

LA COMPARAISON ET LA TRADUCTION AU-DELÀ DES IMAGES DU MIROIR ANTHROPOLOGIQUE : LA « CONTRE- ANTHROPOLOGIE MULTINATURALISTE » DE *MÉTAPHYSIQUES CANNIBALES*¹

DAESEUNG PARK

Abstract

The central problem of this text deals with the concept of counter-anthropology developed by Eduardo Viveiros de Castro. The purpose is to reconceptualize the anthropological comparison from a decolonial point of view. The new task that the Brazilian anthropologist assigns to anthropology in *Cannibal Metaphysics* is a “permanent decolonization of thought”, which will only be realized when anthropology establishes an alliance with others’ philosophies. He brings to the forefront of anthropology Amerindian perspectivist multinaturalism coming from the encounter between a “certain becoming-Indian of Deleuze-Guattari’s philosophy” and a “certain becoming-Deleuzian” of structural anthropology. By reversing Western multiculturalism and identifying the interspecific difference to the intercultural difference, multinaturalism makes it possible above all to redefine “comparison” – the emblematic method of Western anthropology – with its fertile concepts of translation and equivocation. In this text we try to show that, insofar as counter-anthropology is a power of becoming-other and transforming Western anthropology, it is different from some “post-colonial” projects that reproduce images of the anthropological mirror. Moreover, counter-anthropology cannot be identified with a recent theoretical orientation, the so-called “ontological turn”, since it is not about a plurality of ontologies, but about a multiplicity of perspectives, their becomings and their equivocal relationships.

¹ Cet article reprend et remanie un appendice de ma thèse intitulée « La stratégie minoritaire chez Deleuze et Guattari » et certains passages de la postface de ma co-traduction coréenne de *Métaphysiques cannibales* (에두아르두 비베이루스 지 까스트루, 『식인의 형이상학 – 탈구조적 인류학의 흐름들』, 박이대승, 박수경 옮김, 후마니타스, 서울, 2018, 303–316쪽.)

Introduction

Les titres du premier et du cinquième chapitre de *Métaphysiques cannibales* d'Eduardo Viveiros de Castro expriment clairement le noyau du livre entier : un projet philosophico-anthropologique sur « un frappant retour des choses », c'est-à-dire celui de la philosophie amérindienne du « multinaturalisme perspectiviste », et sur « un curieux entrecroisement » entre la philosophie deleuzienne et l'anthropologie de Lévi-Strauss. Ainsi, l'anthropologue brésilien crée une multiplicité rhizomatique : un devenir-deleuzien de l'anthropologie structurale et un devenir-indigène de la philosophie deleuzienne. Nous prendrons la notion de « contre-anthropologie multinaturaliste » pour nommer son projet. La recherche de Viveiros de Castro sur le perspectivisme et le multinaturalisme amérindiens est exposée depuis les années 1990, et certaines études sont remaniées pour *Métaphysiques cannibales* en 2009. Dans cet article, nous résumerons, sur la carte rédigée par le moment deleuzien de ce livre, l'idée fondamentale de sa recherche et rendrons compte du projet de la contre-anthropologie, en le confrontant avec certains projets « post-coloniaux ». Cela nous permettra de concevoir l'« interculturalité » du point de vue de la décolonisation ou du *point de vue d'autrui*.

1. Le multinaturalisme perspectiviste

Afin de tracer les lignes de la contre-anthropologie, Viveiros de Castro revient à Lévi-Strauss : « il y avait déjà Claude Lévi-Strauss »². Le passage suivant de l'anthropologue français donne une leçon de départ au projet de *Métaphysiques cannibales* : « la philosophie occupe à nouveau le devant de la scène. Non plus notre philosophie, dont ma génération avait demandé aux peuples exotiques de l'aider à se défaire ; mais, par un frappant retour des choses, la leur »³. La contre-anthropologie *véritable* ne prend pas les idées indigènes comme un système singulier de croyances ou un procès cognitif, mais « sérieusement » comme concepts, philosophies, anthropologies ou théories indigènes ; l'idée indigène n'est plus l'« objet » de l'anthropologie européenne. Si les anthropologues occidentaux doivent lire une « philosophie », celle-ci ne sera pas la philosophie des européens, mais la philosophie d'autrui. Si bien qu'il faut redéfinir l'anthropologie occidentale comme transformation, version ou traduction de l'anthropologie indigène. Par exemple,

² Viveiros de Castro Eduardo, *Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale*, Paris, PUF, 2009, p. 10.

³ Lévi-Strauss Claude, « Postface », in *L'Homme*, 154–155, 2000, p. 720.

une distinction entre le mythe et l'anthropologie des mythes disparaît chez Lévi-Strauss : ses *Mythologiques* ne sont pas des études scientifiques sur les mythes américains, mais elles-mêmes le mythe lévi-straussien de la mythologie. De même, il faudrait dire que tous les textes anthropologiques occidentaux sont des versions ou traductions d'anthropologies indigènes. *Métaphysiques cannibales* est ainsi une traduction guattaro-deleuzienne du « perspectivisme » et du « multinaturalisme » de l'Amérique indigène.

Une anecdote célèbre des grandes Antilles illustre une différence entre l'ontologie européenne et le perspectivisme indigène : les commissions d'enquête espagnoles ont demandé si les indigènes avaient une âme, alors que ces derniers ont demandé si le blanc avait un corps de même nature que le leur : « les Européens n'ont jamais douté que les Indiens aient des corps (les animaux en ont aussi) ; les Indiens, n'ont jamais douté que les Européens aient des âmes (les animaux et les spectres des morts en ont aussi) »⁴. Une rencontre violente entre deux cosmologies : d'un côté le mononaturalisme et le multiculturalisme des européens qui supposent une homogénéité du corps ou de la nature, et une pluralité de l'esprit ou de la culture ; de l'autre côté le multinaturalisme perspectiviste et le monoculturalisme des amérindiens qui supposent une multiplicité de natures et une unicité de la culture. Dans cette anthropologie indigène, tous les êtres, tels que les hommes, dieux, animaux, morts, plantes, climats, corps célestes et objets artificiels, ont des « âmes semblables » au sens où ils « se voient comme humain » : nous nous voyons comme humain et voyons le jaguar comme prédateur, alors que le jaguar se voit comme humain et nous voit comme proie. À cet égard, « humain » n'est plus un nom propre d'une espèce particulière, mais un pronom personnel que toutes les espèces utilisent pour se désigner. Si tous les êtres ont ainsi les âmes semblables, d'où viennent les différences entre nous, jaguar et pécarie ? Ce sont leurs corps qui font les différences entre leurs perspectives, c'est-à-dire qu'un être en tant qu'ayant son corps n'est rien d'autre qu'*un point de vue*. Celui-ci n'est pas une représentation, mais lui-même implique une *nature*. Une incompréhension du perspectivisme est largement répandue : une perspective serait celle *du* monde, c'est-à-dire qu'elle serait une vision ou plutôt une représentation *du* monde. Ce qui est exactement contraire au perspectivisme. Une perspective est elle-même un monde ou une nature. À cet égard, le perspectivisme n'a rien à voir avec le relativisme :

⁴ Viveiros de Castro E., *Métaphysiques cannibales*, op. cit., p. 16.

