

LA PENSÉE NOMADE ET LES ONTOLOGIES CACHÉES

LUIS FELLIPE GARCIA

Abstract

This paper explores the contrast between two meanings of thinking: (i) one that is implied by the Cartesian and Kantian philosophy, the two thinkers that have the deepest influence on the constellation of Western philosophical problems (ii) and another which is implied by the philosophical-anthropological project of the Brazilian anthropologist Eduardo Viveiros de Castro. The thesis here defended is that, in the Cartesian and Kantian philosophy, thinking means to control the otherness by a conceptual construction, while in Viveiros de Castros' theoretical enterprise, thinking would be rather to explore how the otherness would light up what those conceptual constructions hide behind its walls.

Toute pensée manifeste un rapport avec la terre ; c'est de la terre qu'elle tire ses nutriments pour pouvoir donner ses fruits. Il s'agit d'une intuition chère à Gilles Deleuze qui, dans l'œuvre *Qu'est-ce que la philosophie* ? coécrite avec Félix Guattari et publiée en 1991, introduit définitivement dans le scénario philosophique le concept de « géo-philosophie »¹. Inspiré par Nietzsche, Deleuze affirme un rapport intime entre la constitution d'une pensée et le contexte socio-culturel dans lequel elle s'enracine ; il ne s'agit pas simplement d'affirmer un rapport entre des conditions historiques et la pensée, mais aussi entre des conditions géographiques, issues de milieux sociaux particuliers, et la pensée². Contre l'empire de l'histoire à sens unique (en tant que révélation progressive d'un Absolu), la géographie affirme la force de la pluralité.

¹ Le mot géo-philosophie fut utilisé par Jean-Luc Nancy, Philippe Lacoue-Labarthe et d'autres philosophes pour donner titre à un programme de recherche de la Faculté de Philosophie de l'Université de Strasbourg (cf. Nancy, Jean-Luc, « Présentation », *Lignes*, 1993/1, n° 18, p. 121–125), mais ce n'est qu'avec l'ouvrage de Deleuze et Guattari que ce concept gagne en définitive sa teneur philosophique.

² Dans le discours de Deleuze, « la connexion d'un plan d'immanence absolu avec le milieu social relatif qui procède aussi par immanence » cf. Deleuze, Gilles, *Qu'est-ce que la philosophie* ?, Paris,

Eduardo Viveiros de Castro, anthropologue brésilien fort influencé par la pensée de Deleuze, incarne cet esprit dans son œuvre *Métaphysiques cannibales* ; à l'instar de l'anthropologue Roy Wagner, qui proposa, en 1981, une symétrie épistémique entre les collectivités auxquelles appartiennent les anthropologues et les collectivités indigènes, objet d'études anthropologiques³, Viveiros de Castro propose d'étendre ce geste de symétrisation jusqu'aux racines métaphysiques de l'anthropologie occidentale. L'idée n'est plus simplement de se demander quelle serait l'anthropologie des peuples étudiés, la *reverse anthropology* proposée par Wagner, mais quelle serait leur métaphysique. Si la pensée a des racines géographiques, la métaphysique en a aussi; de sorte qu'à la pluralité géographique répondrait une pluralité ontologique⁴.

L'œuvre de l'auteur brésilien s'inscrit dans un courant anthropologique, inspiré de l'idée de *reverse anthropology* et articulé par Tânia Stolze Lima et par Viveiros de Castro lui-même, intitulé *perspectivisme amérindien*, dont l'idée centrale est que toute projection de réalité est l'effet d'un point de vue, ou encore, précise Viveiros de Castro, l'effet de la constitution affective du corps qui l'exprime⁵,

Minuit, 1991, p. 98 ; ce milieu social relatif est géographiquement restreint, ainsi « Nietzsche a fondé la géo-philosophie en cherchant à déterminer les caractères nationaux de la philosophie française, anglaise et allemande ». *Ibid.*, p. 98.

³ Dans ses études sur les Daribi de Nouvelle Guinée, Roy Wagner s'est rendu compte que le mot « culture » devient équivoque lorsqu'on essaie de l'appliquer aux sociétés tribales, car ce mot est chargé d'un arrière-fond historico-conceptuel, non-partagé par les tribus, fort déterminé par l'idée de travail productif ; la conséquence de faire une « culture » de leur collectivité est la transformation de leur symbolique dans la nôtre, de sorte que l'anthropologie s'incline dans la direction de la production d'une auto-image du monde symbolique de l'anthropologue lui-même. Pour éviter ce piège, Roy Wagner propose une anthropologie inversée (*reverse anthropology*) où la société européenne serait étudiée du point de vue conceptuel des sociétés tribales. Cf. Wagner, Roy, *The Invention of Culture*, Chicago, University of Chicago Press, 1981, p. 22–30.

⁴ Le point ici construit d'une perspective philosophique peut être reconstruit du point de vue de l'anthropologie, comme le fait, par exemple, Martin Holbraad : « since anthropology is centrally concerned with alterity and since alterity is a matter of ontological rather than epistemological differences, it follows that anthropology must reflect upon its modus operandi in ontological rather than epistemological terms », Cf. Holbraad, M., « Ontography and Alterity – Defining Anthropological Truth », *Social Analysis*, Vol. 53, 2, 2009, p. 82.

⁵ Inspiré du geste de Wagner de s'interroger sur les effets paradoxales de l'application de nos concepts de « culture », « soi », « société » et « anthropologie » aux sociétés tribales, Stolze Lima, dans son travail sur les Juruna, un peuple Tupi, attire l'attention au fait que même l'application de notre notion de « perspectivisme / relativisme » aux sociétés tribales a des effets paradoxaux analogues, puisqu'elle est basée sur l'opposition partial x total, tandis que pour les Juruna, comme le montre Lima, même les notions de « nature » et « surnature » (et par conséquent même celle de « tout ») ne sont que l'effet d'une perspective (Cf. Lima, Tânia Stolze, « O dois e seu múltiplo : reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi », *Mana*, Vol. 2, n. 2, 1996, p. 21–47). Viveiros de Castro suggère ensuite que le perspectivisme amérindien est un multinaturalisme, car la perspective n'est pas une représentation d'une nature unique qui la dépasse, mais le principe de constitution d'une certaine nature, de sorte qu'à chaque perspective correspond une nature ; la

puisque le point de vue est dans le corps⁶. Il s'agit d'une espèce particulière de perspectivisme où la *connaissance* se présente, non comme le rassemblement de différentes perspectives en vue d'une description de plus en plus complète d'une nature objective, mais plutôt comme l'adoption du point de vue de l'autre pour reproduire son processus d'objectivation en rejoignant ainsi l'altérité dans son point de vue de sujet⁷. La clé d'accès à la façon d'être de l'autre gît ainsi dans la reproduction de son monde, de sa métaphysique.

Cette question de construire une métaphysique à partir du point de vue de l'autre ne constitue pas un simple exercice de curiosité philosophique, il ne s'agit surtout pas d'une simple expérience de pensée⁸. L'anthropologie est une discipline qui, comme le note bien Viveiros de Castro, a pour *a priori* historique le colonialisme ; en effet, cette altérité, les peuples indigènes, n'est un objet exotique d'études que parce que le colonisateur l'a mis en marges d'un système politique, économique et épistémique, auparavant constitué et présupposé universel. C'est grâce à l'universalisation d'un certain système classificatoire que l'on peut dire que tout ce qui en échappe est un particulier non-subsumable, non-classable, rebelle, sauvage, c'est-à-dire un objet d'études anthropologiques. En se posant la question de ce que doit conceptuellement

multiplicité des natures, ajoute-t-il, est issue de la singularisation opérée par la constitution affective de chaque espèce de corps, la vraie source du point de vue. Cf. Viveiros de Castro, E., « Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio », *Mana*, Vol. 2, n. 2, 1996, p. 115–144. Nous reviendrons à la question du multinaturalisme par la suite.

⁶ La formule est empruntée au livre de Deleuze sur Leibniz ; Deleuze lui-même renvoie à la lettre de Leibniz à Lady Masham, de juin 1704, cf. Deleuze, G., *Le pli – Leibniz et le baroque*, Paris, Minuit, 1988, p. 16, n. 27.

⁷ Dans le discours de Viveiros de Castro, le but est de saisir le point de vue d'un peuple « comme agent et non comme patient théorique », Cf. Viveiros de Castro, E., *Métaphysiques cannibales*, Paris, PUF, 2009, p. 51–52.

