

論 説

Homo duplex et le perspectivisme

——Durkheim envisagé du « point de vue » de Viveiros de Castro——

Kenji HOSOGAI

概 要

20世紀終盤、一部の人類学が創り出した理論体系は、その後、「存在論的展開」という運動へと発展する。この運動は、世界を多様性において捉える非＝西欧的思想を全面に出すことで、我々の馴染んだ西欧的な存在論の問い直しを主張する。それは、しばしば、自然と文化の間に存在論的区別を打ち立てた張本人とされるデュルケムに対する糾弾を伴う。しかし、デュルケムの理論の真の射程は何で、それは本当に西欧的な存在論的弁別に参加したのか。この問題提起から、本研究は、まずデュルケムが人間存在の構成要素を区分する「ホモ・デュプレックス」という概念の真の射程を測ることから出発する。さらに、「ホモ・デュプレックス」に基づくデュルケムの宇宙論が、「存在論的展開」を牽引する存在の一人であり、デュルケムに厳しい批判を向け、西欧思想を特徴付ける存在論的な二元論を脱臼させようとするヴィヴェイロス・デ・カストロの提示する「パースペクティヴ主義」による宇宙論と多くの共通点を持つことを提示する。

Mots-clefs : Émile Durkheim, Eduardo Viveiros de Castro, homo duplex, perspectivisme, mise en abyme

1. Introduction

Dans la seconde moitié des années 1900, une partie de l'anthropologie a amorcé un mouvement théorique qui sera désormais appelé « tournant ontologique », véhiculé notamment par les travaux d'Eduardo Viveiros de Castro et de Philippe Descola. Ce mouvement soutient que l'ontologie occidentale à laquelle nous sommes accoutumés doit être mise en cause au moyen d'une confrontation avec les pensées non occidentales qui font ressortir l'existence d'une pluralité de mondes. La disqualification de l'ontologie occidentale s'accompagne souvent d'une stigmatisation de Durkheim, considéré comme responsable de la division ontologique opérée entre nature et culture. C'est le cas, par exemple, de Viveiros de Castro, l'une des grandes figures actuelles du mouvement de « tournant ontologique », qui,

rappelant une rude attaque contre Durkheim, tente de disloquer le dualisme ontologique qui caractérise la pensée occidentale. Mais cette accusation de Durkheim est-elle bien fondée ? La théorie de Durkheim participe-t-elle vraiment de la réalisation de la division ontologique occidentale ? Notre étude a donc pour objectif de connaître d'abord la portée exacte de la manière durkheimienne de distinguer les composantes de l'être humain. Elle consiste aussi à savoir si la vision de la construction cosmologique que propose Durkheim à partir de la tension dualiste entre l'individuel et le social est si différente de celle proposée par Viveiros de Castro, ou si elle n'exclut pas la possibilité d'un lien généalogique avec la perspective de Viveiros de Castro¹⁾.

2. la question d'*homo duplex*

Dans l'article paru en 2009 dont l'objectif principal est de réunir trois débats anthropologiques relatifs au domaine de la parenté, Eduardo Viveiros de Castro forme une interprétation expressément disqualifiante de Durkheim en l'accusant d'être le fondateur du dualisme propre à la cosmologie occidentale :

In the modern Western tradition, as we know, kinship is the primal arena for the confrontation of biological nature and cultural nurture, animal instincts and human institutions, bodily substances and spiritual relations, real facts and legal fictions, and so on. Indeed, this has been so, supposedly, ever since humans became what they are, for this divisive predicament is precisely, we are asked to believe, what makes humans into what they are: *Homo sapiens* (Linnæus) is *Homo duplex* (Durkheim)²⁾.

Durkheim est donc responsable de la croyance que la tradition occidentale porte aux dichotomies entre instincts animaux et institutions humaines, substances corporelles et relations spirituelles, faits réels et fictions légales, autant de dichotomies qui constituent l'être humain en *homo duplex*. Cette accusation est d'autant plus factuelle que Durkheim est surtout connu pour avoir conçu l'individu et la société comme deux réalités antinomiques. En fait, il témoigne souvent de « la dualité constitutionnelle de la nature humaine » : « Partout, en effet, il [=l'homme] s'est conçu comme formé de deux êtres radicalement hétérogènes : le corps, d'un côté, l'âme de l'autre³⁾. » En ce sens, Durkheim peut être envisagé comme un anthropologue de l'*homo duplex* et un lecteur attentif de Durkheim trouverait facilement dans quelle mesure la notion durkheimienne d'*homo duplex* se rattache à la généalogie philosophique de cette notion. Est-il donc fondé de croire, à la suite de Viveiros de Castro, que Durkheim a reformulé le dualisme de Descartes ou de Kant pour le mettre à jour dans le contexte socio-anthropologique de la tradition occidentale moderne ?

Cette thèse est pourtant nuancée et sujette à caution quand on évoque d'abord le fait d'une formation très lente de la théorie de l'*homo duplex* dans la carrière de Durkheim, théorie qui, prise au sérieux seulement dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), est développée pratiquement dans l'article de 1914 sans pour autant dissiper toute ambiguïté de la définition. La thèse rencontre ensuite une autre difficulté quand on voit que ce qui est double chez Durkheim n'est pas la nature humaine, comme l'a montré Descartes, mais notre intériorité, une scission interne constitutive de l'être humain dans le champ de la conscience. Troisièmement, si la thèse de Viveiros de Castro tente de s'éloigner, en introduisant une cosmologie amazonienne radicalement opposée à la cosmologie occidentale, de la croyance durkheimienne à l'*homo duplex*, croyance enracinée, d'après Viveiros de Castro, dans la tradition occidentale, cela ne finira-t-il pas par s'intégrer dans le champ de la pensée de Durkheim ? En fait, en dernier lieu, la formulation de Viveiros de Castro semble dériver par rapport à la critique de Durkheim, pour s'approcher dangereusement du schéma de l'*homo duplex* dans l'acceptation où Durkheim employait cette notion.