Le relativisme culturel, un multiculturalisme, suppose une diversité de représentations subjectives et partielles, incidentes sur une nature externe, une et totale, indifférente à la représentation. Les Amérindiens proposent l'inverse : d'une part, une unité représentative purement pronominal – est humain tout être qui occupera la position de sujet cosmologique ; tout existant peut être pensé comme pensant (ça existe donc ça pense), c'est-à-dire comme « activé » ou « agencé » par un point de vue ; d'autre part, une diversité radicale réelle ou objective. Le perspectivisme est un multinaturalisme, car une perspective n'est pas une représentation. 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*.⁵

En tant que possesseurs des âmes semblables qui se voient « humain », un jaguar prend de la « bière » comme nous la prenons. Cependant, « humain » et « bière » ne font pas référence aux mêmes choses : pour le jaguar, « humain » est le jaguar, alors que, pour nous, nous sommes « humains » ; « ce qui pour nous est du sang, est de la bière pour les jaguars »⁶. La nature du jaguar et notre nature ne sont pas la même chose. Il n'y a pas la « chose-en-soi = x » qui est différemment représentée par diverses âmes, autrement dit il n'y a pas quelque chose qui est représenté comme le sang pour nous et comme la bière pour le jaguar. Ce qui existe, ce n'est qu'une multiplicité de « sang | bière » :

Ce qui existe dans la multinature ce ne sont pas des entités auto-identiques différemment perçues, mais des multiplicités immédiatement relationnelles du type sang | bière. Il n'existe que la limite entre le sang et la bière, si l'on veut ; le bord par lequel ces deux substances « affines » communiquent et divergent entre elles. Enfin, il n'y a pas un *x* qui soit du sang pour une espèce et de la bière pour une autre ; il y a, dès le départ, un sang | bière qui est l'une des singularités ou des affections caractéristiques de la multiplicité humain | jaguar.⁷

Les multiplicités de « sang | bière » ou de « humain | jaguar » font appel à une logique deleuzienne de « synthèse disjonctive » : elles ne sont pas une synthèse de deux entités substantielles qui requièrent, pour se mettre en relation, une médiation, quelque chose en commun ou un ordre transcendant, mais un milieu où l'hétérogénéité elle-même est une condition des relations – milieu de devenir. Ainsi, la multinature est peuplée de multiplicités. Si bien que le multinaturalisme perspectiviste est une inversion de l'ontologie occidentale de la Culture et de la Nature : il

⁵ *Ibid.*, p. 39.

⁶ *Ibid.*, p. 38.

⁷ *Ibid.*, p. 40.

suppose « une épistémologie constante et des ontologies variables ; mêmes représentations, autres objets ; sens unique, références multiples »⁸. Or, ce qui change ce ne sont pas seulement les positions respectives de la Culture et de la Nature, mais aussi les deux termes eux-mêmes et leur rapport.

2. Pour une anthropologie inter-spécifique et inter-culturelle

Que tous les êtres soient des personnes, c'est le principe fondamental du perspectivisme. Or, comme on le voit dans une longue note sur Philippe Descola⁹, le perspectivisme n'est pas identique à l'animisme ; il convient de préciser son implication multinaturaliste pour prévenir certaines incompréhensions. Le perspectivisme ne dit ni que l'homme est semblable aux animaux, ni que tous les points de vue sont des représentations vraies du monde. Il suppose que tous les êtres partagent le même type d'âme ou d'esprit, mais ils voient leurs mondes dans leurs propres perspectives *corporelles*. Le jaguar ainsi que l'homme se représentent comme « humain », mais ceux à quoi fait référence cette représentation ne sont pas la même nature. On ne doit pas simplement dire que l'homme et le jaguar sont tous les deux humains ; la distinction entre l'homme et le non-humain ne disparaît pas. Mais elle se déplace dans chaque point de vue :

Ce que le perspectivisme affirme, en définitive, ce n'est pas tant l'idée selon laquelle les animaux sont « au fond » semblables aux humains, mais bien l'idée selon laquelle, en tant qu'humains, ils sont autre chose « au fond » : ils ont, finalement, un « fond », un autre « côté » ; ils sont différents d'eux-mêmes. [...] le perspectivisme affirme une différence intensive qui porte la différence humain/non-humain à l'intérieur de chaque existant.¹⁰

S'il est pour nous vrai que c'est du sang, il sera faux que ce soit de la bière ; pour le jaguar, au contraire, ce ne sera pas du sang, mais de la bière. De même, nous nous voyons comme humains et voyons le jaguar comme non-humain ; le jaguar se voit comme humain, mais nous voit comme non-humain. Le perspectivisme n'a rien à voir avec le multiculturalisme qui considère sang et bière, ou humain et non-humain comme deux représentations vraies d'une seule et même

⁸ *Ibid.*, p. 41.

⁹ *Ibid.*, pp. 47-51.

¹⁰ *Ibid.*, p. 36.

chose. Si quelqu'un parmi nous le voit comme bière, c'est-à-dire, prend le point de vue du jaguar, il a un problème grave : il est malade ou devient un chaman.

Le présupposé cosmologique amérindien – « une épistémologie constante et des ontologies variables » – pose les questions de l'« équivocité » et de la « traduction » :

Le problème du perspectivisme amérindien n'est donc pas celui de trouver la référence commune (la planète Vénus, disons) à deux représentations différentes (« Étoile-du-matin » et « Étoile-du-soir »), mais bien au contraire, de contourner l'équivoque qui consisterait à imaginer que lorsque le jaguar dit « bière de manioc », il est en train de faire référence à la « même chose » que nous, tout simplement parce qu'il « veut dire » la même chose que nous¹¹.

Dans la cosmologie occidentale multiculturaliste, les représentations culturellement distinguées (« étoile-du-matin » et « étoile-du-soir ») peuvent se traduire l'une en l'autre par le fait qu'elles signifient une même chose naturelle (« planète Vénus »). En ce cas, s'il y a un signe équivoque qui fait référence à des objets pluriels, il sera considéré comme un obstacle à la traduction. Au contraire, dans le multinaturalisme, chaque signe fait référence à de multiples objets. L'homme prend de la bière, le jaguar prend aussi de la bière. Mais, comme nous venons de le dire, ceux à quoi « bière » fait référence ne sont pas la même chose dans notre nature et dans la nature du jaguar. Tout en étant l'essence des signes, l'équivoque devient un mode fondamental de la relation entre les natures. Si bien que l'objectif de la traduction n'est pas de trouver un « synonyme », mais « de ne pas perdre de vue la différence cachée à l'intérieur des *homonymes* trompeurs qui connectent-séparent notre langue à celles des autres espèces »¹². Saisir la « différence cachée » entre des perspectives pour prévenir un danger, c'est une tâche importante du chaman qui se définit comme un privilégié capable de se déplacer dans d'autres perspectives : par un devenir-jaguar, il doit nous informer que la bière du jaguar n'est pas la même que la nôtre.

Dès lors, toute une série de questions se posent de savoir si le multinaturalisme constitue un système ontologico-épistémologique stable et cohérent qui pourrait remplacer celui de l'Occident. Certes, on pourrait confronter de telles questions avec certains projets réflexifs des métaphysiques européennes contemporaines,

¹¹ *Ibid.*, p. 41. Cf. Viveiros de Castro E., « Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation », in *Tipiti*, 2 (1), 2004, pp. 4–5. Cet article est remanié et repris dans les chapitres 2, 3 et 4 de *Métaphysiques cannibales*.