⁸ S'il y a « expérience de pensée », éclaircit Viveiros de Castro, c'est plutôt dans le sens d'expérimenter une pensée ; non pas une expérience interne avec la propre pensée, mais l'expérience de penser comme si on était un autre, en l'occurrence, comme si on était un indigène. « Propus definir a antropologia como uma metafísica experimental, que realiza experimentos com o pensamento alheio, o pensamento indígena, tomando-o por exemplo como um pensamento filosófico (...) Experimentar esse pensamento, pensar como, imaginar como seria pensar como um índio », Cf. Lambert, C. & Barcellos, L., « Entrevista com Eduardo Viveiros de Castro », in *Primeiros Estudos*, n. 2, 2012, p. 252. Voir aussi l'article « O Nativo Relativo » où Viveiros de Castro articule pour la première fois cette idée d'expérience de pensée « A expressão 'experiência de pensamento' não tem aqui o sentido usual de entrada imaginária na experiência pelo (próprio) pensamento, mas o de entrada no (outro) pensamento pela experiência real: não se trata de imaginar uma experiência, mas de experimentar uma imaginação. A experiência, no caso, é a minha própria, como etnógrafo e como leitor da bibliografia etnológica sobre a Amazônia indígena, e o experimento, uma ficção controlada por essa experiência. Ou seja, a ficção é antropológica, mas sua antropologia não é fictícia. Em que consiste tal ficção? Ela consiste em tomar as *idéias* indígenas como *conceitos*, e em extrair dessa decisão suas conseqüências », cf. Viveiros de Castro, E., « O Nativo Relativo », *Mana*, Vol. 8, n. 1, 2002, p. 113–143.

l'anthropologie aux peuples qu'elle étudie, Viveiros de Castro, comme Roy Wagner avant lui, se pose la question de savoir comment serait un monde dans lequel celui qui produit les concepts serait justement celui que l'on a exclu de notre système conceptuel, un monde où l'autre n'est pas un objet à décrire mais un sujet disposant d'un égal droit de parole et de production de concepts. La transformation de l'anthropologie en *reverse anthropology* apparaît ainsi comme l'antidote contre son *a priori* historique, le colonialisme, raison pour laquelle, affirme Viveiros de Castro, « la nouvelle mission de l'anthropologie (est) celle d'être la théorie-pratique de la décolonisation permanente de la pensée »⁹. La question est certes épistémologique, mais c'est précisément pour cela qu'il s'agit aussi et surtout d'une question politique¹⁰.

Viveiros de Castro construit son argument en dialogue avec Lévi-Strauss, Roy Wagner, Marilyn Strathern, Philippe Descola, Bruno Latour, Tânia Stolze Lima et d'autres noms importants de l'anthropologie contemporaine. Le but de ce travail n'est pas de reconstituer son argument du point de vue de sa genèse anthropologique, mais plutôt de l'explorer dans son contraste avec la philosophie occidentale¹¹. Nous partons de l'idée de l'auteur d'après laquelle l'anthropologie serait une sorte de métaphysique expérimentale, qui nous permettrait de faire l'expérience d'une autre pensée dont la contrepartie est une expérience sur la nôtre¹² ; comme dit l'auteur dans une formule énigmatique, « l'anthropologie comme ontographie comparative est le véritable point de vue de l'immanence »¹³. Le terme « ontographie » signifie une sorte de schématisation des présupposés ontologiques de la projection d'un point de vue¹⁴ ; il s'agit ainsi d'une méthode visant à recons-

⁹ Cf. Viveiros de Castro, E., *Métaphysiques cannibales*, op. cit., p. 4.

¹⁰ L'identification entre épistémologie et politique est avancée par l'auteur au tout début de *Métaphysiques cannibales*, où il précise que la question qui l'occupe est « épistémologique, c'est-à-dire politique », Cf. *Ibid.*

¹¹ On essaie ainsi prolonger le dialogue ouvert par Viveiros de Castro lui-même qui souligne que *Métaphysiques cannibales* est un livre pour les philosophes, écrit pour que les philosophes le lisent, Cf. Lambert, C. & Barcellos, L., op. cit., p. 258.

¹² « Toute expérience d'une autre pensée est une expérience sur la nôtre », Cf. Viveiros de Castro, E., *Métaphysiques cannibales*, op. cit., p. 61.

¹³ *Ibid.*, p. 7.

¹⁴ Le terme « ontographie » a été employé pour la première fois par l'anthropologue britannique Martin Holbraad pour caractériser une méthode qui consiste à « chart out the ontological presuppositions required to make sense of a given body of ethnographic material » (Cf. « Ontography and Alterity – Defining Anthropological Truth », in *Social Analysis*, Vol. 53, 2, 2009, p. 82) ; en général, on peut dire qu'il s'agit d'une méthode dont le but est de saisir les prémisses ontologiques d'un discours ; pour ce faire, Holbraad propose d'examiner la façon dont nos propres concepts doivent être changés afin qu'ils puissent fonctionner de la même façon que les concepts de peuples étudiés ; pour cette dernière précision, voir « Estimando a necessidade : os oráculos de Ifá e a verdade em Havana », *Mana*, 2003, Vol. 9, n. 2, p. 39–77. De ce point de vue, ce que l'article prétend établir que la méthode ontographique est incompatible avec une ontologie rigide, de type cartésienne-kantienne.

truire un point de vue à partir de ses présupposés internes en évitant toute sorte de compromis avec des notions qui le transcendent, c'est pourquoi, selon l'auteur, il s'agit du vrai point de vue de l'immanence. Le but de cet article est d'esquisser un exercice conceptuel inspiré de l'idée d'ontographie comparative ; il s'agit de souligner les contrastes entre l'image immanente de la pensée chez Descartes et Kant, deux penseurs qui ont peut-être influencé le plus la géographie des problèmes philosophiques de l'Occident (les prémisses ontologiques occidentales), et l'image de la pensée immanente à l'entreprise de Viveiros de Castro (les prémisses ontologiques issues du perspectivisme amérindien). La thèse que l'on va soutenir ici est que d'après le modèle cartésien-kantien, penser, c'est se procurer de la terre ferme, de la sécurité, de la stabilité, enterrer chez soi, territorialiser, contrôler, ce qui aboutit à une ontologie rigide ; tandis que d'après Viveiros de Castro, penser serait plutôt l'inverse, à savoir, perdre la sécurité de la propre perspective, assumer d'autres points de vue, transformer le propre regard, devenir autre, ce qui aboutit à la mise en lumière d'une pluralité ontologique. Contrairement à la pensée qui cherche son chez soi, son sol, l'image de la pensée proposée par Viveiros de Castro serait celle d'une pensée nomade, toujours prête à assumer d'autres perspectives, à penser d'un point de vue étranger, et, par conséquent, ouverte à la décolonisation permanente de la pensée.

Cet article sera ainsi divisé en trois parties : la première traitera de cette image de la pensée que l'on présente comme l'image immanente à la philosophie cartésienne et kantienne, à savoir (i) la pensée en quête de fondements stables, de sécurité, du confort d'un regard qui soit toujours tourné vers soi ; la deuxième propose l'analyse d'une image alternative de la pensée, c'est-à-dire (ii) la pensée comme ouverture, comme un regard nomade prêt à assumer d'autres perspectives ; la troisième et dernière partie avancera en guise de conclusion (iii) une comparaison des implications politiques de ces deux modèles.

1. La pensée en quête de terre

L'idée d'image de la pensée est issue de la notion deleuzienne de plan d'immanence, qui, selon lui, « n'est pas un concept pensé ni pensable, mais l'image de la pensée, l'image qu'elle se donne de ce que signifie penser »¹⁵, raison pour laquelle « il est le non-pensé dans la pensée »¹⁶. En d'autres mots, se demander quelle est

¹⁵ Deleuze, G., *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991, p. 39-40.

¹⁶ *Ibid.*, p. 59.

l'image d'une pensée est se demander quelle est l'image qu'elle se donne d'elle-même et cette image peut nous révéler le non-pensé d'une pensée, c'est-à-dire ses présupposés les plus intimes. Ainsi, si nous voulons savoir quelle est l'image de la pensée immanente à philosophie cartésienne et kantienne, il faut se demander quelle est l'image que les pensées cartésiennes et kantienne se donnent d'elles-mêmes.