3. Deux âmes qui habitent dans ma poitrine

Parmi les conceptions que Durkheim a forgées, celle de l'*homo duplex* constitue en effet un tournant crucial dans sa carrière, dans la mesure où, avec cette notion, il tente de mettre en place sa cosmologie, en se référant à deux courants de pensée qui étaient à l'œuvre à son époque : la psychologie expérimentale et le néokantisme français ; et dans la mesure où il s'investit expressément à la dualité de la nature humaine, en réaction contre la tendance de l'époque, issue de Nietzsche, de William James ou de Bergson en faveur du monisme de l'être humain. Dans cette perspective, Viveiros de Castro a raison d'affirmer que Durkheim est responsable de la croyance occidentale au dualisme, car Durkheim accepte nettement la responsabilité de témoin quant à la légitimité de la notion d'*homo duplex* dans le contexte occidental de la nature humaine :

Il y a, en nous, un être qui se représente tout par rapport à lui, de son point de vue propre, et qui, dans ce qu'il fait, n'a pas d'autre objet que lui-même. Mais il y en a aussi un autre qui connaît les choses *sub specie aeternitatis*, comme s'il participait d'une autre pensée que la nôtre, et qui, en même temps, dans ses actes, tend à réaliser des fins qui le dépassent. La vieille formule *Homo duplex* est donc vérifiée par les faits⁴.

Cela dit, la recherche génétique de la notion d'*homo duplex* dans les textes de Durkheim montre que la définition de la notion est assez arbitraire. Il arrive souvent qu'une idée soit discutée et renversée par une autre idée proposée ailleurs. C'est ainsi qu'une interprétation

typique, comme celle de Viveiros de Castro, selon laquelle la notion d'*homo duplex* exprimerait chez Durkheim l'opposition entre la puissance institutionnelle de la société et les impulsions instinctives du corps, devient contradictoire avec une autre thèse soutenue par Durkheim lui-même, qui met l'accent cette fois sur la limite spontanée des phénomènes naturels et biologiques. La recherche génétique des textes de Durkheim montre que « la théorie de l'*homo duplex* est une élaboration tardive, liée au développement de la dichotomie sacré/profane, et par là à la sociologie de la religion, ou bien un dispositif théorique opérant dans la sociologie durkheimienne depuis la *Division du travail social*⁵⁾ ». En fait, l'élucidation de la structure conceptuelle d'*homo duplex* n'est mise au point que lorsque Durkheim atteste, dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, que l'opposition entre deux parts de l'homme peut être traduite dans l'opposition entre sacré et profane :

Ainsi, le milieu dans lequel nous vivons nous apparaît comme peuplé de forces à la fois impérieuses et secourables, augustes et bienfaisantes, avec lesquelles nous sommes en rapports. [...] Les représentations qui les expriment nous apparaissent donc comme très différentes de celles qu'éveillent en nous les influences collectives. Les unes et les autres forment dans notre conscience deux cercles d'états mentaux, distincts et séparés, comme les deux formes de vie auxquelles elles correspondent. Par suite, nous avons l'impression que nous sommes en relations avec deux sortes de réalités, distinctes elles-mêmes, et qu'une ligne de démarcation nettement tranchée sépare l'une de l'autre : c'est, d'un côté, le monde des choses profanes, et de l'autre, celui des choses sacrées⁶⁾.

Il est à noter que, chez Durkheim, ce qui est double, ce n'est pas la nature humaine en général, mais c'est, à proprement parler, notre intériorité, à savoir une scission interne au champ de la conscience : « Bien loin que nous soyons simples, notre vie intérieure a comme un double centre de gravité⁷⁾. » D'une part « il y a, en nous, un être qui se représente tout par rapport à lui », c'est-à-dire la conscience du moi ; de l'autre, il y a « tout ce qui, en nous, exprime autre chose que nous-mêmes », voire la conscience du non-moi. Et « ces deux groupes d'états de conscience ne sont pas seulement différents par leurs origines et leurs propriétés ; il y a entre eux un véritable antagonisme⁸⁾ ». Durkheim doit se rattacher ici aux études psychologiques portant sur le dédoublement de personnalité ou la « double conscience », études dont Théodule Ribot est l'un des précurseurs⁹⁾.

Il conviendrait de noter ici, avec Giovanni Paoletti, que dans l'histoire de la réception de l'idée d'*homo duplex*, au XVIII^e et au XIX^e siècles, émergent deux courants de pensée qui se présentent selon deux conceptions hétérogènes : « dualité » et « dualisme ». La « dualité » est « une conception relationnelle, selon laquelle le fait d'être double consiste dans la corrélation essentielle et primitive de deux termes », alors que le « dualisme » est « une conception substantielle, selon laquelle le fait d'être double est le résultat de l'union de

deux éléments hétérogènes et indépendants¹⁰⁾ ». Dans la dualité, les deux termes reliés n'existent qu'à l'intérieur de la relation. Dans le dualisme, au contraire, les deux termes reliés sont le résultat de la combinaison des deux termes qui existent déjà, antérieurement à cette relation. Si nous appliquons cette distinction à l'acception théorique de l'*homo duplex* chez Durkheim, nous pouvons dire que le fait d'être double ne réside pas dans un « dualisme » de substances qui est créé à partir de la jonction de deux éléments issus de différentes dimensions (moi/autrui), mais plutôt dans une « dualité » interne à la conscience, qui est orientée par sa nature dans deux sens discordants et complémentaires (conscience du moi/conscience du non-moi)¹¹⁾. Cela revient à dire que ce que nous appelons « dedans » ou « dehors » ne sont que des groupes spécifiques d'états de conscience qui se définissent mutuellement.