¹² Viveiros de Castro E., *Métaphysiques cannibales*, *op. cit.*, p. 41.

notamment un projet deleuzien de l'« empirisme transcendantal » ou celui du « réalisme spéculatif » que Viveiros de Castro considère comme un « partenaire insoupçonné » de la pensée indigène¹³. Mais, dans la mesure où nous cherchons des voies de la décolonisation de la pensée, la question est plutôt de savoir si la philosophie de l'Amazonie peut constituer « une contre-anthropologie multinaturaliste ». Pour cela, remarquons l'une des implications les plus radicales de sa philosophie : *la différence inter-spécifique ne se distingue pas rigoureusement de la différence intra-spécifique*. Le perspectivisme suppose que la différence entre les existants est celle qui existe entre leurs perspectives corporelles. Or, le « corps » n'est pas simplement ce qui caractérise une espèce par des conditions physiologiques ou apparentes, mais un « bloc d'affects » ou « faisceau d'affects »¹⁴. De ce fait, rien n'empêche qu'un homme soit considéré comme non-humain : de même que le jaguar est humain pour lui, mais non-humain pour nous, un collectif humain est humain pour lui, mais peut être non-humain pour un autre collectif voisin, bien que les apparences corporelles de ces deux collectifs se ressemblent. En fin de compte, la question de l'équivoque et de la traduction, qui est posée entre la perspective du jaguar et la nôtre, se pose de la même façon entre la perspective européenne et celle de l'amérindien. L'anecdote des grandes Antilles est ainsi comprise comme un mythe de l'équivoque :

Tout comme les jaguars et les humains donnent le même nom à des choses différentes, les Européens et les Indiens « parlaient » d'une même humanité, et se demandaient donc si ce concept autodescriptif s'appliquait à l'Autre ; mais ce que les Européens et les Indiens comprenaient comme étant le critère définisseur l'intension du concept était radicalement différent. En somme, autant l'histoire de Lévi-Strauss que le mythe tournent autour d'une équivoque.¹⁵

3. Logiques de la comparaison anthropologique

La théorie amérindienne de l'équivocité et de la traduction multinaturaliste n'est pas un objet anthropologique arbitraire que Viveiros de Castro prend pour le comparer avec l'anthropologie occidentale. Ce qui compte, ce n'est pas une comparaison de l'« ontologie » et de la « cosmologie » amérindienne à celle de l'Occident,

¹³ *Ibid.*, p. 13.

¹⁴ *Ibid.*, p. 32, p. 40. Sur l'origine spinoziste de la notion d'« affection », voir Viveiros de Castro E., « Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation », *art. cit.*, p. 6.

¹⁵ Viveiros de Castro E., *Métaphysiques cannibales*, *op. cit.*, p. 56.

mais de « reconceptualiser, avec l'aide de l'anthropologie perspectiviste amérindienne, cette procédure emblématique de notre anthropologie académique, la comparaison »¹⁶. Celle-ci est bien emblématique de l'anthropologie, car c'est elle qui la distingue, en dernier instance, de la sociologie et de l'histoire. L'anthropologie occidentale s'applique depuis longtemps à trouver quelque chose en commun ou d'universel dans différentes cultures, qui est un résultat de la comparaison et en même temps sa condition transcendante. Reconceptualiser la comparaison, c'est rompre avec une telle conception académique de la comparaison. Pour cela, il faut surtout remettre en question l'idée de la comparaison comme *méthode anthropologique*.

Franz Boas, le « père fondateur » de l'anthropologie américaine, propose la « méthode historique » et la « méthode comparative » auxquelles deux tâches de l'anthropologie font appel respectivement : la première est une reconstruction de l'histoire de cultures, de peuples ou de régions *singuliers* ; la seconde, une « comparaison de la vie sociale de différents peuples », qui prouvera que « les fondations de leur développement sont remarquablement uniformes »¹⁷. Constatant que l'anthropologie moderne découvre que les sociétés humaines ont en commun de nombreux fondements semblables, Boas affirme que les études anthropologiques ne pourraient découvrir de tels fondements et leurs « lois générales » que dans la mesure où elles appuient la méthode comparative sur la méthode historique ; autrement dit, ce qui doit premièrement être comparé, ce n'est pas une culture, mais son histoire, car la méthode historique est plus « sûre » que la méthode comparative. Après un demi-siècle, certains anthropologues s'élèvent contre la méthodologie boasienne. Du côté de l'« anthropologie sociale » britannique, Alfred Radcliffe-Brown inverse l'ordre de priorité des deux méthodes : « la méthode historique nous permettra de trouver des propositions particulières, seule la méthode comparative peut nous permettre de trouver des propositions générales »¹⁸. De l'autre côté de l'« anthropologie culturelle » américaine, Fred Eggan cherche à défendre la « méthode de comparaison » contre la critique réalisée par Boas et ses

¹⁶ *Ibid.*, p. 52.

¹⁷ Boas Franz, « The aims of ethnology » (1888), in Boas F. (dir.), *Race, language and culture*, New York, The Macmillan Co, 1940, pp. 633–634. Cf. Boas F., « The limitations of the comparative method in anthropology » (1896), in Boas F. (dir.), *Race, language and culture*, art. cit., pp. 270–280.

¹⁸ Radcliffe-Brown Alfred R., « The comparative method in social anthropology », in *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Vol. 81, No. 1/2, 1951, p. 22. Il définit l'anthropologie comme études de la société « primitive », qui comprennent les études historiques, ethnologiques ou ethnographiques et l'anthropologie sociale en tant qu'études généralisant. En ce sens, celle-ci est une branche de la sociologie comparative.

élèves. Dans son article classique¹⁹ (auquel le titre de l'article de Viveiros de Castro, « *Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation* », fait allusion) il soutient la méthode de comparaison d'une part et, de l'autre, distingue sa méthode de « comparaison contrôlée » de la méthode comparative utilisée par des anthropologues sociaux. Toutefois, tous les deux, Radcliffe-Brown et Eggan, ne renoncent ni aux deux tâches anthropologiques ni à la définition boasienne des deux méthodes, de sorte que leur débat ne concerne que la priorité méthodique, et que la comparaison a toujours pour objet de chercher, dans les cultures ou les sociétés « primitives », les ressemblances, les lois générales ou les explications générales.

Leur comparaison est ce que Viveiros de Castro appelle « règle régulative » (*regulative rule*) de la méthode anthropologique. Elle présuppose une logique de triangle dominée par cet observateur supérieur, l'anthropologue :

Voilà un triangle qui n'est pas vraiment triangulaire : $2 + 1$ ne font pas forcément 3. Car c'est toujours l'anthropologue (le « 1 ») qui définit les termes dans lesquels deux ou plusieurs cultures étrangères à la sienne, et souvent étrangères entre elles, sont mises en relation. Lorsqu'il compare les Kachin aux Nuer, il ne le fait pas à la demande des Kachin ou des Nuer ; ce qu'il fait par ce biais, d'habitude, c'est disparaître de la scène comparative, en s'absentant du problème qu'il a lui-même (im)posé aux Kachin et aux Nuer : comme si tous deux se comparaient d'eux-mêmes...²⁰

Telle est typiquement la logique que Deleuze et Guattari expriment avec la formule « $n + 1$ », c'est-à-dire, celle dans laquelle le modèle occidental de l'« arbre » fait le multiple, en ajoutant à « n » l'Un supérieur ou central²¹. Une mise en relation des termes dans ce type du multiple n'est pas sans médiateur ou troisième terme supérieures qui opèrent comme un agent ou sujet qui fournit un étalon, un standard ou des « prémisses homogènes »²² pour comparer les termes hétérogènes l'un à l'autre. Si bien que les ressemblances de patients ou objets sont produites sous la forme de « représentation subjective ». C'est de cette manière que la méthode comparative de l'anthropologie cherche les ressemblances culturelles : celles-ci n'émergent pas des peuples observés et comparés, mais sont représentées par l'anthropologue comme observateur. Il n'en va pas ainsi dans l'« espace

¹⁹ Eggan Fred, « Social Anthropology and the Method of Controlled Comparison », in *American Anthropologist*, 56, 1954.

