies, avant de les avoir construites.

L'introduction même de ce travail commence par un exemple concret de la dichotomie telle qu'elle se joue quotidiennement, nous commençons donc par

²²⁰ CASSIRER, E., *La philosophie des formes symboliques – 1. Le langage*, traduit de l'allemand par Ole Hansen-Love et Jean Lacoste. Les Éditions de Minit, 1972. [1^{ère} éd. Yale University Press, 1953], page 29.

ancrer une certaine pratique dans la théorie, afin de mettre en saillance la dichotomie même, avant de montrer comment peut se jouer une déconstruction, une remise en question de cette séparation binaire. Ainsi nous partons d'une illustration concrète pour aller vers une théorisation de notre question. Mais l'expérience citée ne nous a pas pour autant servi en elle-même à comprendre les enjeux de notre travail, nous avons eu besoin, au préalable, de contenu théorique. Peut-on sortir de cette dichotomie-là, liée à l'objectivation, au savoir ? Peut-on réellement partir de la déconstruction nue pour faire de la philosophie ?

En voulant à tout prix déconstruire les catégories et les dichotomies essentielles à la philosophie, la tendance peut être de tomber dans l'extrême inverse, tout autant dichotomique et de valoriser l'expérience et la spontanéité des affects comme source de savoir. Parce que déconstruire, peut parfois mener à tout confondre.

Le geste philosophique n'a cessé de se redéfinir depuis des siècles. On pourrait même se demander si l'un des enjeux de la philosophie depuis sa naissance n'est pas, justement, de se définir. Si l'on esquissait un parallèle entre notre propre pratique, à savoir ce que représente la philosophie pour nous, qui écrivons ces lignes, tout en tentant en même temps de justifier ce qui nous semble être nécessaire à la philosophie pour se démarquer comme telle, nous la définirions comme toujours ancrée dans le *recul*.

La posture du philosophe se définirait donc par sa situation à la fois pleinement dans le monde, et en même temps toujours dans le respect d'une distance. Comme s'il lui fallait considérer l'ensemble du tableau pour en dire quelque chose. Ainsi, le texte philosophique est parfois la résolution de tous les affects parce qu'il plonge dans un univers qui n'est plus réellement celui du sensible. Il serait donc en lui-même presque au-delà de toute dichotomie.

Lire Pascal ou Camus, c'est regarder l'homme faire du bruit et s'agiter, créer ses tragédies, *faire un pas en arrière*, constater et se dire : « Que faisons-nous sur cette planète ? ». Lire Kant ou Foucault revient à se demander comment se construit la pensée, quelles choses peuvent être connues et quelles sont les limites de notre connaissance. Hobbes ou Rousseau, s'extraient de leur système politique, pour réfléchir aux conditions de possibilités de la politique, leur *pas en arrière*, c'est imaginer l'état de nature.

Si ce « pas en arrière » rejoint ce qu'on appelle « objectiver », alors objectiver, pour nous, est nécessaire à la philosophie. On peut se demander si « objectiver » en philosophie, revient au même qu'en sciences. La différence réside peut-être dans la place accordée au sujet. Il ne semble en effet pas avoir disparu du domaine philosophique mais prétend s'effacer dans les sciences. La discussion d'Haraway sur les *réécits scientifiques* semble inclure la philosophie, sans distinction de fond, au sein de ces récits. Le domaine philosophique hériterait de la même tradition que les sciences, celle-là même qu'elle cherche à déconstruire. Or, que faire de cette différence concernant le sujet ? De plus, si sciences et philosophie ne se distinguent plus vraiment, qu'en est-il alors, de ce recul dont nous parlions dans les premières pages, propre selon nous, à la philosophie ? Quelle est la spécificité d'une philosophie des sciences si elle est elle-même science ? Que dit la philosophie du langage, si elle est elle-même, uniquement langage ?