Il faut rendre compte du fait que constitue effectivement ce niveau de la notion d'*homo duplex*, car cela permet de soulever une récusation à l'égard d'une interprétation très répandue qui consiste à saisir la notion d'*homo duplex* dans le « dualisme » de l'individuel et du social. Et la relecture des textes de Durkheim dans cette perspective nous montre que cette acception de l'*homo duplex*, acception de type « dualité » qui fait de l'*homo duplex* une « scission normale » dans l'état de conscience, est dégagée par Durkheim, à plusieurs reprises et sous différentes formes, surtout afin d'« assurer que les notions fondamentales de l'esprit, les catégories essentielles de la pensée peuvent être le produit de facteurs sociaux¹²⁾ ». Dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, par exemple, les deux types d'états de conscience sont nettement séparés et identifiés respectivement comme « image générique » et « genre » :

Ce n'est pas, toutefois, que nous entendions refuser à la conscience individuelle, même réduite à ses seules forces, le pouvoir d'apercevoir des ressemblances entre les choses particulières qu'elle se représente. Il est clair, au contraire, que les classifications, même les plus primitives et les plus simples, supposent déjà cette faculté. [...] Tout genre, en effet, a un champ d'extension qui dépasse infiniment le cercle des objets dont nous avons éprouvé, par expérience directe, la ressemblance. Voilà pourquoi toute une école de penseurs se refuse, non sans raison, à identifier l'idée de genre et celle d'image générique. L'image générique, ce n'est que la représentation résiduelle, aux frontières indécises, que laissent en nous des représentations semblables, quand elles sont simultanément présentes dans la conscience ; le genre, c'est un symbole logique grâce auquel nous pensons distinctement ces similitudes et d'autres analogues¹³⁾.

Il est important de souligner que l'« image générique » provient de la « conscience individuelle » et que le « genre (symbole logique) » de la « conscience collective ». La conscience individuelle a le pouvoir d'apercevoir les choses par une « image générique », à savoir une

représentation mentale évoquant les choses par ressemblance ou par similitude. Mais quand les choses sont présentes dans la conscience, la conscience individuelle ne peut les retenir que partiellement, car l'image générique qu'elle forme n'est qu'une représentation flottante et fugace par rapport à la réalité des choses. Pour maintenir des choses durablement ou « socialement », il faut donc avoir recours à l'autre règne de la conscience, c'est-à-dire la conscience collective, qui forme, par l'instauration du symbole ou du genre, « une unité catégorielle véritable, condition de possibilité de toute pensée logique¹⁴⁾ ». Et les choses que le genre représente en nous, ce n'est rien d'autre que la réalité sociale ou la « société » tout simplement : « En lui [=l'homme], il y a deux êtres : un être individuel qui a sa base dans l'organisme et dont le cercle d'action se trouve, par cela même, étroitement limité, et un être social qui représente en nous la plus haute réalité, dans l'ordre intellectuel et moral, que nous puissions connaître par l'observation, j'entends la société¹⁵⁾. »

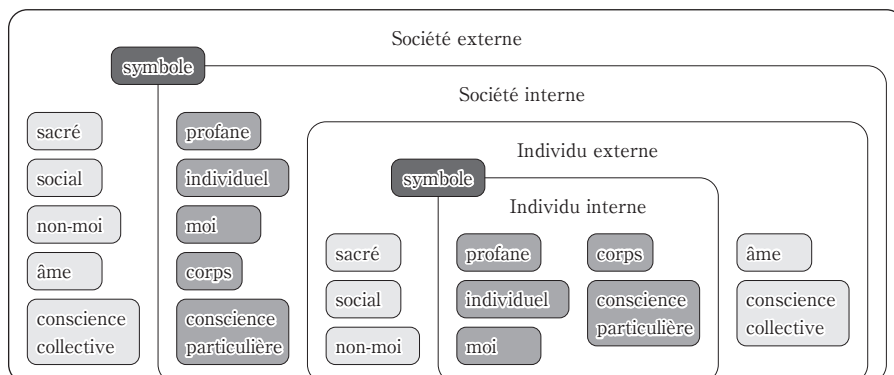
Mais une question s'impose. Si la réalité sociale apparaît, sous la forme d'un symbole, dans la conscience qui pense logiquement, comment se fait-il qu'elle produise effectivement ce symbole de manière à le rendre représentable ? ou encore si nous acceptons l'explication selon laquelle la réalité sociale s'incarne dans la conscience, cela ne nous conduit-il pas à l'acceptation de type « dualisme » de l'*homo duplex* qui réintroduit une discontinuité substantielle entre l'individu et la société ? Pour anticiper la réponse, ce que Durkheim cherche à expliquer n'est pas le « dualisme » de l'individuel et du social en général, mais la division interne du monde en deux registres (symbole et réalité) pour se reconstituer par la suite comme social, comme si la conscience avait besoin de se diviser en symbole et en image pour se poser comme personne.

Pour mettre au point la logique de Durkheim, il convient ici de récapituler les grandes étapes de la « socialisation » de la conscience. Durkheim part d'une conception classique du symbolisme, selon laquelle les signes serviraient à traduire à l'extérieur des états intérieurs des individus. En fait, selon Durkheim, les consciences individuelles sont nécessairement fermées les unes aux autres et « elles ne peuvent communiquer qu'au moyen de signes où viennent se traduire leurs états intérieurs¹⁶⁾ ». Mais il arrive que, dans le cas de l'association, de l'effervescence sociale, les signes qu'elles produisent à l'égard d'un objet deviennent identiques entre eux. C'est à ce moment-là que les états intérieurs de chacun s'uniformisent : « C'est en poussant un même cri, en prononçant une même parole, en exécutant un même geste concernant un même objet qu'ils se mettent et se sentent d'accord¹⁷⁾. » L'association ou le groupement des individus déclenche donc des mots, des mouvements ou des émotions qui sont traduits par un signe collectif, cherchant des objets matériels sur lesquels sa traduction puisse se fixer : « des représentations collectives ne peuvent se constituer qu'en s'incarnant dans des objets matériels, choses, êtres de toutes sortes, figures, mouvements, sons, mots, etc., qui les figurent extérieurement et les symbolisent ; car c'est seulement en exprimant leurs sentiments, en les traduisant par un signe, en les sym-