²⁰ Viveiros de Castro E., *Métaphysiques cannibales*, op. cit., p. 53. Sur la notion de « règle régulative », cf. Viveiros de Castro E., « Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation », art. cit., p. 4.

²¹ Deleuze Gilles et Guattari Félix, *Mille plateaux*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, p. 31.

²² Viveiros de Castro E., *Métaphysiques cannibales*, op. cit., p. 58.

de l'équivoque » du perspectivisme. Cet espace implique ce que l'on appellerait une « logique amérindienne d'affinité (*tovajar*) », ou pour utiliser un vocabulaire guattaro-deleuzien, celle de la synthèse disjonctive, du rhizome ou notamment du devenir²³. Comme Viveiros de Castro le souligne à maintes reprises, l'équivoque n'est pas une erreur ou une méprise. Car ces dernières supposent des « prémisses homogènes » qui les déterminent comme telles, tandis que : « l'équivoque définit les prémisses, plus qu'elle n'est déterminée par celles-ci. Par conséquent, elle n'appartient pas au monde de la contradiction dialectique, car sa synthèse est disjonctive et infinie »²⁴. Les termes dans la logique d'affinité se mettent en relation par le fait qu'ils sont différents, c'est-à-dire que leur différence est elle-même leur relation qui ne fait appel à aucun sujet ou aucun troisième terme : ils font une multiplicité par soustraction « $n - 1$ »²⁵. Ce qui nous conduit à la conséquence cruciale : la comparaison n'est pas celle entre des identités ou des entités indépendantes, mais un *mouvement de l'implication réciproque* ou un *devenir-autre* : « et s'agit-il encore d'une comparaison ? C'est plutôt une pure multiplicité qui change d'éléments, ou qui *devient* »²⁶.

4. Équivocité : une dimension transcendantale de la culture

Au moment où l'on se déplace de l'anthropologie occidentale mononaturaliste à la contre-anthropologie multinaturaliste, qu'est-ce qu'il se passe ? La comparaison s'arrête d'être la procédure pour chercher les « lois générales » des objets comparés ; elle n'est plus une méthode anthropologique, mais un moyen ou un aspect de la traduction culturelle : « en anthropologie, la comparaison sert à la traduction, et non pas l'inverse »²⁷. En ce qui concerne l'anecdote des grandes

²³ *Ibid.*, p. 111. L'auteur dégage sa notion d'« affinité virtuelle » du devenir-amérindien des notions deleuziennes de « devenir » et de « synthèse disjonctive ». En ce qui concerne une différence entre les logiques de l'ontologie occidentale et de l'ontologie amazonienne de l'affinité virtuelle ou potentielle, il convient de voir un passage excellent d'un article du même auteur sur la socialité amazonienne : « while the Other in Western social cosmology is rescued from abstract indeterminateness when we pose him as a brother, that is, as someone related to me insofar as we are both identically related to a third, superior term (the parents, the nation, the church, etc.), the Amazonian Other must be determined as a brother-in-law [...] ». (Viveiros de Castro E., « GUT feelings about Amazonia : Potential affinity and the construction of sociality », in Rival L. and Whitehead N. (dir.), *Beyond the Visible and the Material : The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière*, Oxford, Oxford University Press, 2001, pp. 25–26).

²⁴ Viveiros de Castro E., *Métaphysiques cannibales*, op. cit., pp. 58–59.

²⁵ Cf. Deleuze G. et Guattari F., *Mille plateaux*, op. cit., p. 31.

²⁶ *Ibid.*, p. 39.

²⁷ Viveiros de Castro E., *Métaphysiques cannibales*, op. cit., p. 54.

Antilles, l'anthropologue occidental chercherait une *commensurabilité naturelle ou réelle* pour comparer les deux représentations de l'humanité. En revanche, l'anthropologue perspectiviste comparerait les *deux natures ou réalités incommensurables* de façon à les traduire l'une en l'autre dans la dimension d'équivocité ; sa comparaison a pour but de saisir la différence réelle cachée à l'intérieur du même signe d'« humanité ». Ici, il conviendrait de préciser plus clairement la notion de « traduction ». Comme nous l'avons appris dans le perspectivisme amérindien, la traduction n'est pas une procédure dans laquelle on correspond d'une représentation à l'autre, en cherchant « quelque chose = x » qui se représente de façon différente dans les cultures hétérogènes. La traduction en tant qu'activité chamanique est celle entre les perspectives. Cela ne veut pas dire qu'elle est un mouvement d'aller-retour entre des entités identiques, indépendantes et discontinues. Car les perspectives font une multiplicité dans laquelle elles *s'impliquent réciproquement et deviennent* – la logique d'affinité ou de synthèse disjonctive :

En somme : contrairement à la *doxa* savante, la symétrisation, interne à l'objet, produite par sa pluralisation comparative ne dispose pas du pouvoir magique de symétriser la relation entre sujet et objet, ni de celui de faire en sorte que le premier se transforme en un pur esprit comparatif, pas plus que de celui de rendre explicite par soi-même l'autre comparaison sous-jacente, celle qui, comme nous l'avons vu, *implique* l'observateur dans sa relation avec l'observé. Cette implication s'appelle « traduction ».²⁸

Traduire, c'est impliquer une perspective dans sa relation avec des autres. Mais puisque toutes les perspectives sont, en tant qu'affins ou alliances des autres, déjà impliquées dans la relation réciproque, la traduction est un mouvement immanent à elles et à leur relation, autrement dit, une procédure de former la relation qui n'est rien d'autre que la différence en tant que telle. Si l'on reconceptualise ainsi la comparaison avec l'aide de la reconceptualisation de la traduction, cela requerra de reconceptualiser les notions essentielles de l'anthropologie académique, notamment celle de « culture ». Car ce qui est comparé dans le multinaturalisme n'est pas la représentation, mais le monde et le réel. S'il y a un anthropologue qui veut toujours appeler « anthropologie culturelle » sa discipline après l'avoir transformée « avec l'aide de l'anthropologie perspectiviste amérindienne », alors il devra redéfinir la notion même de culture. Quelle que soit sa définition, il devrait aussi accepter la thèse suivante inspirée par Strathern : « toute culture est alors un gigantesque et multidimensionnel dispositif de comparaison »²⁹. La comparaison

²⁸ *Ibid.*, pp. 53–54.

²⁹ *Ibid.*, p. 52.

est celle entre des comparaisons ; de même, la traduction est celle d'une traduction en autres traductions. C'est la comparaison que Viveiros de Castro appelle « règle constitutive (*constitutive rule*) de l'anthropologie »³⁰. Ainsi, une fois que l'on se déplace entre l'anthropologie et la rétro-anthropologie, ce qui change n'est pas simplement la position de leurs éléments : les termes de Culture et de Nature sont inversés, et encore leur contenu et leur définition sont transformés³¹.