Dans ses réponses aux septièmes objections, Descartes nous offre une bonne trace de l'image qu'il donne à sa propre pensée :

J'ai déclaré, en plusieurs de mes écrits, que je tâchais partout d'imiter les architectes, qui, pour élever de grands édifices aux lieux où le roc, l'argile et la terre ferme est couverte de sable et de gravier, creusent premièrement de profondes fosses, et rejettent de là non seulement le gravier, mais tout ce qui se trouve appuyé sur lui, ou qui est mêlé et confondu ensemble, afin de poser par après leurs fondements sur le roc et la terre ferme¹⁷.

Le travail philosophique de Descartes est identifié par lui-même comme celui de creuser de profondes fosses en quête de terre ferme. C'est ce qu'il fait, selon ses propres dires, *partout*. La quête de la terre ferme est cependant pénible. En creusant des fosses profondes où tout ce qui n'est pas suffisamment enraciné se trouve rejeté, le penseur fait table rase de toute construction qui s'y trouvait et se retrouve ainsi lui-même dépourvu de maison, à la merci de risques multiples ; c'est pourquoi il devient « comme un homme qui marche seul et dans les ténèbres »¹⁸ et qui n'avance que fort peu pour bien se garder de tomber. Seul, isolé, au milieu des ténèbres, le philosophe est un ermite, il ne lui reste qu'à méditer. Mais qu'est-ce qui provoque cet isolement du philosophe ? Précisément la fosse qu'il a lui-même creusée, c'est-à-dire le renversement général des opinions issues de l'écartèlement de tout ce qui peut être remis en doute. Si on reprend le parcours des premières *Méditations*, on voit que le philosophe s'y « retire dans la solitude » et se ménage loisir et tranquillité pour « tout renverser jusqu'au fond et commencer à nouveau des premiers fondements »¹⁹ ; le résultat des premières méditations est qu'il se retrouve « parmi des inextricables ténèbres »²⁰. Le philosophe s'isole et se perd dans l'ombre.

Pour s'en sortir, il a besoin de « faire provision de matériaux », « s'exercer soi-même à l'architecture » et « rebâtir son logis »²¹. La quête de la vraie méthode en philosophie consiste, selon Descartes, dans la quête de terre ferme et de ma-

¹⁷ Œuvres complètes de Descartes, T. II, Paris, Levrault, 1824, p. 506.

¹⁸ Descartes, R., *Discours de la Méthode*, Paris, Flammarion, 2000, p. 47.

¹⁹ Descartes, R., *Méditations Métaphysiques*, Paris, Le livre de poche, 1990, p. 29.

²⁰ *Ibid.*, p. 47.

²¹ Descartes, R., *Discours de la Méthode*, *op. cit.*, p. 55.

tériaux pour fonder et construire sa propre maison. Et il revient au philosophe, seul et isolé, de bâtir son logis²² ; en effet, « il n'y a pas tant de perfection dans les ouvrages composés de plusieurs pièces, et faits de la main de divers maîtres, que ceux auxquels un seul a travaillé »²³. Mais comment le philosophe peut-il, en son isolement, trouver seul, au milieu des ténèbres, de la terre ferme et des matériaux pour rebâtir sa maison ?

Ce qui permet au philosophe de sortir des ténèbres au milieu desquelles il se trouve est sa raison, grâce à laquelle il conçoit fort *clairement* et fort *distinctement* ce qui est vrai. En effet, le parcours de Descartes consiste à renverser tout ce qui peut être remis en doute, d'où il ressort que l'acte même de douter ne saura être l'objet du doute et que l'existence de cet acte de *cogitare* et ainsi de la *res cogitans* s'établit comme première certitude. En outre, il s'agit d'une certitude précisément parce que la clarté et la distinction avec laquelle la *res cogitans* est conçue empêchent d'en douter. Le philosophe, dans son isolement, trouve une clé de sortie des ténèbres en soi-même et c'est précisément son soi, le « je suis une chose qui pense (*res cogitans*) ».

L'image que la pensée cartésienne se fait de soi est ainsi l'image d'une pensée en quête d'une terre ferme qu'elle ne trouve que lorsqu'elle se rend compte que son propre travail de quête est ce qui lui donne son point d'appui fondamental ; en d'autres mots, quand la pensée se regarde elle-même dans son activité de douter (de quête), elle brille d'une « lumière naturelle »²⁴ qui lui révèle clairement et distinctement le chemin qui la conduira hors des ténèbres et lui permettra de bâtir sa propre maison. Le chemin de la philosophie consiste en ce parcours des ténèbres à la révélation de la lumière naturelle et dans ce parcours, le philosophe est un voyageur solitaire, isolé, seul, qui n'a besoin que de se regarder soi-même pour

²² Hegel caractérise la pensée cartésienne d'une façon similaire lorsqu'il affirme qu'avec Descartes « nous pouvons dire que nous sommes chez nous, et pouvons enfin, tel le marin après un long périple sur une mer déchaînée, crier : terre ! » en effet, Descartes « a constitué à nouveau le sol la philosophie (Boden der Philosophie) » ; c'est pourquoi il est « le véritable initiateur de la philosophie moderne » (Cf. Hegel, G. W. F., *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Trad. Garnitron, P., Paris, Vrin, 1985, p. 1379–1384). Si on superpose l'image que se fait Hegel de la philosophie cartésienne à l'image qui s'en fait Descartes lui-même, nous avons : « après un long périple sur une mer déchaînée, crier : terre ! » et ensuite « creuser de profondes fosses pour élever des grandes édifices » : on ne saurait mieux décrire la colonisation. Si la philosophie allemande, d'après les dires célèbres de Marx, s'est consacrée à penser ce que les français ont fait (la Révolution française) ; peut-on dire que la philosophie moderne, depuis son « initiateur », s'est-elle consacré à penser ce que les ibériques ont fait : la colonisation ?

²³ Descartes, R., *Discours de la Méthode*, *op. cit.*, p. 41.

²⁴ La référence à la raison comme « lumière naturelle » est une métaphore présente partout dans l'œuvre de Descartes, elle donne même titre à de ses grandes ouvrages : *Recherche de la vérité par les lumières naturelles*.

retrouver de la terre ferme et bâtir son logement ; en soi, il a tout ce qu'il faut, il n'a besoin de personne d'autre, sauf peut-être d'un miroir.

Mais quelles garanties avons-nous que le fondement retrouvé sera ferme et inamovible pour tous les voyageurs-philosophes ? C'est la première ligne du *Discours de la Méthode* qui nous en donne la réponse, à savoir : « le bon sens est la chose au monde la mieux partagée »²⁵ ; le bon sens, identifié par la suite avec la raison, est défini par Descartes comme « la puissance de bien juger et de distinguer le vrai d'avec le faux »²⁶. Cette puissance de bien juger, remise en doute par le célèbre doute hyperbolique des *Premières Méditations*, n'est assurée que grâce à la « lumière naturelle » à laquelle on accède par le *Cogito* ; cette lumière permet au philosophe de « voir clairement que c'est une plus grande perfection de connaître que de douter » et que cette idée d'une plus grande perfection ne pouvait venir que d'une nature plus parfaite, c'est-à-dire Dieu²⁷, le seul vrai garant, conforme les *Cinquièmes Méditations*, du fait que « mes perceptions claires et distinctes sont toute nécessairement vraies »²⁸ ; un Dieu que la pensée retrouve en soi-même²⁹, et qui assure que ce qu'elle voit clairement est valable pour tous qui ont la puissance de bien juger. En somme, la pensée en quête de terre ferme, grâce à une lumière naturelle qu'elle retrouve lorsqu'elle *se regarde* dans son activité de quête, retrouve en soi-même le garant de la vérité, Dieu.

Quand Kant, quelques années plus tard, refuse l'innéisme cartésien en attaquant ses preuves de l'existence de Dieu et le *Cogito* lui-même comme première certitude ; le philosophe perd son point d'Archimède³⁰ et la philosophie devient « un champs de bataille où se développent des conflits sans fin »³¹ ; en effet, dans un scénario où la lumière naturelle n'illumine plus les idées fondamentales de la connaissance, égales en tout homme, chaque homme affirme ses propres idées comme les plus fermes et, en absence d'un critère légitime de décision entre des thèses concurrentes, la philosophie entre en état de guerre. C'est dans des termes analogues que Kant articule une image de sa propre pensée :

²⁵ Descartes, R., *Discours de la Méthode*, op. cit., p. 29.