bolisant extérieurement que les consciences individuelles, naturellement closes les unes aux autres, peuvent sentir qu'elles communient et sont à l'unisson¹⁸⁾ ». Et les individus ressentent clairement qu'une force religieuse dirige tout cela de l'extérieur : « La force religieuse n'est que le sentiment que la collectivité inspire à ses membres, mais projeté hors des consciences qui l'éprouvent, et objectivé¹⁹⁾. » C'est donc le symbolisme religieux qui, avec des objets matériels incarnés d'émotions partagées collectivement et écartées ainsi des sentiments vulgaires, permet aux individus d'établir la relation avec l'instance qui les excède : « elle [=la religion] est avant tout, un système de notions au moyen desquelles les individus se représentent la société dont ils sont membres, et les rapports, obscurs mais intimes, qu'ils soutiennent avec elle²⁰⁾ ». Ces objets matériels deviennent « sacrés », en s'opposant aux objets « profanes » qui, ne symbolisant rien, sont placés sur le même plan que notre individualité physique.

Il est évident que l'opération par laquelle le social produit des symboles est une opération double. Le social, en se matérialisant, sous la forme du symbole, comme un être concret, se révèle, du même coup, dans le contenu du symbole, comme une réalité psychique ou comme un « signifié », accessible aux consciences particulières. Le glissement entre la substantialité et la représentation est joué par la double face du symbole, « de sa teneur indissolublement matérielle et psychique, de son double statut de chose et de représentation²¹⁾ ». Par le symbole, « le social s'affirme à la fois et indissolublement comme chose et comme représentation, entité signifiante d'un type particulier, la signification étant ici élaborée par la chose elle-même, la matérialité de l'objet et sa dimension de sens s'avérant complètement solidaires l'une de l'autre²²⁾ ». Or le social, qui a besoin d'une figure concrète pour se constituer, est lui-même un être double : « puisque la société ne peut exister que dans les consciences individuelles et par elles, il faut bien qu'elle pénètre et s'organise en nous ; elle devient ainsi partie intégrante de notre être et, par cela même, elle l'élève et le grandit²³⁾ ». Nous sommes double parce qu'en grandissant, nous intériorisons la dualité de la société, son modèle de relations à soi et au non-soi. D'un même mouvement, la société est double parce que, tout comme le moi individuel, elle a besoin de s'opposer à un non-soi pour se constituer.

Nous donnons dans la *Figure 1* la structure durkheimienne de l'*homo duplex*. L'unité individuelle est constituée comme si elle était une *auto-simulation* de l'unité intégrale qu'est la société. Cela signifie que la duplicité d'un individu est similaire à la duplicité structurale du système auquel il est intégré, tout comme la structure de « mise en abyme » (tableau dans le tableau, récit dans le récit, etc.) par laquelle, dans une œuvre, un élément renvoie à la totalité, de manière à inclure l'œuvre elle-même. Ce point de vue aide à préciser que la notion durkheimienne d'*homo duplex* dément l'accusation formulée par Viveiros de Castro, selon laquelle Durkheim aurait conçu l'individu et la société comme deux réalités antinomiques.

Figure 1: Structure de l'*homo duplex* chez Durkheim

Une question reste ouverte. Si notre analyse montre que la critique que Viveiros de Castro adresse à la notion durkheimienne d'*homo duplex* n'a de sens important tant qu'il ne voit dans cette expression qu'un dualisme traditionnel, il faut encore montrer pourquoi il a fallu critiquer Durkheim. Quand on voit Viveiros de Castro accuser Durkheim d'avoir démocratisé la notion d'*homo duplex*, il est logique de s'attendre à ce qu'il s'associe à la conception moniste de l'être humain. Mais dans le texte de Viveiros de Castro, il n'y a aucun geste d'adhésion aux philosophies monistes. Nous soutenons donc une thèse contraire, selon laquelle la conception de duplicité de l'être humain constitue une valeur clé pour Viveiros de Castro dans la mise en œuvre de sa cosmologie et que pour ce faire, il a dû avoir recours à la notion durkheimienne d'*homo duplex* sans savoir pour autant dans quelle mesure sa cosmologie se rattache à la cosmologie durkheimienne de l'*homo duplex* et quelles sont les conséquences de ce lien généalogique.

4. Un maniérisme corporel

Dans l'article de Viveiros de Castro qui évoque le nom de Durkheim comme fondateur de la notion d'*homo duplex*, il traite de la question de savoir comment dépasser la description typique de l'expérience humaine où le dualisme de la nature et de la culture est supposé être fondamentalement enraciné. Or il faut signaler que la théorie de Viveiros de Castro est fondamentalement dualiste, construite sur les dichotomies traditionnelles âme/corps, culture/nature, soi/autre, etc. Selon la cosmologie amazonienne (et plus généralement amérindienne), il opère toutefois le renversement de valeur entre deux termes, selon lequel la culture (l'âme) étant considérée comme un donné, comme une relation interne et constitutive, la nature (le corps) est conçue comme une construction, comme une relation externe et régulatrice :

In the present case, such a critique requires the disassociation and redistribution of the predicates subsumed within the two paradigmatic sets that traditionally oppose one another under the headings of Nature and Culture: universal and particular, objective and subjective, physical and moral, fact and value, the given and the constructed, necessity and spontaneity, immanence and transcendence, body and spirit, animality and humanity, among many more. [...] the Amerindian concept would suppose the unity of spirit and the diversity of bodies. Culture or the subject would here take the form of the universal; nature or the object the form of the particular²⁴).