Pour la redéfinition de la culture, il s'agit encore de l'équivoque. Parce que : « l'équivoque est une catégorie proprement transcendante, une dimension constitutive du projet de traduction culturelle propre à la discipline »³². Il est la *condition transcendante* de la traduction, de la comparaison et donc de la culture. Enfin, en croisant la notion amérindienne d'équivocité et la notion wagnérienne d'« incompréhension » (*misunderstanding*), Viveiros de Castro atteint la « meilleure définition » de la culture :

Comme le disait Roy Wagner, à propos de ses relations initiales avec les Daribi de Nouvelle-Guinée, « leur façon de ne pas me comprendre n'était pas la même que celle que j'avais de ne pas les comprendre » [*Their misunderstanding of me was not the same as my misunderstanding of them*] – peut-être la meilleure définition anthropologique de culture jamais proposée.³³

« Ma culture » est une incompréhension de « sa culture », et réciproquement. D'une telle situation équivoque est un « fait transcendantal » qui rend possible la culture. Comme Wagner explique de façon excellente ce fait avec sa notion de « choc culturel » (*culture shock*) et avec sa théorie des deux symbolismes d'« invention » et de « convention », une anthropologie et ses concepts sont créés dans une situation équivoque : nous voyons que le jaguar prend du sang, mais il pense qu'il prend de la bière ; un anthropologue européen trouve l'« échange de cadeaux » appartenant à une culture indigène, alors que les indigènes ne le voient pas comme leur propre culture. Ce sont certaines versions ou transformations de l'anecdote des grandes Antilles.

³⁰ *Ibid.*, p. 53.

³¹ *Ibid.*, p. 42.

³² *Ibid.*, p. 57.

³³ *Ibid.*, p. 58. Cf. Wagner Roy, *The Invention of Culture*. 2nd edition, Chicago, The University of Chicago Press, 2016, p. 20.

5. Contre-anthropologie au-delà des images du miroir

Nous qualifions, sans préciser cette notion, le projet de *Métaphysiques cannibales* de contre-anthropologie. Qu'entend l'auteur par « contre-anthropologie » ? Est-il légitime de qualifier son projet entier par cette notion ? En effet, elle n'est mentionnée qu'une fois dans le livre :

Cela en revient-il à dire que « les Indiens sont deleuziens », comme j'ai eu le toupet de déclarer un certain jour ? [...] Oui et non. Évidemment, « le problème est mal posé ». Car du point de vue d'une contre-anthropologie multinaturaliste, ce dont il s'agit, c'est de lire les philosophes à la lumière de la pensée sauvage, et non pas l'inverse : il s'agit d'actualiser les innombrables devenirs-autre qui existent en tant que virtualités de notre pensée.³⁴

Dans ce passage, elle ne signifie pas la contre-anthropologie en général, mais l'un de ses types particuliers, à savoir la « contre-anthropologie multinaturaliste ». Celle-ci n'est pas un type ou une catégorie d'anthropologie. Résumons ses trois aspects principaux. En premier lieu, le multinaturalisme perspectiviste ne se réduit pas simplement à une « cosmologie », une « vision du monde » ou une « autre ontologie ». Mais il est la théorie amérindienne de l'anthropologie dont la première tâche est la traduction des points de vue. Il est donc le même que l'anthropologie multinaturaliste. Pourquoi Viveiros de Castro y ajoute-il le préfixe « contre » ? C'est une question sur les rapports de l'anthropologie indigène à l'anthropologie occidentale, qui déterminent les deux autres aspects suivants. En deuxième lieu, il est une « transformation symétrique et inverse de l'anthropologie occidentale », notamment l'inversion de la Culture et de la Nature : le mononaturalisme et le multiculturalisme occidental *vs* le multinaturalisme et le monoculturalisme amérindien. À cet égard, la contre-anthropologie s'appelle « alter-anthropologie » ou « rétro-anthropologie » (*reverse anthropology*) au sens de Wagner³⁵. En troisième lieu, la contre-anthropologie est une puissance de transformer l'anthropologie occidentale. Surtout, comme nous l'avons vu, elle reconceptualise la comparaison anthropologique et présuppose l'équivoque comme condition transcendante de la culture. Cette transformation est un résultat de ce double devenir, un « devenir-deleuzien de l'ethnologie américaniste » et un « devenir-indien de la philosophie de Deleuze-Guattari »³⁶. Il s'agit de deux dissymétries. La première est celle

³⁴ Viveiros de Castro E., *Métaphysiques cannibales*, op. cit., p. 61.

³⁵ *Ibid.*, p. 14. Sur « reverse anthropology », voir Wagner R., *The Invention of Culture*, op. cit., p. 31.

³⁶ Viveiros de Castro E., *Métaphysiques cannibales*, op. cit., p. 61.

entre l'anthropologie occidentale et l'anthropologie non-occidentale, parce que l'enjeu est de transformer l'ethnologie américaniste du point de vue amérindien, et « non pas l'inverse ». La puissance de la transformation provient d'une rencontre du perspectivisme amérindien et de la philosophie guattaro-deleuzienne, qui se présentent l'un à l'autre comme un « partenaire insoupçonné ». La seconde est la dissymétrie entre la philosophie guattaro-deleuzienne et l'anthropologie amériindienne : « ce dont il s'agit, c'est de lire les philosophes à la lumière de la pensée sauvage, et non pas l'inverse »³⁷, c'est-à-dire qu'il ne s'agit pas de devenir-deleuzien de la pensée sauvage, mais seulement du devenir-sauvage de la philosophie guattaro-deleuzienne. Voilà pourquoi le préfixe « contre » s'ajoute à « anthropologie multinaturaliste » : le point de vue indigène qui observe le modèle européen de la pensée n'est pas simplement un inverse symétrique du point de vue occidental qui observe la pensée sauvage. Dans la mesure où ces deux points de vue se mettent en relation, le second en tant qu'« anthropologie » construit le premier comme un objet anthropologique, alors que le premier en tant que « contre-anthropologie » transforme l'anthropologie du second. Évidemment, le troisième aspect n'est pas conforme au deuxième. Il semblerait qu'il y ait une antinomie entre eux, et que celle-ci pose tout le problème de la contre-anthropologie.

Afin de rendre plus clair le projet de la contre-anthropologie, il convient de le distinguer d'autres projets décoloniaux qui sont représentés dans deux images du miroir anthropologiques. En communiquant l'esprit de *L'Anti-Narcisse : de l'anthropologie comme science mineure* – livre imaginé dont *Métaphysiques cannibales* est un livret de présentation – Viveiros de Castro oppose l'une à l'autre : la première est une image souvent utilisée par des penseurs « post-coloniaux » critiques de l'anthropologie occidentale; la seconde est celle de Lévi-Strauss, interprétée par Patrice Maniglier.