²⁶ *Idem*.

²⁷ Cette reconstruction extrêmement condensée du parcours des deuxième et troisième méditations se trouve dans le *Discours de la Méthode*, op. cit., p. 66-67

²⁸ Descartes, R., *Méditations Métaphysiques*, op. cit., p. 197.

²⁹ La pensée arrive à Dieu comme garant (Cinquième Méditations) avant même de se persuader de l'existence d'une réalité externe (Sixième Méditations).

³⁰ L'image du point d'Archimède est reprise par Descartes lui-même dans la seconde méditation, édition citée, p. 49.

³¹ Kant, E., *Critique de la raison pure* (CRP), Trad. Renaut A. ; Paris, Flammarion, 2006, p. 63 (AVIII).

Sans cette critique [la Critique de la raison pure], la raison est pour ainsi dire à l'état de nature et elle ne peut faire valoir ou assurer ses affirmations et prétentions autrement que par la *guerre*. La critique, en revanche, qui tire toutes ses décisions des règles fondamentales de sa propre instauration, et dont personne ne peut mettre en doute l'autorité, nous procure le calme d'un état légal où nous ne devons régler notre différend d'aucune autre manière qu'en recourant à une *procédure*³².

La *Critique de la raison pure* instaure ainsi une *procédure* qui permet à la raison de sortir, en absence du sauvetage apporté par les idées innées, de l'état de guerre dans lequel elle se trouve. Le sujet doit encore se tourner vers lui-même et entreprendre, comme chez Descartes, la plus importante de toutes les tâches, la connaissance de soi³³ ; cependant, le sujet ne trouve plus en soi-même d'idées dont la clarté puisse assurer l'adéquation, et par conséquent il doit recourir à une procédure judiciaire. Le philosophe, perdu au milieu des ténèbres, comme chez Descartes, et privé des idées innées qui, illuminées par la lumière naturelle, lui en montrait la sortie, devient un guerrier féroce qui affirme ses idées par la force. La raison ainsi isolée et privée de son point d'Archimède est en guerre.

Comment la raison peut-elle maintenant se procurer la sécurité et « rebâtir son logis » à la manière de Descartes ? Grâce aux lois. Le point de Kant est qu'il y a un certain ensemble de lois qui constitue le cadre de toute expérience et qui rend possible la distinction entre sujet et objet, essentielle à la connaissance : les lois de la raison. L'accès à ces lois est, comme l'accès aux idées chez Descartes, *a priori* et logiquement indépendant de n'importe quelle expérience ; en effet, il s'agit selon Kant des « lois immuables et éternelles de la raison »³⁴. Ces lois se révèlent, en ce qui concerne la raison pure, dans les formes des jugements, lesquelles constituent la source des catégories, les concepts purs de la raison, qui sont en dernière instance les responsables pour le rétablissement de l'objectivité et donc de la possibilité d'un accord intersubjectif et de la paix dans la philosophie. En effet, si on prend au sérieux l'idée selon laquelle la raison sans la *Critique* est en état de guerre, ces catégories seraient comme le contrat social qui permet le passage de l'affirmation unilatérale des idées par la force à la paix métaphysique.

La raison a ainsi besoin de la critique pour retrouver la sécurité ; en effet, seul la critique serait capable de « supprimer tout litige et inciter (la raison) de se contenter d'une propriété limitée, mais incontestée »³⁵ ; cette propriété, est :

³² CRP, A751/B779.

³³ En effet, la critique « constitue un appel à la raison pour qu'elle prenne à nouveau en charge la plus difficile de toutes les tâches, celle de la connaissance de soi » CRP, AXI.

³⁴ CRP, AXI.

³⁵ CRP, A768/B796.

... le pays de la vérité (...) une île renfermée par la nature elle-même dans des limites immuables (...), entourée par un océan vaste et agité de tempêtes, siège propre de l'illusion, où maints bancs de brouillard et maints blocs de glace bientôt fondus font croire de façon trompeuse à de terres nouvelles et, abusant sans cesse par de vaines espérances le navigateur exalté à la perspective de nouvelles découvertes, l'empêchent dans des aventures auxquelles il ne peut jamais renoncer, mais qu'il ne peut non plus jamais conduire à leur terme³⁶.

La raison est encore en quête de terre ferme ; la différence avec Descartes, est que, chez Kant, la raison possède en elle-même le principe d'une illusion qui lui fait affronter les dangers d'une mer agitée où elle ne pourra jamais trouver la terre désirée ; car celle-ci seul le pays de la vérité, ancré dans l'expérience, peut lui fournir. Cette sécurité du pays de la vérité ne peut lui être procurée que par la *Critique*. Le rapport entre pensée et terre saute encore une fois aux yeux, la pensée cherche comme chez Descartes un morceau de terre ferme où elle puisse se fonder, un point d'Archimède, ou comme le dira Kant, « une pierre de touche », et elle ne le trouve que dans le pays de la vérité, lequel s'enracine dans l'expérience. En effet, « les concepts de l'expérience possèdent (...) leur territoire dans la nature, en tant qu'ensemble de tous les objets des sens » où ils trouvent « leur lieu de séjour (*domicilium*) »³⁷ ; les concepts ne trouvent leur chez soi que dans l'expérience, mais si on prend en considération que les catégories sont elles-mêmes les conditions de possibilité de l'expérience, alors, elles constituent une partie fondamentale du matériau avec lequel le philosophe bâtit son *domicilium* et se procure confort et sécurité.

L'image de la pensée critique peut ainsi être capturée par le passage du conflit à la loi, du chaos de l'état de nature à l'ordre fourni par les catégories, de l'insécurité à la sécurité, de la guerre à la paix. La philosophie une fois perdue dans les ténèbres, avait avec Descartes retrouvé son sol, et a, avec Kant, instauré sa loi via un contrat catégorial, tout cela au nom de la sécurité.

2. La pensée en quête d'un regard

La métaphysique occidentale, notamment celle articulée par l'idéalisme allemand est, en plusieurs sens, cartésienne. Cela se manifeste soit dans son point de départ, la conscience, soit dans la présupposition de l'unité de la raison, qui serait la

³⁶ CRP, A236/B295.

³⁷ Kant, E., *Critique de la faculté de Juger*, Trad. Renaut, A. ; Paris, Flammarion, 1995, p. 152 (Introduction, II).

même chez tous les hommes. Cette unité fonctionne comme le garant d'un accord possible entre les hommes, dès qu'ils se détachent de contingences externes ; selon ce modèle, la pensée serait le processus qui, grâce à un détachement progressif de vicissitudes externes nous permet d'atteindre un niveau de stabilité et de sécurité, et ce dont on a besoin pour y arriver se trouve déjà à l'intérieur de nous-mêmes : les idées claires et distinctes chez Descartes, les lois de la raison chez Kant.

Viveiros de Castro, anthropologue de formation et habitué, par son travail sur le terrain, au contact avec d'autres façons de penser, détourne ce modèle à partir d'une reformulation de la première phrase du *Discours de la Méthode* ; au lieu de présupposer une unité de la raison comme le fait Descartes dans sa célèbre thèse « le bon sens est la chose au monde la mieux partagée », Viveiros de Castro, en empruntant une idée chère à Lévi-Strauss, avance comme point de départ une sorte d'unité du préjugé : « l'ethnocentrisme est la chose au monde la mieux partagée »³⁸. S'il y a une chose similaire chez nous tous, ce n'est pas autant le bon sens, la lumière naturelle, la raison, mais plutôt la croyance que notre point de vue est un point de vue privilégié, que notre lumière est la lumière « naturelle », que les lois de notre raison sont les lois de la Raison.