Ce qui se joue ici est une théorie qu'il propose sous le nom de « perspectivisme ». Il s'agit d'une modalité de reconnaissance du monde selon la capacité de former (et d'échanger) un « point de vue (une perspective) » sur les autres sujets (humains et non-humains) en tant que « personne » :

Thus self-references such as “people” mean “person”, not “member of the human species”, and they are personal pronouns registering the point of view of the subject talking, not proper names. To say, then, that animals and spirits are people is to say that they are persons, and to attribute to non-humans the capacities of conscious intentionality and agency which define the enunciative position of the subject. Such capacities are objectified as the soul or spirit with which these non-humans are endowed. Whatever possesses a soul is a subject and whoever has a soul is capable of having a point of view. Amerindian souls or subjectivities, be they human or non-human are thus perspectival categories, cosmological deictics, whose analysis calls not so much for substantialist psychology as for a pragmatic of signs²⁵).

Alors est « personne » celui qui dispose d'un « point de vue ». Mais il faut noter que ce n'est pas l'âme qui permet de disposer de la perspective, car l'âme est une sorte de *principe* ultime de ce qui est commun à tous les êtres, humains ou non-humains. La possession d'une âme ne suppose que la possession des mêmes concepts, voire un « point de vue » analogue, selon lesquels tous les sujets peuvent voir le monde de la même façon, éprouvant les mêmes percepts de base. Pour posséder la particularité de ce « point de vue », il faut avoir un autre facteur d'individualisation. C'est le corps qui joue ce rôle : « Such difference of perspective — not a plurality of views of a single world, mind you, but a single view of different worlds — cannot derive from the soul, since the latter is the common original ground of being; the difference is located in the body, for the body is the site and instrument of ontological differentiation²⁶ ». » Lorsque ces deux versants, « substance corporelle » et « influence spirituelle », sont réunis sous le nom de « personne », dans une tension entre universalité et particularité, similarité et différence, un point de vue particularisé est don-

né : « A living person is a composite of body and soul, internally constituted by a self/other, consanguine/affine polarity²⁷⁾. »

Mais on serait étonné de découvrir à quel point cette thèse ressemble à celle que Durkheim a formulée dans *Les Formes élémentaire de la vie religieuse* :

Il ressort de ce qui précède que la notion de personne est le produit de deux sortes de facteurs. L'un est essentiellement impersonnel : c'est le principe spirituel qui sert d'âme à la collectivité. C'est lui, en effet, qui constitue la substance même des âmes individuelles. Or il n'est la chose de personne en particulier : il fait partie du patrimoine collectif ; en lui et par lui, toutes les consciences communient. Mais d'un autre côté, pour qu'il y ait des personnalités séparées, il faut qu'un autre facteur intervienne qui fragmente ce principe et qui le différencie : en d'autres termes, il faut un facteur d'individuation. C'est le corps qui joue ce rôle. Comme les corps sont distincts les uns des autres, comme ils occupent des points différents du temps et de l'espace, chacun d'eux constitue un milieu spécial où les représentations collectives viennent se réfracter et se colorer différemment. Il en résulte que, si toutes les consciences engagées dans ces corps ont vue sur le même monde, à savoir que le monde d'idées et de sentiments qui font l'unité morale du groupe, elles ne le voient pas toutes sous le même angle ; chacune l'exprime à sa façon²⁸⁾.

En fait, dans le chapitre VIII (Livre II) des *Formes élémentaires*, Durkheim propose, comme s'il anticipait la théorie du perspectivisme, un particularisme subjectif du corps et de la substance, qui s'oppose à l'universalité objective de l'esprit et du sens (signifié). Voyons la ressemblance frappante entre la formulation de Durkheim que nous avons citée plus haut et celle que Viveiros de Castro a soulevée par exemple dans *Métaphysiques cannibales* : « Celle-ci [=l'âme], formellement identique chez toutes les espèces, ne perçoit que la même chose partout ; la différence doit alors être donnée par la spécificité des corps²⁹⁾. » La démonstration de la thèse de Viveiros de Castro se présente comme si elle était un prolongement de l'explication de la notion d'âme, que Durkheim avait donnée dans les *Formes élémentaires*.

Il convient donc de signaler qu'en dépit de la différence lexicale, la théorie que Viveiros de Castro soutient à l'égard de la duplicité de l'homme croise, au niveau des constitutions conceptuelles et topologiques, la cosmologie durkheimienne de l'*homo duplex* sur trois points.

(a) En premier lieu, chez Viveiros de Castro comme chez Durkheim, la dualité corps/âme est maintenue, mais dans un renversement, à la suite duquel l'âme, étant désormais homogène et impersonnelle, n'est plus dédiée à un corps en particulier pour y créer la base d'un sujet. C'est la faculté de différenciation du corps qui constitue l'âme comme *personne*. Ce

renversement, qui était aussi une opération fondamentale chez Durkheim pour montrer « tout ce qu'il y a de social dans l'individu³⁰⁾ », ne peut donc pas être imputé à Viveiros de Castro. Cela dit, il y a néanmoins une différence qui ne permet pas de substituer l'un à l'autre. Comme nous l'avons examiné plus haut, chez Durkheim, la formulation de la notion d'*homo duplex*, qui doit beaucoup à la psychologie expérimentale de l'époque, vient à expliquer un *corps* à partir d'un facteur psychologique et à en faire une conscience particulière :

Il est bien vrai que les éléments qui servent à former l'idée d'âme et ceux qui entrent dans la représentation du corps proviennent de deux sources différentes et indépendantes l'une de l'autre. Les uns sont faits des impressions et des images qui se dégagent de tous les points de l'organisme ; les autres consistent en idées et en sentiments qui viennent de la société et qui l'expriment³¹⁾.

Alors que, chez Viveiros de Castro, sa description est démunie de ce genre de psychologisme, car chez lui, le corps n'est perçu ni comme organisme ni comme conscience, mais comme un « faisceau d'affects et de capacités » :

Ce que nous appelons ici le « corps », donc, n'est pas une physiologie distinctive ou une anatomie caractéristique ; c'est un ensemble de manières et de modes d'être qui constituent un habitus, un ethos, un éthogramme. Entre la subjectivité formelle des âmes et la matérialité substantielle des organismes, il y a ce plan central qui est le corps comme faisceau d'affects et de capacités, et qui est à l'origine des perspectives³²⁾.