Depuis des décennies, la croyance selon laquelle l'anthropologie occidentale est un miroir de la société colonialiste est répandue dans les terrains intellectuels post-coloniaux. L'auteur de *Métaphysiques cannibales* se défie de ce type de post-colonialisme :

Il y a ceux qui croient encore que l'anthropologie est le miroir de la société. Non pas, certes, des sociétés qu'elle dit étudier – on n'est plus aussi ingénu que ça (... quoique) –, mais de celles dans les entrailles desquelles son projet intellectuel a été engendré. On connaît la popularité dont jouit, dans certains cercles, la thèse selon laquelle l'anthropologie, exotiste et primitiviste de naissance, ne peut être qu'un théâtre pervers où l'« autre » est toujours « représenté » ou « inventé » selon les intérêts sordides de

³⁷ *Idem.*

l'Occident. [...] Doubler une telle fantasmagorie subjective d'un appel à la dialectique de la production objective de l'Autre par le système colonial, c'est tout bonnement rajouter l'insulte à l'injure, et procéder comme si tout discours « européen » sur les peuples de tradition non européenne ne servait qu'à illuminer nos « représentations de l'autre », c'est faire d'un certain post-colonialisme théorique le stade ultime de l'ethnocentrisme.³⁸

Il y a donc un certain « post-colonialisme ethnocentrique » qui voit le Même dans l'Autre et l'occidental dans le non-occidental : ce qu'il critique, c'est toujours les occidentaux qui se représentent les non-occidentaux ; ce à quoi il s'intéresse, ce n'est pas autrui en tant que tel, mais autrui comme étant représenté par l'Occident. Bref, il ne voit que « nous, occidentaux ». Tel est le post-colonialisme narcissique qui s'enferme dans le cercle du « nous ». Tout cela nous évoque des analyses contemporaines de l'« orientalisme » (bien que le nom d'Edward W. Said ne soit pas mentionné dans *Métaphysiques cannibales*). Il est né comme un miroir inventé par l'Europe pour représenter l'Orient ; les critiques post-coloniales font tourner ce miroir de façon à le considérer comme un miroir réfléchissant la société européenne coloniale, non pas la société orientale. Toutefois, il n'est toujours qu'un miroir derrière lequel l'Orient se cache. Le projet de la contre-anthropologie ne se réduit jamais à de tels projets post-coloniaux dont la première tâche est la critique du système représentatif et des discours coloniaux occidentaux. Car la contre-anthropologie consiste à être « avec » l'Autre : il n'est pas question de savoir comment représenter *correctement* autrui, mais comment transformer l'occidental avec les théories anthropologiques non-occidentales. D'après Viveiros de Castro, nier cette idée d'« avec », c'est « accepter un constructivisme » selon lequel : « jusqu'au moment exact où l'auteur de la dénonciation critique prend la plume, l'anthropologie a toujours mal construit son objet, mais dès ce moment-là, la lumière se fait et elle commence à le construire correctement »³⁹. Il entend par « constructivisme » notamment l'analyse post-coloniale de *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. Dans ce livre, Johannes Fabian reproche aux anthropologues occidentaux de refuser leur co-temporalité avec l'Autre : ce qu'il appelle « *denial of coevalness* » est un phénomène constitutif de l'anthropologie, dont un exemple connu est une tradition du « présent ethnographique ». Il pose la question de savoir comment rétablir « *coevalness* » de l'anthropologue et de son objet ; il fait, pour cela, appel à l'idée hégélienne de la totalité. Ce type de réflexe post-colonial,

³⁸ *Ibid.*, pp. 4–5.

³⁹ *Ibid.*, p. 5.

qui est certainement influencé par *Orientalism* de Said⁴⁰, a pour objet de *construire correctement son objet*. Tel n'est pas le but de *L'Anti-Narcisse* :

Bloquer ce type de réflexe épistémopolitique est l'un des principaux objectifs de *L'Anti-Narcisse*. [...] Le but de *L'Anti-Narcisse*, alors, est d'illustrer la thèse selon laquelle toutes les théories anthropologiques non triviales sont des *versions* des pratiques de connaissance indigènes⁴¹.

« Version », autrement dit « transformation », « devenir » ou « alliance démonique », ce sont des moyens conceptuels lévi-straussiens et guattaro-deleuziens pour conjurer le fantôme anthropologique de « représentation ».

Pour bloquer l'idée selon laquelle la décolonisation est un remplacement du miroir réfléchissant « les intérêts sordides de l'Occident » par un autre miroir anthropologique qui réfléchit correctement l'Autre, Viveiros de Castro fait référence à l'image du miroir décrite dans une phrase de Maniglier : « une véritable anthropologie 'nous renvoie de nous-mêmes une image où nous ne nous reconnaissons pas' »⁴². Cette seconde image du miroir se distingue de la première, au point que le miroir pour la « véritable anthropologie » n'est pas fait par des anthropologues occidentaux critiques, mais par les anthropologues indigènes : ceux qui construisent l'objet anthropologique, ce ne sont pas les observateurs ou sujets, mais les observés ou objets eux-mêmes. La tâche de l'anthropologie décoloniale est de prendre « sérieusement » pour son miroir anthropologique la pensée de l'Autre. Or, si l'on relit le contexte dans lequel Maniglier écrit la phrase citée par Viveiros de Castro, certaines questions se poseront⁴³ : son image du miroir est-elle vraiment conforme au projet de la contre-anthropologie ? La substitution de la première image du miroir par la seconde peut-elle définir la « véritable anthropologie » ? Chaque image du miroir ne suppose-t-elle pas son propre Narcisse ?

⁴⁰ Fabian Johannes, *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*, New York, Columbia University Press, 1983, p. xli.

⁴¹ Viveiros de Castro E., *Métaphysiques cannibales*, op. cit., p. 6.

⁴² *Ibid.*, p. 5.

⁴³ Maniglier décrit que l'anthropologue se sert de la « parenté des autres » pour se renvoyer de lui-même sa propre image. Mais cet anthropologue n'utilise-t-il toujours pas l'Autre comme un miroir réfléchissant lui-même ? : « l'anthropologie de la parenté, loin de nous reconduire à la paraphrase de notre propre discours culturel, ne se rapprocherait-elle pas ainsi de sa plus haute promesse : se servir de la parenté des autres pour nous renvoyer de nous-mêmes une image où nous ne nous reconnaissons pas ? » (Maniglier P., « La parenté des autres. (À propos de Maurice Godelier, 'Métamorphoses de la parenté') », in *Critique*, n° 701, octobre 2005, pp. 773-774).

Un autre texte récent de Maniglier, dans lequel il propose une *définition cartésienne de l'anthropologie*, rend clair le caractère narcissique de son image du miroir :

l'altérité n'est donc pas l'objet de l'anthropologie, c'est son instrument. Le véritable objet de l'anthropologie, au sens de ce à propos de quoi elle se déploie, de ce sur quoi elle enquête, c'est anthropologie elle-même, ou plus exactement le sujet de la science.⁴⁴

Dans cette définition, le rôle de l'« incompréhension » de l'Autre est décisif ; elle est le premier instrument que l'anthropologie emploie pour enquêter elle-même. Cependant, elle n'est jamais comparable à la notion perspectiviste d'équivoque ni à la notion wagnérienne d'incompréhension (*misunderstanding*), parce qu'elle fonctionne comme le « doute métaphysique » de Descartes de façon à stabiliser le « sujet de la science ». Par conséquent, la seconde image du miroir de Maniglier ne nous paraît pas tellement suffisante pour expliquer la contre-anthropologie. Dans cette dernière, il n'est pas question de savoir comment faire un miroir de l'Autre et comment projeter sur ce miroir une nouvelle image de « nous-mêmes ». Si Lévi-Strauss remarque « un frappant retour de leur philosophie », c'est qu'il faut, à l'aide de la « pensée sauvage » et de l'« alliance démonique » avec elle, tracer un autre image de la pensée, qui rend possible le devenir-autre : « l'idée profonde de Lévi-Strauss d'une pensée sauvage doit être comprise comme projetant une autre image de la pensée et non pas une autre image du sauvage »⁴⁵. Bref, ce dont il s'agit, ce n'est pas d'ajouter une autre image du miroir, mais de projeter une autre image de la pensée. En nous opposant à la définition de Maniglier, nous pourrions contre-définir l'anthropologie dans les termes suivants : si l'anthropologie est à elle-même son propre objet, celle-ci ne sera pas le sujet de la science qui prend l'altérité pour son instrument ; elle est un devenir-autre, anthropologie en tant que transformation de la contre-anthropologie de l'Autre.