Cette torsion du point de départ, nous donne déjà une indication de l'image de la pensée avancée par l'entreprise de Viveiros de Castro. En effet, si ce que nous partageons n'est au fond que le préjugé de pouvoir mieux voir que les autres, alors le travail de la pensée et par conséquent de la philosophie ne consiste plus dans l'épuration de tout ce qui nous empêche d'accéder avec clarté à un bon sens, à une raison, à une terre ferme, toujours déjà donnés ; on ne dispose plus de lois pures qui, dès que nous les suivons dans la conceptualisation de l'expérience, nous garantissent la paix. Au contraire, dans ce nouveau cadre, ce n'est pas des contingences externes que nous devons nous défaire, mais plutôt de nos préjugés innés, à savoir de la croyance que nous possédons en nous de la terre ferme tandis qu'au fond nous ne sommes, pour reprendre la métaphore kantienne, que « des blocs de glace bientôt fondus », avec la différence que maintenant on a perdu la garantie d'un pays de la vérité. De la sorte, au lieu de chercher la terre ferme à l'intérieur de soi-même, de s'enterrer en soi, il faut plutôt se défaire du préjugé *a priori*

³⁸ Viveiros de Castro, E., *Métaphysiques cannibales*, op. cit., p. 15 ; dans les mots de Lévi-Strauss « L'attitude la plus ancienne, et qui repose sans doute sur des fondements psychologiques solides puisqu'elle tend à réapparaître chez chacun de nous quand nous sommes placés dans une situation inattendue, consiste à répudier purement et simplement les formes culturelles : morales, religieuses, sociales, esthétiques, qui sont les plus éloignées de celles auxquelles nous nous identifions », cf. Lévi-Strauss, L., *Race et Histoire*, Paris : UNESCO, 1987, p. 9.

selon lequel nous avons en nous-mêmes la pierre de touche de la connaissance et ainsi sortir finalement de la cage d'un regard qui n'est capable de voir que son soi.

La sortie de cette cage d'une vision qui projette son soi partout ne se met en œuvre que par un travail de transformation du propre regard grâce au contact avec d'autres façons de voir, avec la perspective de l'autre. Mais qu'est-ce que cela veut dire, de transformer notre regard par le contact de celui de l'autre ? Reprenons en guise de contraste le modèle kantien. Les catégories, chez Kant, fonctionnent comme un dispositif de traduction ; le pari kantien est que nous parlons tous un même langage fondamental, le langage de l'expérience (le bon sens, la raison et ses catégories, est la chose au monde la mieux partagée). Autrement dit, pour traduire un divers incompréhensible qui est devant nous, nous utilisons les catégories de cause-effet, substance-accident, unité-diversité (etc.) ; c'est uniquement grâce à ces catégories que nous pouvons traduire les données dans notre langage, le langage de l'expérience. Or une fois que, comme le dit le proverbe italien, traduire c'est trahir, il y a une différence irréductible entre les choses en elles-mêmes et les phénomènes ; nous ne connaissons pas le monde en langue originelle, mais seulement en langue traduite, la langue des phénomènes, c'est-à-dire la langue de l'expérience.

Ce que propose Viveiros de Castro est l'inverse ; on garde l'idée que penser est traduire, et « si traduire est toujours trahir (...) une traduction digne de ce nom est celle qui trahit la langue d'arrivée et non celle de départ »³⁹. En effet, comme nous partons tous d'un préjugé partagé et comme nous n'avons aucune garantie que l'on pourrait retrouver en nous-mêmes de la terre ferme, ce sont nos propres concepts que nous devons déstabiliser et reconstruire, afin de se rapprocher de la façon dont l'autre voit le monde, de sa projection de réalité et ainsi de son point de vue. Ce n'est pas l'extérieur que l'on cherche à traduire à partir de nos dispositifs internes de traduction, de nos catégories, mais c'est nous-mêmes que l'on cherche à transformer afin de rendre visible une réalité à laquelle nous sommes aveugles. Cette idée de traduction qui trahit la langue d'arrivée est similaire à celle de la méthode ontographique avancée par l'anthropologue Martin Holbraad qui la définit comme l'opération de transformation de nos propres concepts afin de projeter une vision de monde similaire à celle d'une collectivité étudiée⁴⁰.

La question la plus épineuse est comment accéder cette projection de réalité de l'autre, comment se rapprocher de son point de vue si même pour le saisir nous nous servons toujours de notre propre regard ? En d'autres mots, même les concepts « point de vue », « moi », « autre », « métaphysique » constituent des

³⁹ *Ibid.*, p. 54.

⁴⁰ Holbraad, M., « Estimando a necessidade : os oráculos de Ifá e a verdade em Havana », *Mana*, 2003, Vol. 9, n. 2, p. 39-77, p. 39.

notions empruntées à la projection de *notre* regard. Comment serait-il possible alors de nous voir nous-mêmes à partir du voir de l'autre ? Ne serions-nous pas condamnés à établir un cadre de comparaison toujours à partir de notre propre façon de voir ?

Viveiros de Castro suggère de « s'installer dans l'espace de l'équivoque et (de) l'habiter »⁴¹, cette zone entre le point de vue du moi et le point de vue de l'autre, entre la vision du classificateur et la vision du classifié, c'est là qu'il faut s'installer afin d'explorer les paradoxes de la projection de nos concepts au monde des autres. En d'autres termes, au lieu de chercher la terre ferme à l'intérieur de soi-même pour ensuite commencer une construction et la projeter, grâce à un garant retrouvé au miroir (« Dieu » ou la « Raison »), à toute altérité en la renfermant ainsi dans des édifices rigides (métaphoriques et non-métaphoriques) qui lui sont étrangers, le moi doit plutôt accepter l'instabilité de ses propres constructions, abandonner le confort et la sécurité de sa propre vision. En d'autres mots, une fois que la projection sur l'autre des concepts clé de notre façon de voir ne fait que le cacher derrière une structure qu'il ne reconnaît pas comme sienne, quelles transformations doit-on opérer sur ces concepts pour ne pas couvrir l'autre derrière nos édifices ? De quelle façon devons-nous nous transformer nous-mêmes et notre vision interne afin de voir de la perspective de l'autre et ainsi d'entrevoir l'autre lui-même ? Fidèle à sa méthode, l'auteur applique la procédure à sa propre démarche, à savoir il se demande comment la notion de *perspectivisme* serait elle-même détournée et transformée lorsqu'on essaie de l'appliquer à la pensée indigène, c'est-à-dire comment le *perspectivisme* devrait ainsi se remettre en question et « devenir autre » quand il entre en contact avec son autre. Il s'appuie sur un exemple de Lévi-Strauss pour construire son point :

Dans les grandes Antilles, quelques années après la découverte de l'Amérique, pendant que les Espagnols envoyaient des commissions d'enquête pour rechercher si les indigènes avaient ou non une âme, ces derniers s'employaient à immerger les blancs prisonniers afin de vérifier, par une surveillance prolongée, si leur cadavre était ou non sujet à la putréfaction⁴².

La question européenne était : est-ce que les indigènes ont une âme comme la nôtre ? L'existence du corps des indigènes n'était jamais en question. La question indigène à son tour était : est-ce que les européens ont un corps comme le nôtre ? Ne seraient-ils pas des dieux immortels, des âmes sans un corps périssable ?

⁴¹ Viveiros de Castro, E., *Métaphysiques cannibales*, op. cit., p. 57.

⁴² Lévi-Strauss, cité par Viveiros de Castro, *ibid.*, p. 15.

D'un côté, d'après la vision européenne, il y a un grand corps, une matière donnée, et l'activité cognitive consiste à le faire parler notre langue à nous, à la traduire dans le langage de l'expérience, la langue de l'âme ; et, si on adopte une vision perspectiviste, chaque âme constitue un point de vue sur cette même matière, sur ce même corps. En d'autres mots, l'activité de connaître est l'activité de spiritualiser progressivement la matière donnée, c'est traduire le corps pour qu'il puisse parler la langue de l'âme. De la sorte, chaque spiritualisation collective de ce même corps entraîne une culture, et le monde, d'après l'articulation européenne du perspectivisme, est multiculturel.

De l'autre côté, selon la vision indigène, il y a une grande âme, un grand esprit, donnée, tout ce qui existe ce sont des âmes, les hommes, les animaux, les plantes ; l'activité cognitive consiste à symboliser cette âme à partir du corps. Autrement dit, chaque corps à partir de sa constitution affective projette un point de vue différent sur l'âme donnée. C'est pourquoi dans le perspectivisme amérindien le point de vue ne saurait être dans l'âme, mais dans le corps. De la sorte, chaque projection collective d'un regard sur cette même âme aboutit à une nature différente, et le monde, d'après l'articulation amérindienne du perspectivisme, est *multinaturel*. En outre, il n'y a pas un même monde naturel peuplé par plusieurs cultures, mais une même âme au sein de laquelle plusieurs constitutions affectives projettent ses regards ; chaque regard projeté par la constitution affective d'une collectivité résulte en une nature. Ce qui veut dire que la projection d'un regard ne peut pas être une spiritualisation collective dont le résultat serait un *logos*, mais plutôt l'effet d'une constitution affective collective, un *pathos*. Le perspectivisme est par conséquent lui-même équivoque : d'après les Européens, il s'agit d'un multiculturalisme ; d'après les indigènes, il s'agit d'un multinaturalisme.