Néanmoins, dans la mesure où notre hypothèse d'identification de ces deux systèmes est centrée sur la similarité de leur constitution topologique, articulée autour de la différenciation corporelle de l'âme, elle doit être équitable et prête à corriger l'accusation qu'a porté Viveiros de Castro contre Durkheim.

(b) Le deuxième point concerne la relation entre la notion de « symbole » chez Durkheim et la notion de « point de vue » chez Viveiros de Castro, qui sera obtenue dans leur identité en matière de double statut de chose et de représentation. Le symbole ainsi que le point de vue valent en tant qu'expression matérielle. Comme nous l'avons vu, chez Durkheim, le symbole est « une expression matérielle de quelque autre chose³³⁾ ». Autrement dit, le symbole exprime *matériellement* quelque chose d'autre. Comme le précise Giovanni Paoletti, « le substrat matériel fait du symbole une entité individuelle, une chose avant d'être un concept » et « le symbole "participe de la nature" de l'objet sur lequel il est fixé³⁴⁾ ». C'est presque la même formulation théorique que nous constatons lorsque Viveiros de Castro parle de la question d'« une pluralité de représentations sur le monde » :

Une perspective n'est pas une représentation, car les représentations sont des propriétés de l'esprit, alors que le point de vue est dans le corps. Être capable d'occuper un point de vue est sans doute une puissance de l'âme, et les non-humains sont sujets dans la mesure où ils ont (ou ils sont) un esprit ; mais la différence entre les points de vue — et un point de vue n'est rien d'autre qu'une différence — n'est pas dans l'âme. Celle-ci, formellement identique chez toutes les espèces, ne perçoit que la même chose partout ; la différence doit alors être donnée par la spécificité des corps³⁵).

Pour Viveiros de Castro, la matérialité du « point de vue » serait ainsi inséparable des « ontologies variables » où la réalité est conçue comme étant « références multiples » à l'instar du « point de vue » qui la représente. Chez Durkheim, la matérialité du symbole que la théorie de l'*homo duplex* introduit comme une altérité radicale et irréductible au « principe spirituel qui sert d'âme à la collectivité » fait de l'expérience de cette altérité une des conditions de possibilité de la société. C'est le cas de figure du tatouage. Durkheim donne le tatouage comme « la forme paradigmatique et originaire de l'extériorité du social, exprimée au niveau de sa représentation³⁶ ». Le tatouage fait ressortir que « la fonction essentielle de la figuration symbolique réside dans son caractère d'extériorité » et qu'« imprimée sur le corps, la marque du social est bien une marque au sens où elle demeure à la surface de l'être qu'elle contribue à intégrer au groupe³⁷ ». Le symbole ne crée pas l'objet, mais il ne fait que traduire l'altérité de la société, à savoir les « références multiples » du monde. On comprend donc dans quel sens plus précis Durkheim a affirmé la matérialité du symbole et dans quelle mesure le rapprochement entre le « symbole » de Durkheim et le « pont de vue » de Viveiros de Castro doit être favorisé.

(c) Le troisième point est plus strictement topologique. La logique dualiste entraînant la dichotomie de la spiritualité (l'âme ou le principe) et de la matérialité (le corps ou la « personne ») doit recréer, d'un même mouvement, la même structure dans une régression dualiste, selon laquelle la personne se divise en deux (l'âme et le corps) tout comme le monde qui se divise en deux (soi et autre). Ce système de reduplication est très présent chez Durkheim comme chez Viveiros de Castro. Pour Durkheim, comme nous l'avons déjà examiné, la duplication du monde (ou de la société) est jouée par la double face du symbole, ce qui nous conduit dans une division en deux consciences. Pour Viveiros de Castro, la gémation du monde est jouée par l'« inéluctable dissymétrie » entre affinité et consanguinité :

Amazonian affinity cannot be “natural” in exactly the same sense as our consanguinity — that is, given as a deep-sealed organismic condition, although it does entail important bodily determinations. It is not a given in the Elementary Structures sense, either, although it does incorporate “prescriptive alliance” as one of the possible consequences

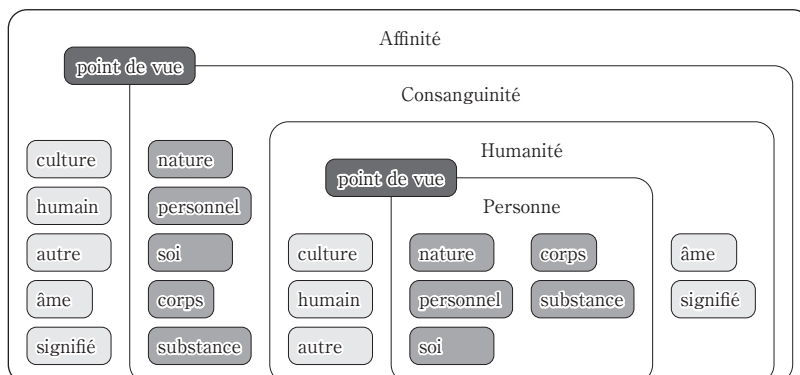
of a wider cosmopractical structure. Affinity is the given because it is lived and conceived as an ontological condition underlying all “social” relations. Affinity, in other words, is not something that comes after prior natural relatednesses; rather, it is one of the primordial givens from which the relational matrix ensues³⁸⁾.