6. « Tournant ontologique » pour décoloniser la pensée ?

Depuis sa parution en 2009, on compte plusieurs réceptions de *Métaphysiques cannibales*. Pour une partie des deleuziens, ce livre est une lecture inédite de *L'Anti-Œdipe* et de *Mille plateaux* qui permet de comprendre une certaine discontinuité

⁴⁴ Maniglier P., « La vérité des autres : discours de la méthode comparée », in Alloa Emmanuel et During Élie (dir.), *Choses en soi. Métaphysique du réalisme*, Paris, PUF, 2018, p. 468.

⁴⁵ Viveiros de Castro E., *Métaphysiques cannibales*, op. cit., p. 46.

entre ces deux volumes de *Capitalisme et schizophrénie* et de retrouver une figure anthropologique de Deleuze et Guattari qui ouvrirait une possibilité d'entreprendre un projet d'« anthropologie guattaro-deleuzienne ». Et pour certains partisans de la décolonisation, ce livre philosophico-anthropologique est une véritable ouverture d'un nouvel horizon dans lequel on peut poser tout le problème de la décolonisation de la pensée *du point de vue des colonisés ou des non-occidentaux*. D'un autre côté, un certain nombre de métaphysiciens contemporains accueillent *Métaphysiques cannibales*, qui est l'un des volumes de la collection « MétaphysiqueS », en le liant à la « métaphysique du réalisme » ou au « réalisme spéculatif ». Enfin, il y a des anthropologues britanniques qui regroupent les noms de Viveiros de Castro et de certains anthropologues contemporains, notamment Roy Wagner et Marilyn Strathern, en se situant dans une continuité avec les lignes théoriques qui peuvent être intitulées « tournant ontologique ». Nous tenons surtout compte d'un co-travail récent de Martin Holbraad et Morten Axel Pedersen⁴⁶. Pour terminer cet article, nous examinerons, à partir de la théorie perspectiviste de la comparaison et de la traduction anthropologique, certaines questions sur le « tournant ontologique ». Une confrontation de débats concernant celui-ci avec la contre-anthropologie multinaturaliste nous permettrait encore de mettre en évidence une importance des moments deleuziens de *Métaphysiques cannibales*.

C'est dans les études de Viveiros de Castro, « le père du tournant ontologique en anthropologie »⁴⁷, sur le perspectivisme amérindien que Pedersen et Holbraad trouvent l'origine de ce qu'ils appellent « tournant ontologique ». Ce qu'ils entendent par cette expression n'est autre que la différence que nous avons formulée : celle entre le multiculturalisme européen et le multinaturalisme perspectiviste amérindien. Les partisans du tournant ontologique soulignent à maintes reprises que cette différence n'est pas « seulement épistémologique », mais ontologique, en observant que « voir » est une opération ontologique dans le multinaturalisme qui affirme que « différents types d'êtres voient des choses différentes de la même manière »⁴⁸. Or, des questions se posent sur la pertinence de présenter la pensée sauvage sous l'étiquette « tournant ontologique ». Il s'agit d'abord du terme « ontologie ». Viveiros de Castro impose à l'anthropologie une nouvelle mission, celle d'aller le plus loin possible par-delà le modèle occidental de la pensée. Mais pourquoi les partisans du tournant ontologique veulent-ils retourner à la distinction entre l'ontologie et l'épistémologie, qui est l'une des traditions les plus

⁴⁶ Holbraad Martin & Pedersen Morten Axel, *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*, Cambridge University Press, 2017.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 157.

⁴⁸ Viveiros de Castro E., *Métaphysiques cannibales*, *op. cit.*, p. 38.

occidentales ? Suffit-il vraiment de passer des termes épistémologiques aux termes ontologiques pour décrire la différence entre l'anthropologie occidentale et l'anthropologie amérindienne ? Les débats récents autour du tournant ontologique ne procèdent-ils pas de questions mal posées par l'utilisation du terme « ontologie », que ce soit dans le « sens fort » ou « faible » du terme ?

On peut certainement rendre compte du multinaturalisme perspectiviste en langue d'ontologie : par exemple, il suppose « une épistémologie constante et des ontologies variables ». Néanmoins, il faudrait noter que l'opposition entre l'épistémologie et l'ontologie n'est pas privilégiée, il y a bien d'autres formulations qui caractérisent le multinaturalisme : « mêmes représentations, autres objets ; sens unique, références multiples »⁴⁹ ; ou encore et préalablement la culture unique et les natures multiples qui correspondent aux perspectives corporelles, êtres, mondes ou réalités. En outre, on peut bien considérer le multiculturalisme et le multinaturalisme comme « ontologie occidentale » et « ontologie amérindienne ». Mais il serait également possible d'opposer l'un à l'autre sous la forme de deux différentes cultures aussi bien que deux différentes philosophies, métaphysiques, théories, anthropologies ou images de la pensée. Si l'on se situe dans la contre-anthropologie perspectiviste, il ne s'agit pas de reconnaître les différences « ontologiques » entre les perspectives, mais de considérer les termes « ontologie » et « épistémologie » dans *leur équivocité*. Car, même s'il y a l'ontologie et l'épistémologie amérindienne, celles-ci ne désigneront pas la même chose en Occident et en Amazonie indigène.

Certes, l'expression « tournant ontologique » ne porte pas simplement sur la distinction entre l'épistémologie et l'ontologie. Sa véritable question se pose sur un *passage de l'ontologie unique à la pluralité d'ontologies*. C'est la raison pour laquelle les études de Viveiros de Castro sur le multinaturalisme perspectiviste sont considérées comme un point de départ du tournant ontologique en anthropologie. Or, la pluralité d'ontologies implique le problème de la comparaison entre différentes ontologies, si bien qu'elle nous reconduit immédiatement à la question sur la comparaison anthropologique⁵⁰. Une fois encore, il s'agit d'opposer les deux conceptions de la comparaison – *la comparaison comme méthode anthropologique (règle régulatrice)* et *la comparaison comme condition transcendante de l'anthropologie (règle constitutive)*. Si les partisans du tournant ontologique posent le problème de la pluralité d'ontologies dans la logique de la règle régulatrice qui est dominée

⁴⁹ *Ibid.*, p. 41.

⁵⁰ Sur la critique du « tournant ontologique » et le problème de la « méta-ontologie », cf. Gille Baptiste, « L'onto-hétérologie – La chose en soi des anthropologues », in Alloa E. et During É. (dir.), *Choses en soi. Métaphysique du réalisme*, art. cit., pp. 447–456.

par le modèle arborescent « $n + 1$ », ils ne pourront pas échapper à l'objection faite par l'argumentation de « méta-ontologie »⁵¹. Car la règle régulatrice requiert toujours un étalon ou standard de « méta-O » pour comparer « O » à « O' ». Cet étalon requerra bien évidemment un autre étalon « méta-méta-O », et ainsi de suite. Il s'avère ainsi que le pluralisme ontologique n'est pas suffisant pour penser la pluralité d'ontologies, il s'agit de reconceptualiser la comparaison même et les différences entre des ontologies.