Par ailleurs, on peut se demander si Haraway revendique son propre geste de déconstruction comme philosophique ou s'il s'agit justement d'autre chose, comme une contestation cyborg hybridant domaines et discours. Le rapport de Lévi-Strauss à la philosophie est plutôt indirect. D'une part, il dialogue sans cesse avec la philosophie avec la certitude de se positionner hors de ce domaine, en scientifique. D'autre part, les thématiques philosophiques, nous l'avons vu dans ce travail, de la dichotomie entre nature et culture à la définition de ce que peut être l'humain en passant par la disparition du sujet,

traversent ses textes. Le projet de l'analyse structurale conteste la philosophie, la refuse même. Cependant, les deux domaines entrent en discussion, comme chacun se servait de l'autre pour se définir et se redéfinir.

Notre travail nous a donc permis de faire entrer en résonance des corpus qui ne voulaient pas dialoguer ensemble. Nous avons pu interroger non seulement les catégories et les dichotomies du discours philosophique, les distinguer pour dégager celles qui nous semblent nécessaires, en discutant le lien entre la pensée et la capacité à objectiver. En d'autres termes, si nous pouvons nous décentrer des dichotomies entre la nature et la culture et entre soi et autre, la dichotomie entre sujet et objet semble résister à la déconstruction. La pensée objectivée de Lévi-Strauss, même si elle réduit l'importance du sujet, nécessite la possibilité de l'objectivation. Donna Haraway recorporeise le regard objectif en repensant le corps. L'objectivité ne doit plus être ce regard neutre et prétendument universel, elle est donc située et non laissée pour compte. Si, comme nous l'avons dit, la philosophie a à voir avec l'objectivation, la diversité des thématiques s'unifie, finalement, dans l'appréhension, en creux, de notre propre pratique passée et future de la philosophie.

BIBLIOGRAPHIE

Littérature primaire

HARAWAY, Donna J. *Des singes, des cyborgs et des femmes. La réinvention de la nature*, traduit de l'anglais (Etats-Unis) par Oristelle Bonis. Editions Jacqueline Chambon, Actes Sud, 2009. [Ed. originale : Free Association Books Ltd, Londres, 1991]

HARAWAY, Donna J. *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chtulucene*, Duke University Press, Durham and London, 2016.

HARAWAY, Donna J. *Manifeste cyborg et autres essais. Sciences – Fictions – Féminismes*, Anthologie établie par ALLARD Laurence, GARDEY Delphine et MAGNAN Nathalie, Exils Éditeur, Paris, 2007.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Les structures élémentaires de la parenté*, Presses Universitaires de France, 1949.

LÉVI-STRAUSS, Claude. « Les mathématiques de l'homme », In : IZARD Michel, (dir.), *Claude Lévi-Strauss*, l'Herne, 2004.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes Tropiques*, Plon, 1955.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Anthropologie Structurale*, Plon, 1958.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Le Totémisme aujourd'hui*, Presses Universitaires de France, 1962.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *La Pensée sauvage*, Plon, 1962.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mythologiques*, « L'homme nu » Finale, Plon, 1971.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *La Voie des masques*, Plon, 1979.

LÉVI-STRAUSS, Claude. « Histoire et ethnologie » In : *Annales. Économies, sociétés, civilisations*. 38^e année, N.6, 1983. Pages 1217-231 [En ligne] Consulté le 1^{er} septembre 2019. URL : https://www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1983_num_38_6_411017

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Race et histoire*, Unesco, 1987.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Anthropologie Structurale Deux*, Plon, 1973.

Littérature secondaire

ARMENGAUD, Françoise, « CULTURE – Nature et culture », Encyclopoedia Universalis [En ligne], consulté le 12 novembre 2019. URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/culture-nature-et-culture/>

CAEYMAEX Florence, DESPRET Vinciane et PIERON Julien (dir.), *Habiter le trouble avec Donna Haraway*, Editions Dehors, 2019.

CASSIRER, E., *La philosophie des formes symboliques – 1. Le langage*, traduit de l'allemand par Ole Hansen-Love et Jean Lacoste. Les Éditions de Minuit, 1972. [1^{ère} éd. Yale University Press, 1953]

CHARBONNIER, Georges, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, René Julliard et Librairie Plon, 1961.