Selon Viveiros de Castro, les Amazoniens ont une ontologie dualiste, avec d'un côté l'affinité aux attributs normatifs, postulée comme étant « condition de l'organisme profondément scellée » ou « matrice relationnelle », et de l'autre côté la consanguinité aux formes et attributs descriptifs, ne pouvant recevoir de l'affinité qu'en vertu d'une propriété vitale. L'affinité peut donc s'incarner dans n'importe quel « vêtement » dès que celui-ci offrira un principe de « vie ». Le lien entre l'affinité et la consanguinité sera donc variable, contingent, voire temporaire ou intermittent. Notons que la reproduction dualiste du monde est opérée par la répétition interne de l'affinité potentielle, répétition qui est concrétisée par la jumeauté :

[...] loin de représenter le prototype de la similarité ou de l'identité consanguine, la jumeauté amérindienne — provisoire, incomplète, semi-médiative, divergente, déséquilibrée, teinte par un incestueux antagonisme — est la répétition interne de l'affinité potentielle ; les jumeaux inégaux sont la personnification mythique de l'« inéluctable dissymétrie » qui forme la condition du monde. La consanguinité comme métonymie de l'affinité ; la jumeauté comme métaphore de la différence³⁹⁾.

L'affinité ne s'inscrit pas ici comme une catégorie d'espèce, mais comme un statut social (qu'est l'« humanité »). La « personne » est donc reproduite par l'autodéfinition de l'affinité au niveau de la consanguinité. Cette duplication est jouée par la dualité physique de la jumeauté, car la « jumeauté différentielle commence par séparer la personne d'elle-même, en se révélant une catégorie intensive⁴⁰⁾ ». La logique dualiste au niveau cosmologique entraîne alors une reduplication à l'infini : la personne se divisant en deux principes, l'un spirituel l'autre matériel, eux-mêmes divisés en deux principes, l'un spirituel, l'autre matériel, ainsi de suite. Là nous rencontrons le même système de reduplication que celui introduit par Durkheim. En fait, la logique de l'*homo duplex* introduit une reduplication quasiment infinie que suscite un miroir dans le miroir, selon laquelle dans un corps, même une goutte de liquide organique renvoie à la totalité :

La moindre goutte de sang contient le même principe actif que le sang tout entier. L'âme, comme nous le verrons, peut se fragmenter presque en autant de parties qu'il y a d'organes ou de tissus dans l'organisme ; chacune de ces âmes partielles équivaut à l'âme totale⁴¹⁾.

Figure 2: Structure du *perspectivisme* chez Viveiros de Castro

Les différents types de dichotomie conceptuelle que nous avons trouvés chez Viveiros de Castro peuvent être représentés selon la figure 2. Sa comparaison avec la figure 1 nous offre l'avantage d'associer certains termes issus de chaque auteur et de visualiser la structure de réduplication — de mise en abyme — qui caractérise la cosmologie de Viveiros de Castro comme celui de Durkheim.

5. En guise de conclusion

De l'examen de la théorie durkheimien de l'*homo duplex* s'est progressivement dessinée une figure inédite, celle de « mise en abyme ». Retrouvant dans notre vie intérieure une « autre chose que nous-même » et privilégiant cette altérité comme duplication de la société, nous avons dans un premier temps une dualité intérieure au niveau de la conscience. À ce stade, la figure de la duplication sociale souligne que la conscience reproduit la société en miniature, alors qu'au moins une partie de la conscience reflète la société, de manière plus ou moins totale. En contrepartie, la société ne se concrétise que sur notre matérialité symbolique, qui s'inscrit au sein de la société comme une altérité. La société qui ne se réalise qu'à travers l'expérience de l'altérité est, elle aussi, double. À ce niveau, notre duplicité est similaire à la duplicité structurale de la société à laquelle nous sommes intégrés. Nous entretenons avec la totalité qui nous inclut un rapport de similitude, ce qui crée un dédale de mises en abyme dont nous sommes parties intégrantes. La mise en abyme descend encore. Une substance corporelle comme le sang est aussi double, car il est à la fois un liquide organique (matérialité) et une force sociale (spiritualité) qui reflètent la société de manière totale. Nous entretenons avec la totalité qui nous inclut un rapport de similitude et notre substance corporelle entretient avec nous qui l'inclut un rapport de similitude, et ainsi de suite.

C'est cette thèse que Viveiros de Castro a reprise un siècle plus tard en postulant une

théorie socio-cosmologique qui repose sur la duplicité entre l'affinité (ou l'âme) envisagée comme une condition ontologique et matrice de toutes les relations sociales et la consanguinité (ou le corps) comme un principe organique. Notons que cette logique dualiste, selon laquelle l'âme n'est possible qu'à condition que le corps lui offre un principe de « vie », nous entraîne encore dans un dédale de mises en abyme : « The human form is like a body inside a body, the primordial naked body — the “soul” of the body⁴²⁾. » De là, à propos de la théorie de Viveiros de Castro, nous devons conclure à une extension de la théorie durkheimienne de l'*homo duplex*. Le critique de Durkheim est certes engagé par Viveiros de Castro à plusieurs reprises et selon différents « points de vue ». Néanmoins il se trouve que le critique ne forme pas nécessairement une réfutation. Dans la théorie du perspectivisme, nous rencontrons une théorie classique de la dualité considérablement mise au jour par l'une des grandes figures actuelles de l'anthropologie. Le lien de parenté que nous constatons entre Durkheim et Viveiros de Castro montre que la théorie de Durkheim, loin d'être démodée, garde intact son pouvoir d'attraction et son pouvoir d'inspiration.