Dans la mesure où le projet de *Métaphysiques cannibales*, ou celui de *L'Anti-Narcisse* que nous avons appelé « contre-anthropologie », fait appel à un devenir-deleuzien de l'anthropologie américaniste et à un devenir-amérindien de la philosophie deleuzienne, sa problématique ne peut être identifiée à celle du tournant ontologique : l'enjeu n'est pas l'ontologie ni la pluralité d'ontologies, mais la *multiplicité*. Il conviendrait de regarder quelques moments deleuziens de *Métaphysiques cannibales*, qui paraissent encore d'une grande importance dans une confrontation avec l'idée du tournant ontologique. L'ontologie est une science de l'être en tant que tel. La théorie deleuzienne de la multiplicité rhizomatique et du devenir, influencée par le bergsonisme qui remplace l'être par le devenir, la multiplicité spatiale par la multiplicité de durées, n'est pas classée dans la catégorie d'ontologie. Si l'on veut associer sa théorie à l'étiquette « ontologie » (par exemple « ontologie plate »⁵²), il faudra préalablement redéfinir cette notion même. Même si le multinaturalisme s'exprime par la formule « une épistémologie constante et des ontologies variables », celles-ci doivent être considérées comme multiplicité d'ontologies. Chaque ontologie en tant que multiplicité n'est pas un terme préalable qui est comparé avec d'autres, mais elle-même une comparaison et une traduction. Il ne s'agit pas de pluralité d'ontologies, mais de la comparaison entre des multiplicités, qui fait elle-même une multiplicité. Bref, les multiplicités

⁵¹ Paolo Heywood reproche, du point de vue de la philosophie analytique, à Holbraad de supposer « par inadvertance » (*inadvertently*) une méta-ontologie par laquelle existent ontologies, mondes ou réalités (Heywood P., « Anthropology and What There Is : Reflections On «Ontologie» », in *Cambridge Anthropology*, 30, mars 2012, pp. 143–151). Il critique également Viveiros de Castro. Or, même si l'objection d'Heywood au « tournant ontologique » est raisonnable, sa critique de Viveiros de Castro n'est guère pertinente. Car il fait typiquement appel à la logique de disjonction exclusive, cela entraîne un malentendu de la règle deleuzienne – « ne pas trop expliquer autrui » (Deleuze G., *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 335) – à laquelle Viveiros de Castro fait référence (Viveiros de Castro E., « Zeno and the art of anthropology : of lies, beliefs, paradoxes, and other truths », in *Common Knowledge* 17, no. 1, pp. 136–137). « Prendre au sérieux », ce n'est ni règle régulatrice ni méthode de comparaison, si bien qu'il n'est pas question de « methodological choice ». Dans la multiplicité rhizomatique, il est bien possible de « prendre au sérieux » nos cosmologies et en même temps des cosmologies d'autrui sans aucune contradiction ; mais à condition que l'on prenne au sérieux « autrui » dans son intensité, en maintenant ses « valeurs implicites ».

⁵² Viveiros de Castro E., *Métaphysiques cannibales*, *op. cit.*, p. 74.

consistent à comparer des comparaisons, à traduire des traductions. Il n'y a pas de multiplicité privilégiée qui servirait d'étalon ou critère pour la comparaison entre les multiplicités, si bien que le multinaturalisme ne permet d'introduire aucune « méta-ontologie ».

La multiplicité d'ontologies, ou précisément la *multiplicité de perspectives*, se constitue par la logique relationnelle d'*affinité* qui est le cœur de la « métaphysique de la prédation »⁵³. La notion d'affinité traverse ces trois concepts guattaro-deleuziens qui sont redécouverts par une relecture non-humaniste de Viveiros de Castro sur *L'Anti-Œdipe* et *Mille plateaux*, « synthèse disjonctive », « alliance » et « devenir ». Dans la mesure où la relation entre les perspectives est définie par ces concepts, le multinaturalisme perspectiviste n'est pas simplement un régime de la pluralité de perspectives dans laquelle chaque perspective est conçue comme une entité identique et indépendante antérieure à la relation. La logique d'affinité relève au contraire du mouvement d'*implication réciproque asymétrique* et de la « zone d'indiscernabilité »⁵⁴. Il importe que l'indiscernabilité ait pour condition l'incommensurabilité : dans la zone d'indiscernabilité, une perspective ne se met en relation avec les autres qu'à condition d'être incommensurable avec elles : « seul l'incommensurable vaut la peine d'être comparé – comparer le commensurable est une tâche qui revient aux comptables »⁵⁵. L'incommensurabilité n'est pas simplement une impossibilité de traduire ou de comparer, mais plutôt *celle de distinguer de l'intraduisible le traduisible, de l'incomparable le comparable*. Car il n'y pas de troisième perspective supérieure qui jugerait l'incommensurabilité ou la commensurabilité. Dès lors, la comparaison entre les perspectives n'est possible qu'à condition de ne pas avoir d'étalon. Il n'y a pas, dans la multiplicité « $n - 1$ », les perspectives « P » et « P' » comme objets de la comparaison ni leur étalon transcendant « méta- P ». Mais il s'agit du devenir des perspectives et de leurs alliances cosmo-politiques. Le multinaturalisme propose ainsi de considérer le moment d'« a-ha ! » par lequel Pedersen et Holbraad définissent le « tournant ontologique »⁵⁶, et le « choc culturel » au sens wagnérien comme un moment d'incommensurabilité en tant que condition de la comparaison.

En fin de compte, qualifier *Métaphysiques cannibales* de projet de contre-anthropologie, ce n'est pas seulement accepter la possibilité d'autres ontologies, mais établir une alter-anthropologie qui trace d'autres images de la pensée. Si l'on peut

⁵³ *Ibid.*, p.11 ; cf. Lévi-Strauss C., « Postface », in *L'Homme*, 154–155, 2000, pp. 719–720.

⁵⁴ Cf. Viveiros de Castro E., *Métaphysiques cannibales*, op. cit., p. 136 ; Deleuze G., *Critique et clinique*, Paris, les Editions de Minuit, 1993, p. 100.

⁵⁵ Viveiros de Castro E., *Métaphysiques cannibales*, op. cit., p. 57.

⁵⁶ Holbraad M. et Pedersen M. A., *The Ontological Turn...*, op. cit., p. 3.

considérer la contre-anthropologie comme un « tournant », celui-ci ne sera autre que le *devenir-autrui* dans lequel les concepts occidentaux, tels que culture, nature, représentation, monde, réel, épistémologie et ontologie, deviennent dans leur équivocité.

Daeseung Park est docteur en philosophie et un ancien étudiant d'origine sud-coréenne du Master Erasmus Mundus EuroPhilosophie. Il est le co-traducteur de *Métaphysiques cannibales* en coréen et l'auteur de 『개념 없는 사회를 위한 강의 – 변화를 향한 소수자의 정치 전략』 (*Cours pour la société sans concept – la stratégie politique des minorités vers un changement*). Sa thèse porte sur la stratégie minoritaire chez Deleuze et Guattari. Il est le directeur du Centre de Recherche Inégalités et Citoyenneté à Séoul.

E-mail : daeseung.park.lee@gmail.com