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

CHARBONNIER, Pierre, « Donna Haraway : Réinventer la nature », In : *Mouvements*, 2009/4 (n° 60), p. 163-166. DOI : 10.3917/mouv.060.0163. [En ligne] Consulté le 19 décembre 2019. URL : <https://www.cairn.info/revue-mouvements-2009-4-page-163.htm>

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

DESCOLA, Philippe, *La Fabrique des Images*, cat. d'expo., Philippe Descola (dir.), Paris, Musée du quai Branly, Somogy éditions d'art, 2010, page 13.

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

DESCOLA, Philippe, « Les animaux et l'histoire, par-delà nature et culture. Entretien avec Philippe Descola. » In : *Revue d'histoire du XIXe siècle*, 2017, 54, pages 113-131. [En ligne] Consulté le 4 janvier 2020. URL : <https://journals.openedition.org/rh19/5191>

DEBAENE, Vincent, « Préface » In : Claude LEVI-STRAUSS, *Œuvres*, Gallimard, 2008, (coll. Bibliothèque de la Pléiade).

DEBAENE, Vincent, « Claude Lévi-Strauss, un parcours dans le siècle et Les Structures de l'esprit. Lévi-Strauss et les mythes », page 252. [En ligne] Consulté le 10 décembre 2019. URL : <http://gradhiva.revues.org/2758>

DORLIN, Elsa et RODRIGUEZ, Eva (dir.), *Penser avec Donna Haraway*, Presses Universitaires de France, 2012.

FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses*, Gallimard, 1966.

GOULEMOT, J.-M., « LUMIERES », *Encyclopædia Universalis* [En ligne], consulté le 25 novembre 2019. URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/lumieres/>

HAMBERGER, Klaus, « La pensée objectivée. » Iazard, Michel. Claude Lévi-Strauss (Cahier de L'Herne 82), L'Herne, pp.339-346, 2004, Cahiers de L'Herne. [En ligne] Consulté le 10 décembre 2019. URL : https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00660529/file/La_Pensee_Objectivee_version_HAL.pdf

HARTOG, François. « 4. Le regard éloigné : Lévi-Strauss et l'histoire. » In : *Évidence de l'histoire : Ce que voient les historien*, page 5. [En ligne]. Paris : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2005.

Consulté le 10 décembre 2019.

URL : <https://books.openedition.org/editionsehess/1388>

HOQUET, Thierry, « Insaisissable Haraway », In : *Sociologie et sociétés*, 2010, 42 (1), pages 143-168. [En ligne], consulté le 29 novembre 2019. URL : <https://www.erudit.org/fr/revues/socsoc/2010-v42-n1-socsoc3861/043961ar/>

KYROU, Ariel, « Nous sommes tous des cyborgs », In : *Multitudes*, 2011, 44, pages 179 – 187. [En ligne], consulté le 4 janvier 2020. URL : <https://www.cairn.info/revue-multitudes-2011-1-page-179.htm?contenu=resume>

LATIMER, Heather, « Reproductive technologies, fetal icons, and genetic freaks : Shelley Jackson's *Patchwork Girl* and the limits and possibilities of Haraway's cyborg », In : *Modern Fiction Studies*, 2011, 57 (2), pages 318-335. [En ligne] consulté le 5 janvier 2020. URL : <https://muse.jhu.edu/article/438061>

LE ROUX, Ronan, « Lévi-Strauss, une réception paradoxale de la cybernétique », In : *L'Homme*, 2009, 189, pages 165 – 190. [En ligne], consulté le 4 janvier 2020.

URL : https://www.jstor.org/stable/40379563?seq=1#metadata_info_tab_contents

THRIFT, Nigel, « Donna Haraway's Dreams » In : *Theory, Culture & Society*, 2006, 23(7–8), pages 189–195. [En ligne], consulté le 4 janvier 2020.
URL : <https://doi.org/10.1177/0263276406069231>

Donna Haraway : Story Telling For Earthly Survival, Fabrizio Terranova, 2016.