NOTES

- 1) Cette étude s'inspire en grande partie d'une lecture et d'une réflexion effectuées par Enric Porqueres I Gené et Francis Zimmermann dans leur séminaire collectif à l'EHESS durant l'année 2016-2017, intitulé « Corps relationnels, théories natives et parenté ». Je remercie tout particulièrement Bruno Karsenti pour sa généreuse invitation, son accueil chaleureux et l'environnement de travail stimulant qu'il m'a procurés à l'EHESS durant l'année 2016-2017. Dans la rédaction de ce texte, j'ai pu compter sur les remarques et les suggestions qu'il avait formulées non seulement dans ses écrits mais aussi dans son séminaire intitulé : « La croyance instituée (III). Religion et politique chez les modernes ».
- 2) Eduardo Viveiros de Castro, "The gift and the given: Three nano-essays on kinship and magic," *Kinship and Beyond: the genealogical model reconsidered*, sous la direction de Sandra Bamford et James Leach, Berghahn Books, New York-Oxford, 2009, p. 237.
- 3) Émile Durkheim, « Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales » (1914), recueilli dans *La Science sociale et l'action*, PUF, Paris, Col. « Quadrige », 2010, p. 317.
- 4) *Ibid.*, p. 320.
- 5) Giovanni Paoletti, *Durkheim et la philosophie : Représentation, réalité et lien social*, Classiques Garnier, Paris, 2012, p. 326. Paoletti emprunte lui-même cette thèse à E. Hynes (« Suicide and Homo duplex: an interpretation of Durkheim's typology of suicide », *Sociological Quarterly*, 16, 1975 [1], p. 87-104).
- 6) É. Durkheim, *Les Formes élémentaire de la vie religieuse : le système totémique en Australie* (1912), PUF, Paris, réimpression de la 5^e édition « Quadrige », 2005, p. 303-304.
- 7) É. Durkheim, « Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales », *op. cit.*, p. 320. On peut trouver dans l'expression qui fait allusion au « double centre de gravité » de l'être intérieure une trace de la lecture de Théodule Ribot : « Un état organique, une influence extérieure renforcent une tendance ; elle devient un centre d'attraction vers lequel convergent les états et tendances directement associés ; puis les associations gagnent de proche en proche : le centre de gravité du moi se trouve déplacé et la personnalité est devenue autre » (Théodule

Ribot, *Les Maladies de la personnalité*, Félix Alcan, Paris, 1921, 18^e édition, p.76).

- 8) *Ibid.*, p. 320.
- 9) Initiateur d'une « science de l'âme à la française » et improbateur du « dogmatisme freudien », Théodule Ribot analyse, dans son ouvrage paru en 1888, qui s'appelle *Les Maladies de la personnalité*, le dédoublement de personnalité à propos duquel il souligne la nature complexe de la personnalité constituée d'une masse énorme d'états conscients et subconscients : « Si les moralistes, les poètes, les romanciers, les dramaturges nous ont montré à satiété ces deux *moi* en lutte dans le même moi, l'expérience vulgaire est encore plus riche : elle nous en montre plusieurs, chacun excluant les autres, dès qu'il passe au premier plan. [...] L'orateur maître de sa parole, qui en parlant se juge, l'acteur qui se regarde jouer, le psychologue qui s'étudie sont encore des exemples de cette scission normale dans le moi » (Théodule Ribot, *Les Maladies de la personnalité*, *op. cit.*, p.76-77). C'est cette « scission normale dans le moi » qui est la dimension que Durkheim invoque souvent. Cf. Marcel Fournier, *Émile Durkheim (1858-1917)*, Arthème Fayard, Paris, 2007, p. 73.
- 10) G. Paoletti, *Durkheim et la philosophie*, *op. cit.*, p. 344.
- 11) *Ibid.*, p. 351.
- 12) É. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, *op. cit.*, p. 206.
- 13) *Ibid.*, p. 206-207.
- 14) Bruno Karsenti, *L'Homme total : sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, PUF, Paris, Col. « Quadrige », 2011, p. 213.
- 15) É. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, *op. cit.*, p. 23.
- 16) *Ibid.*, p. 329.
- 17) *Ibid.*, p. 329-330.
- 18) É. Durkheim, « Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales », *op. cit.*, p. 330.
- 19) É. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, *op. cit.*, p. 327.
- 20) *Ibid.*, p. 323.
- 21) B. Karsenti, *L'Homme total*, *op. cit.*, p. 215, note 4.
- 22) *Ibid.*, p. 215.
- 23) É. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, *op. cit.*, p. 299.
- 24) E. Viveiros de Castro, "Perspectivism and Multinaturalism in Indigenous America", *The Land Within : Indigenous territory and perception of environment*, sous la direction d'Alexandre Surralles et Pedro García Hierro, IWGIA, Copenhagen, 2005, p. 36-37.
- 25) *Ibid.*, p. 49-50.
- 26) E. Viveiros de Castro, "The Gift and the given: three nano-essays on kinship and magic", *op. cit.*, p. 243.
- 27) *Ibid.*, p. 245.
- 28) É. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, *op. cit.*, p. 386-387.
- 29) E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales : Lignes d'anthropologie post-structurale*, PUF, Paris, 2009, p. 39.
- 30) É. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, *op. cit.*, p. 389.
- 31) *Ibid.*, p. 388-389.
- 32) E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, *op. cit.*, p. 39-40.
- 33) É. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, *op. cit.*, p. 294.
- 34) G. Paoletti, *Durkheim et la philosophie*, *op. cit.*, p. 280.
- 35) E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, *op. cit.*, p. 39.

- 36) B. Karsenti, *L'Homme total*, *op. cit.*, p. 217, note 2. Nous citons des *Formes élémentaires de la vie religieuse* la partie concernée : « On comprend, en effet, que, là surtout où la technique est encore rudimentaire, le tatouage soit le moyen le plus direct et le plus expressif par lequel puisse s'affirmer la communion des consciences. La meilleure manière de s'attester à soi-même et d'attester à autrui qu'on fait partie d'un même groupe, c'est de s'imprimer sur le corps une même marque distinctive » (É. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, *op. cit.*, p. 333).
- 37) *Ibid.*, p. 217-218, note 2.
- 38) E. Viveiros de Castro, "The gift and the given: Three nano-essays on kinship and magic," *op. cit.*, p. 259.
- 39) E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, *op. cit.*, p. 153. Nous empruntons la définition des termes de Viveiros de Castro que nous examinons ici à Patrick Pérez (« Des américains très inquiétants ou de quelques conséquences de la théorie du perspectivisme », *Transversalités philosophiques*, Université de Toulouse., Déc. 2010, Toulouse, France).
- 40) E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, *op. cit.*, p. 153.
- 41) É. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, *op. cit.*, p. 328.
- 42) E. Viveiros de Castro, "Perspectivism and Multinaturalism in Indigenous America," *op. cit.*, p. 60.