Cela rend équivoque également notre conception de « métaphysique » ; en effet, si à chaque collectivité correspond un regard dont l'effet est la projection d'une nature différente, chaque collectivité projette sa propre ontologie. En outre, il ne s'agit pas de plusieurs perspectives sur la même chose donnée, mais plutôt de la production de plusieurs choses à partir d'une différente projection de réalité, à partir d'une autre métaphysique. On ne voit pas différemment le même monde, on n'articule pas de différents *logos* à partir de la même nature, mais plutôt on produit des natures à partir d'une pluralité du *pathos*, une pluralité affective ; le résultat sont diverses ontologies, diverses métaphysiques (au pluriel). C'est pourquoi le titre du livre est au pluriel (*Métaphysiques cannibales*), il ne s'agit pas d'une métaphysique, mais de plusieurs *métaphysiques*. Ce qui n'inclut pas seulement le monde des Européens, des Amérindiens, des Inuit, etc., mais aussi celui des jaguars, des lions, des tigres ; les animaux ont leur constitu-

tion affective et projettent un regard sur l'esprit du monde, dont l'effet est, pour eux aussi, une autre ontologie.

Par conséquent, si on partait d'un constat d'ethnocentrisme duquel on voudrait s'échapper par une comparaison de points de vue, la pensée indigène révèle l'équivoque de la notion même de « point de vue » ; si le but du perspectivisme multiculturel était de multiplier les catégories logiques afin d'illuminer progressivement la nature sous plusieurs aspects, le but du perspectivisme amérindien, multinaturel, va plutôt dans la direction d'une multiplication de constitutions affectives afin de rendre progressivement visible ce à quoi nous sommes constitutivement aveugle, le regard de l'autre. En d'autres mots, dans la version occidentale du perspectivisme, la pensée cherche la maîtrise progressive d'un patient théorique qui lui échappe, ce qui aboutit au traitement de toute altérité comme passivité, comme *produit* ontologique ; tandis que dans la version amérindienne la pensée cherche la manifestation progressive d'agents théoriques dans leur activité même de regarder, ce qui entraîne le traitement de l'altérité comme *producteur* d'ontologies. L'altérité passe de classifiée à classificatrice. En d'autres mots, le multinaturalisme indigène nous offre une précieuse clé de compréhension de ce qui doit être une ontographie comparative, le vrai point de vue de l'immanence.

La pensée indigène révèle ainsi que la comparaison entre deux points de vue est équivoque, dans la mesure où les collectivités comparées ont des notions différentes de ce que ce soit un « point de vue ». D'un côté, le point de vue est dans l'âme et son effet est une culture ; d'autre côté il est dans le corps (dans une constitution affective) et son effet est une nature. Le multinaturalisme indigène cependant ne transforme pas seulement la notion de *point de vue*, mais également la façon de comprendre *la relation* entre différents points de vue ; autrement dit, ce n'est pas seulement les termes comparés qui sont équivoques, mais l'action même de comparer. En effet, toute *mise en relation* dépend de dispositifs de traduction capables d'orienter le passage d'un terme à l'autre ; tel dispositif doit être un principe immune à tout doute issue d'un terme comparé – le principe immune au doute pour la philosophie moderne est, depuis que son initiateur en a retrouvé le sol, la conscience, c'est-à-dire le *Cogito*.

La torsion indigène de nos concepts détourne le célèbre passage cartésien de la façon suivante. La conscience, qui ne parvient à soi que par l'acte de remise en doute, dépend non d'un isolément méditatif au sein duquel il opère, dans les mots de Descartes, un renversement de croyances, mais au contraire, du déracinement des certitudes provoqué par la pensée de l'Autre ; le critère de la *mise en relation* ne se trouve pas à l'intérieur du Moi, il ne peut pas être trouvée à l'aide d'un miroir, il faut changer de perspective si on veut penser, si on veut connaître, car ce n'est

qu'en changeant de perspective que l'on reconnaît que notre perspective n'est elle aussi qu'une *perspective* ; l'auto-conscience est la reconnaissance grâce au regard de l'autre de sa propre limitation. La relation devient possible non pas par un principe qui est mis hors doute par son rapport à soi, mais plutôt par un principe qui n'arrive à soi que par le voir de l'autre ; non pas par un regard qui, partant de la certitude de soi, cherche à subsumer tout ce qu'il expérimente à ce principe fondamental, mais par le nomadisme du regard qui ne reconnaît la possibilité de la relation qu'après que la relation même lui a permis d'arriver à soi par le voir de l'autre, car ce n'est qu'ainsi que devient visible ce que les termes comparés sont : deux visions. En outre : il n'est qu'à partir de l'autre que l'on arrive à ce que nous sommes : une *perspective* ; dans les termes de la philosophie occidentale, c'est l'autre qui est transcendantal, pas le sujet.

D'où l'idée de métaphysiques *cannibales* ; Viveiros de Castro se sert d'une certaine notion de cannibalisme fort présente dans les tribus amazoniennes⁴³, à savoir, l'idée selon laquelle quand on mange un ennemi « ce qu'on mange c'est son point de vue sur nous-mêmes »⁴⁴. Dans ces tribus, le moment où l'on ingère la chair de l'autre est fort ritualisée ; il y a une personne responsable pour l'ingestion d'un petit morceau de chair et une fois que cette personne le fait, elle se transforme en l'ennemi de la tribu et parle comme lui durant le rituel. En d'autres termes, ce que l'on mange, c'est le point de vue de l'ennemi sur la tribu qui l'a sacrifié ; et la tribu ne devient consciente de son regard qu'à partir de ce rituel d'ingestion du point de vue de l'autre – raison pour laquelle Viveiros de Castro intitule cette procédure de *Cogito Cannibale*. Et ainsi, tels les concepts de « perspectivisme » et « métaphysique », aussi le concept de « moi » change dans cette traduction qui trahit la langue d'arrivée ; en effet, le moi n'est plus la terre ferme, source dernière de sécurité, à l'intérieur de la laquelle on doit bâtir l'édifice fondamental de toute mise en rapport, mais plutôt, une source de préjugés, qui doit s'en détacher afin de se reconnaître comme un *regard*.

Dans ce contexte, au lieu d'être le porte-parole d'une ontologie, le détenteur des critères minimums de la *mise en relation*, le philosophe doit plutôt être un diplomate, quelqu'un capable de transiter entre des mondes différents, capable d'accéder à plusieurs regards, de ressentir en résonance avec les constitutions affectives d'autrui, c'est-à-dire de compatir. Ce personnage chez les Indiens est

⁴³ Viveiros de Castro a vécu 11 mois parmi les Araweté, un peuple Tupi-Guarani qui habite la région du Pará au Brésil ; sa thèse de doctorat, basée sur cette expérience et publiée sous le titre *Araweté – Os deuses canibais*, explore l'anthropologie rituelle et ses déploiements dans leur façon de voir le monde.

⁴⁴ Viveiros de Castro, E., *Métaphysiques cannibales*, op. cit., p. 113.

le chaman, responsable pour « une communication transversale entre des incommunicables »⁴⁵, dans la mesure où il est capable de transiter entre le monde des hommes, des animaux et des plantes. Le chaman est capable de voir le monde parfois comme un tigre, parfois comme un jaguar, parfois comme un arbre, parfois comme un homme ; et il est capable de relier ces systèmes : il révèle à l'homme ce qu'est la nature de la perspective d'un jaguar, d'un tigre⁴⁶, et à ceux-ci la nature de la perspective de l'homme ; il voit de la perspective de l'autre parce qu'il est capable de *devenir* autre. Le philosophe serait ainsi un chaman moins puissant, un diplomate responsable de faire communiquer les différentes natures constituées par les collectifs humains ; son effort n'est pas de voir l'autre à partir de ses concepts de philosophe, mais de voir, soi-même et le monde, à partir du regard de l'autre, « le trajet n'est pas le même dans les deux sens » : non pas voir l'autre (le *patient* de *mon* ontologie), mais voir à partir de son regard (l'*agent* de *son* ontologie).

