Pour une métaphysique décoloniale

par Adama Ouattara-Sanz

Au XIXe siècle, des paysans indiens affirment que des dieux luttent contre l’Empire colonial britannique ; un vietnamien qu’il ne peut extraire le charbon du sous-sol puisqu’un dragon vit sous la terre. Quelle métaphysique peut expliquer ce qui est dit ici ?

À propos de : Mohamed Amer Meziane, *Au bord des mondes. Vers une anthropologie métaphysique*, Paris, Vues de l’Esprit, 2023, 204 p., 20 €.

Mohamed Amer Meziane, professeur à Brown University dans l’État du Rhode Island et membre du comité de rédaction de la revue *Multitudes*, a écrit il y a deux ans deux ouvrages en même temps. Le premier, paru en mai 2021 à La Découverte, s’intitule [*Des empires sous la terre. Histoire écologique et raciale de la sécularisation*](https://laviedesidees.fr/Meziane-Des-empires-sous-la-terre). Le second se nomme *Au bord des mondes. Vers une anthropologie métaphysique* et a été élégamment édité par les soins de la maison Vues de l’esprit, implantée à Bruxelles.

L’ouvrage pourrait sans doute être présenté comme un *manifeste*. Ce n’est pas ainsi que l’introduit Mohamed Amer Meziane ; néanmoins il s’agit bien d’un texte programmatique, visant à établir une stratégie commune et à créer un certain type de collectif : déterminations essentielles de la notion en question. Ce n’est pas toutefois un manifeste politique. La politique est très présente dans le livre, voire fondamentale, mais ce qui fait son objet en premier lieu, c’est l’épistémologie. Nous aurions donc affaire à un manifeste épistémologique ; et il est question en premier lieu d’anthropologie et de métaphysique. Ainsi les champs disciplinaires abordés par ce texte ambitieux sont à la fois vastes et nombreux ; ils figurent selon nous au nombre de cinq : métaphysique, anthropologie, philosophie des religions, épistémologie des sciences humaines et sociales, pensée décoloniale.

L’objet principal de l’ouvrage consiste donc à montrer pour quelles raisons une discipline anthropologique ayant véritablement remis en question son lourd héritage colonial et qui se serait livrée de ce fait à une remise en question épistémologique profonde, devrait en passer par une réflexion critique sur le concept occidental de « religion » et serait nécessairement portée à un questionnement d’ordre métaphysique. Tentons de préciser autant que possible, ou à tout le moins d’introduire chacun de ces points.

« La pensée contemporaine baigne en plein exotisme. »

Il s’agit là de la première phrase du livre. Elle n’est pas réellement représentative du ton de l’ouvrage, car celui-ci n’adopte qu’assez rarement le registre de la polémique. Il n’est en aucun cas question, malgré l’histoire coloniale de cette discipline, d’arrêter de faire de l’anthropologie : il faut simplement en faire différemment pour un ensemble de raisons, politiques, épistémologiques, métaphysiques. L’ « exotisme » dont il est question dans l’introduction est celui qui entache, selon l’auteur, les anthropologies souvent considérées comme ayant constitué un « tournant ontologique ». Il s’agit donc principalement du travail de Philippe Descola et des nombreux et nombreuses anthropologues qui ont pris le parti de l’anthropologie de la nature, mais également de l’œuvre foisonnante de Bruno Latour et de ses disciples. Que Mohamed Amer Meziane leur reproche de faire perdurer une forme d’orientalisme, cela pourrait d’abord paraître étonnant puisque les anthropologues en question se réclament d’une rupture d’avec l’héritage colonial dont l’anthropologie est largement tributaire. Pourquoi dès lors formuler cette critique ?

Mohamed Amer Meziane affirme que Philippe Descola continue de parler depuis « l’ontologie naturaliste » dont ce dernier veut pourtant montrer qu’elle est extrêmement limitée, à la fois historiquement et géographiquement. Selon le philosophe en effet, une caractéristique absolument déterminante de l’ontologie naturaliste des modernes, en plus de celle du grand partage entre nature et culture, est celle de la division entre *naturel* et *surnaturel*. Cette division implique une réduction du domaine des savoirs à la matière, au monde naturel : les sciences ne sauraient entretenir de rapport fondamental au surnaturel. Il s’agit simplement de dire que les sciences humaines et sociales considèrent en général que les sciences doivent se distinguer de la religion, et partant que les croyances religieuses ne doivent pas intervenir dans la production des connaissances scientifiques. L’argumentation tente d’établir que ceci n’est pas une considération purement scientifique, car elle tient à des éléments profondément ancrés dans les cultures occidentales ainsi qu’à une construction de la catégorie de « religion » singulière qui marque ces cultures.