En outre, au lieu de chercher dans l'autre ce qu'il a de commun avec nous, de le cadrer dans nos concepts, dans notre *logos*, dans nos édifices (métaphoriques et non-métaphoriques), de chercher l'unité dans la diversité ; on cherche plutôt à mettre en lumière par la pensée des autres ce qui était invisible à nous et en nous, lorsque nous pensions avec nos propres concepts. C'est seulement quand nous transformons nos concepts jusqu'au point de pouvoir projeter un regard similaire à celui de l'autre que nous serons à même de, pour la première fois, entrer dans une sorte de synergie avec le corps qui projette un tel regard, c'est-à-dire avec sa constitution affective. Dans le multinaturalisme, la clé du rapport à l'altérité n'est pas dans le *logos*, mais dans le *pathos* ; il faut voir le monde comme l'autre afin

⁴⁵ *Ibid.*, p. 121.

⁴⁶ Cette idée de voir le monde à partir de la perspective d'un animal retrouve des échos dans l'œuvre de Temple Grandin qui est devenue célèbre par son travail en zootechnie ; le succès de son travail, selon elle, s'explique par le fait que son autisme, manifesté depuis l'âge de 4 ans, lui permet d'accéder la façon de voir des animaux et ainsi de penser comme eux ; dans un entretien récent, elle affirme : « Autism helped me understand animals because I think in pictures. Since animals do not have language, their memories have to be sensory-based instead of word-based. In my early animal behavior work, I noticed that cattle often balked and refused to walk over shadows or pass a coat hung on a fence. In the 1970s, it was a new idea to look at things that cattle were seeing » ; pour l'entretien complet, voir : <https://med.stanford.edu/news/all-news/2014/11/5-questions--temple-grandin--discusses-autism--animal-communicati.html>. Curieusement c'est justement la structure de sa pensée (visuelle), classée comme hors-norme (autiste) par la pensée habituelle (verbale), qui lui permet d'accéder un voir inaccessible à la pensée conforme aux normes. Comme elle affirme ailleurs, « si nous avons pu vivre si longtemps sans remarquer leurs talents singuliers, c'est pour la raison bien simple qu'il nous est impossible de voir ces talents. Étant dénués de ces capacités, les gens normaux ne savent pas les reconnaître. ». Cf. Grandin, T., *L'Interprète des animaux*, Trad. Farny, I., Paris, Odile Jacob, 2006, p. 15.

d'engendrer un *sympathos*, ce qui nous permet de voir l'autre d'une façon plus profonde que le *dialogos*.

La philosophie et l'anthropologie deviennent ainsi les activités par lesquelles on assume d'autres points de vue et assumer un autre point de vue, c'est devenir autre ; c'est pourquoi la philosophie et l'anthropologie sont une anthropophagie. Penser n'est pas enraciner dans le moi tout ce qui lui est autre, mais plutôt flexibiliser le regard afin de voir comme un autre et de voir son autre ; dans un monde où le sujet ne détient pas le point de vue privilégié sur le monde, un moi sédentaire, qui ne sort jamais de soi, est un moi aveugle.

3. Les implications politiques des deux modèles

Dans la comparaison entre l'image de la pensée immanente à la formulation des problèmes de la philosophie cartésienne et kantienne, prises ici comme représentatives la philosophie moderne occidentale, et l'image de la pensée immanente au projet de Viveiros de Castro, nous avons trouvé deux modèles différents. D'un côté, penser consiste en une quête de terre ferme à l'intérieur de soi-même, laquelle est trouvée soit en tant qu'idée innée soit en tant que loi, et servira de fondement à la construction d'un grand édifice qui fournira sécurité et confort au milieu des ténèbres de l'incertitude (une église ? un tribunal ?) ; ce domicile se trouve dans le pays de la vérité qui peut se retrouver en paix grâce au contrat régité par la loi immuable de la raison – l'accueil de l'autre ne se fait qu'à l'intérieur d'un édifice déjà bâti, une construction qui occulte toutes les règles de construction de l'activité cognitive de l'autre. De l'autre côté, penser consiste en une quête de déconstruction d'un préjugé innée, celui selon lequel notre perspective est dotée d'une lumière naturelle qui nous permettrait de trouver la terre ferme à l'intérieur de nous-mêmes où nous pourrions fonder la construction d'un bâtiment adéquat à tous ; pour sortir de ce préjugé, il faut flexibiliser nos structures afin de voir ce qui était occulté par nos édifices, aventurer la vision au-delà de nos structures concrètes et rigides, en acquérant un regard nomade qui projette une ontologie plastique. Privé de son pays de la vérité, où la terre est toujours ferme et stable, le moi doit accepter l'imprévisible, le hasard, tout ce qu'il n'a pas en soi ; en un mot, il doit accepter l'autre.

Dans le modèle consolidé par Kant, héritier et précurseur de toute une tradition philosophique, penser signifie rendre prévisible l'imprévisible ; les catégories sont comme un système à partir duquel on peut lire, déchiffrer, prévoir, contrôler, objectiver l'altérité. Dans le modèle esquissé par Viveiros de Castro, l'activité

de penser se transforme en tout autre chose. Comme nous ne disposons pas de dispositifs pré-modulés (innés ou transcendants) pour affronter l'existence, le contact avec une vision qui nous échappe remet en question nos cadres de lecture du monde ; il rend instable un cadre jadis stable, révèle nos points aveugles, nos faiblesses⁴⁷ ; penser, dans cette image, c'est transformer les présupposés de notre regard, faire de notre voir un autre voir, le voir d'un autre. Ce voir est émancipateur, car l'émancipation passe par le déchirement des œillères épistémiques qui nous limitent la vision – surtout l'œillère épistémique au monde la mieux partagée : la croyance de pouvoir trouver en soi-même de la terre ferme. Le but n'est plus de sortir d'un état de conflit pour arriver à un état légal ; mais au contraire de sortir de cette loi pour voir ce qu'elle cache derrière ses projections rigides. Penser c'est remettre en question le propre regard et la sécurité qu'il offre, afin de voir comme un autre, à partir de la projection faite par une autre constitution affective, ce qui rendrait possible pour la première un contact avec le *pathos* d'un autre dont le *logos* n'est qu'un effet. On passe ainsi de la loi exportée à l'altérité intériorisée ; c'est le programme d'une *anthropophagie* qui multiplie les métaphysiques par un regard cannibale.

Le cannibalisme suggéré par Viveiros de Castro peut être lu dans trois registres différents. D'abord, il s'agit de la pratique ritualisée de sociétés tribales, dont l'anthropologue a été témoin au long des onze mois qu'il a vécu parmi les Araweté⁴⁸. Ensuite, le cannibalisme tel qu'il est décrit capture en essence l'idée d'une méthode ontographique ; en effet, l'idée de cette méthode, comme on a vu, est d'explorer les changements que l'on doit opérer sur nos concepts afin de pouvoir affirmer ce qu'une autre collectivité affirme ; l'effet de cette transformation conceptuelle est la saisie des prémisses ontologiques de cette façon de voir. En d'autres mots, on transforme le voir afin de projeter la vision à partir du regard de l'autre, un analogue de ce que les Tupi font dans leur rituels.

Finalement, le troisième registre renvoie à la revalorisation de la notion d'« anthropophagie », un terme chargé de signifié dans la culture brésilienne. En effet, sous la plume d'Oswald de Andrade, un de plus grands noms du mouve-

⁴⁷ Curieusement la réaction du chaman yanomami David Kopenawa lors de sa première visite à Paris a été de remarquer sa « terre tremblante » ; dans ses mots, « dès que j'y ai posé les pieds en descendant de l'avion, je me suis senti chanceler. Son sol avait beau paraître ferme, je ne pouvais y marcher que d'un pas incertain, comme si je m'avançais sur une fondrière qui se fût affaissée à chacun de mes pas. On aurait dit que j'étais debout sur une pirogue flottant sur la rivière » (Cf. Kopenawa, D. & Albert, B., *La Chute du ciel – Paroles d'un chaman yanomami*, Paris, Plon, 2010, p. 451) ; l'attaque au sous-sol de la terre pour bâtir notre système en quête de stabilité rend la terre, paradoxalement, instable et tremblante, cette limitation de notre projection de monde ne se révèle que par le voir de l'autre.

⁴⁸ Voir note 43.

ment moderniste brésilien, l'*Anthropophagie* devient la devise d'un mouvement artistique, culturel et politique. C'est ainsi qu'en 1928, le poète publie le célèbre *Manifeste Anthropophage*, une sorte de programme théorico-philosophique rempli de provocations irrévérentes et rédigé sous la forme d'aphorismes. Le *Manifeste* est composé autour de la torsion oswaldienne du dilemme de Hamlet exprimée par la formule devenue célèbre : « Tupi or not Tupi, that is the question »⁴⁹ ; en effet, une société en partie européenne, par sa langue et coutumes importés, en partie indigène (et africaine) par son être qui ne se reconnaît pas dans les concepts d'outre-mer, l'hésitation commande : « Tupi or not Tupi » ?⁵⁰ ; devant l'hésitation qui brise la société dans son *ethos* le plus originaire, la réponse du manifeste est la proposition d'une « vaccine anthropophagique » pour combattre « la conscience en boîte » et « les catéchèses », en mettant en œuvre une « transformation permanente du tabou en totem »⁵¹ afin d'enfin pouvoir finalement affirmer « une réalité où il n'y pas de complexes, pas de folie, pas de prostitution et pas de pénitentiaires », c'est-à-dire pas d'exclusions introduites par une loi toujours étrangère, toujours expression d'un tabou. Le but du manifeste est ainsi double⁵² : (i) mettre en valeur les sociétés tribales dont les valeurs échappent à une loi étrangère arrivée d'outre-mer avec les portugais ; (ii) servir d'outil d'émancipation à une société colonisée toujours oscillante entre une morale oppressive issue de la culture du colonisateur et un instinct indigène opprimé par une morale qui n'est pas la sienne. Cette émancipation se fait par une procédure de réappropriation ritualisée – une « totémisation » – de tout ce que le tabou exclut et, par conséquent, cache ; dans la belle caractérisation du poète Raul Bopp, il s'agit de « recruter ce

⁴⁹ De Andrade, O., *Obras Completas, Vol. VI – do Pau Brasil à Antropofagia e às Utopias*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1970, p. 13.

⁵⁰ L'approche tente ici de comparer l'image de la pensée occidentale et l'image de la pensée proposée par le perspectivisme amérindien de Viveiros de Castro et qui n'est pas sans rapport avec l'approche d'Oswald de Andrade dans son texte « A crise da filosofia messiânica » où le contraste avancé est celui entre une « culture messianique », qu'il identifie à la philosophie occidentale, et une « culture anthropophage » (voir De Andrade, O., *op. cit.*, p. 75–138). Si nous avons proposé une similitude d'esprit entre l'anthropophagie oswaldienne et celle proposée par Viveiros de Castro, reste encore à explorer, ce que nous comptons faire ultérieurement, les résonnances entre la conception oswaldienne de la « culture messianique » et l'image d'une pensée en quête de sécurité ici avancée.

⁵¹ Le *Manifeste* est intégralement disponible sur internet en version bilingue au site : http://www.revue-silene.com/images/30/extrait_143.pdf.

⁵² Nous nous basons sur la belle lecture du *Manifeste* proposée par le philosophe brésilien Benedito Nunes dans son essai « Antropofagia ao alcance de todos », cf. De Andrade, O., *op. cit.*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1970, p. xxvi.

qui est mis en marges. Les forces cachées. Mal Palpées. Qui ne rentreraient pas dans le système métrique occidental »⁵³.

L'analogie avec le programme oswaldien est assumée par Viveiros de Castro, qui affirme « je vois le perspectivisme comme un concept de la même famille politique et poétique que l'anthropophagie d'Oswald de Andrade, c'est-à-dire comme une arme de combat contre l'assujettissement culturel de l'Amérique Latine, indigènes et non-indigènes confondus, aux paradigmes européens et chrétiens. Le perspectivisme est la reprise de l'Anthropophagie oswaldienne en de nouveaux termes »⁵⁴. La clé politique du perspectivisme amérindien avancé par Viveiros de Castro est ainsi la pensée de la décolonisation, « l'anthropologie comme théorie-pratique de la décolonisation permanente de la pensée »⁵⁵ ; décolonisation comprise ici comme une procédure de mise en lumière de ce qui est rendu invisible par la rigidité des édifices, conceptuels et concrets, de ce que les normes instaurent comme hors-norme, comme tabou. Ce qu'une politique d'inspiration anthropophage nous révèle, c'est que toute exclusion épistémologique est une exclusion ontologique ; car une ontologie rigide n'exclut pas l'altérité seulement dans son *connaître*, mais l'exclut aussi dans son être.

Le schéma de compréhension de l'autre issu des deux modèles épistémiques manifeste ainsi tout son contraste. Lorsqu'on prend la pensée comme activité de se procurer de la sécurité en ramenant à soi-même en tant que terre ferme tout ce qui peut être objet de connaissance, l'altérité ne peut être connue que quand elle est fondée sur le moi ; l'égo doit ramener l'autre à soi pour le rendre connaissable, d'où l'image de l'égo conquistador proposée par Enrique Dussel, pour qui l'argument cartésien présuppose un partage entre centre (le moi) et périphérie (ce que le moi rend connaissable), un égo qui fait de toute altérité son *objet*⁵⁶. Si pourtant le moi n'a pas de garantie de retrouver à l'intérieur de soi-même de la terre ferme, tandis qu'il croit toujours y trouver les clés privilégiées de lecture de la réalité, alors, il devient le porte-parole d'une tyrannie épistémique. En effet, tout ce qui ne se conforme pas à ses clés de lecture du monde restera, comme le souligne Deleuze

⁵³ Cf. Bopp, R., *Vida e morte da antropofagia*, Rio de Janeiro, José Olympio, 2008, p. 108. La traduction est de moi. Raul Bopp est contemporain d'Oswald de Andrade et auteur du poème *Cobra Norato* qui est devenu symbole du mouvement anthropophage.

⁵⁴ La traduction est de moi; voici le passage original en portugais brésilien : « Vejo o perspectivismo como um conceito da mesma família política e poética que a antropofagia de Oswald de Andrade, isto é, como uma arma de combate contra a sujeição cultural da América Latina, índios e não-índios confundidos, aos paradigmas europeus e cristãos. O perspectivismo é a retomada da antropofagia oswaldiana em novos termos », Cf. Stutzman, R., *Encontros - Eduardo Viveiros de Castro*, Azougue Editorial, 2008, p. 129.

⁵⁵ Cf. Viveiros de Castro, E., *Métaphysiques cannibales*, op. cit., p. 4.

⁵⁶ Cf. Dussel, E., *Filosofía de la liberación*, Bogota, Nueva América, 1996, p. 15.

à propos de la tyrannie ontologique issue du platonisme, « rebelle, sera refoulé le plus profond possible, enfermé dans une caverne au fond de l’Océan »⁵⁷, ou deviendra, pourrait-on ajouter, objet de curiosité anthropologique.

Pour se délivrer de cette tyrannie, il faut déraciner les préjugés, ces œillères épistémiques qui deviennent presque automatiquement des chaînes politiques et qui nous empêchent de voir et de vivre. Il faut ainsi s’approcher de l’autre non comme un *objet* de notre cadre conceptuel, mais comme un *agent* théorique de ses propres structures dont la perspective illumine une réalité toute autre que la nôtre, une autre ontologie, une autre métaphysique. Ce n’est que lorsque l’autre est vu comme le sujet d’un voir que l’on peut finalement briser les structures qui colonisent toute pensée créative et créatrice et cache derrière soi d’autres ontologies, d’autres êtres ; on y restera pourtant toujours aveugle tant que le Moi reste attaché au miroir où il pense retrouver Dieu.

Luis Felipe Garcia est diplômé en philosophie de l’Université Fédéral de Rio Grande do Sul (UFRGS) au Brésil et du Master Erasmus Mundus Europhilosophie. Ses travaux universitaires ont porté sur les implications métaphysiques de l’analyse aristotélicienne du Principe de non-contradiction et, dans le cadre du programme Erasmus Mundus – Europhilosophie, sur les implications politiques de la philosophie critique de Kant. Il est actuellement doctorant et chercheur à l’Université Catholique de Louvain où il développe un projet sur les rapports entre métaphysique et politique chez les penseurs de l’idéalisme allemand dont Fichte.

E-mail: luisfellipegarcia@gmail.com

⁵⁷ Il s’agit d’une conséquence catastrophique du platonisme, qui, selon Deleuze, fonde le modèle qui la philosophie reconnaîtra comme le sien. Cf. Deleuze, G., *Logique du Sens*, Paris, Minuit, 1969, p. 298.