À partir de là, Mohamed Amer Meziane entend démontrer qu’il s’agit d’une croyance tout aussi historiquement située que celles qui considèrent qu’aucune connaissance ne pourrait voir le jour sans un rapport profond à un monde immatériel. L’objectif de l’auteur, disons-le d’emblée, n’est pas de hiérarchiser ces deux types de croyances – la science ne peut partir que de présupposés matérialistes, ou bien le savoir émane aussi de l’immatériel –, mais de montrer qu’une suspension du jugement à cet égard serait bénéfique pour les sciences humaines et sociales, non pas seulement d’un point de vue épistémologique mais aussi à l’égard des politiques décoloniales. Considérer qu’il n’y a que de la matière et du social (si on prend le « il y a » en son sens le plus fort, métaphysique : *qu’est-ce qu’il y a* dans le monde ?) est selon Meziane le parti pris métaphysique des anthropologues. Sur cette base, ils et elles peuvent valoriser des croyances animistes, qui permettent de sacraliser la nature sans pour autant faire intervenir un *au-delà*.

C’est là un second niveau de critique, non plus purement épistémologique, mais sur le plan des implications politiques que les anthropologues tirent de la remise en cause du grand partage nature-culture. L’engagement politique actuel de Philippe Descola témoigne de l’existence d’un tel effort, que du reste Mohamed Amer Meziane loue : il entend produire une sorte de critique interne. Voilà donc pourquoi le « tournant ontologique » a autant de succès politique selon l’auteur ; il permet de tenter de changer radicalement notre rapport aux êtres non-humains sans pour autant remettre en question un présupposé matriciel de la rationalité scientifique occidentale moderne : *qu*’*il n’y a pas de Dieu*, ou qu’à tout le moins s’il y en a un, ou plusieurs, ils ne peuvent être considérés comme intervenant dans la réalisation de l’œuvre scientifique. Plus profondément, il y a derrière cela une discussion qui touche à la fois à l’un des enjeux épistémologiques les plus complexes de l’anthropologie, et à l’un des thèmes les plus centraux des pensées décoloniales : la place que l’on doit donner à la voix des peuples subalternes. On peut pour comprendre ce point convoquer l’essor des travaux sur les notions de « justice épistémique », introduits en France principalement par la philosophe Magali Bessone[[1]](#footnote-1). La voix des peuples subalternes, le plus souvent dans les pays occidentaux, n’est pas considérée comme possédant une valeur sur le plan scientifique. Elle peut être *objet* de sciences sociales, mais pas *sujet* des sciences sociales et ce d’autant moins, selon le philosophe, quand elle entend signifier un rapport à l’immatériel, au sacré, à la « religion » (on peut reprendre sur ce point les deux exemples du chapeau de cet article). Pourquoi pourtant présupposer que le discours des sciences occidentales modernes est plus véridique que, pour employer un exemple auquel on reviendra, celui de la métaphysique propre à certaines traditions soufies ?

« Il n’y a pas de religion »

Voilà probablement la thèse principale de l’ouvrage. Elle apparaît à la quinzième page, suivie de la mention suivante : « J’entends déjà un concert de voix s’agacer » (p. 15). Pourtant, il s’agit bien pour Mohamed Amer Meziane, entre autres choses, de donner les moyens aux sciences sociales et à la philosophie de formuler une critique des fanatismes religieux, – évangéliques ou islamiques ; ces deux configurations politico-traditionalistes sont à considérer, selon l’auteur, comme étant historiquement co-déterminées par une sorte d’action réciproque –, qui ne soit pas une simple réitération de la morale missionnaire du colonialisme. Comment opérer cette critique si l’on se prive du concept de religion ? C’est en effet ce que signifie la citation qui ouvre notre paragraphe : la religion est un concept non-heuristique, issu de l’histoire de la chrétienté, histoire qu’on ne peut séparer de celle de la colonisation ; si bien que notre auteur développe l’idée d’un « complexe théologico-impérial ». Cette critique du concept de religion a d’abord été formulée par Talal Asad, professeur émérite d’anthropologie de la City University of New York, ayant également longtemps enseigné au Soudan et en Grande-Bretagne, et dont les travaux peu connus en France ont pourtant profondément marqué le paysage des sciences sociales anglophones – Asad fut notamment l’un des inspirateurs d’Edward Said. Une partie importante du présent ouvrage est destinée à la présentation des thèses d’Asad, ainsi que celles de quelques autres anthropologues asadiens (Saba Mahmood, ou Mayanthi Fernando par exemple) à propos de la religion.

Au concept de religion Mohamed Amer Meziane, à la suite de Talal Asad, substitue celui de *tradition*, plus à même selon eux de parvenir à dépasser la conception ethnocentrée qui consiste à étudier les discours religieux en partant toujours d’un même présupposé métaphysique sur leur fausseté. Une idée simple, à l’origine de leur effort théorique, est de dire que dans beaucoup de traditions dites « religieuses », il n’est pas primordial de produire des *croyances*, soit un ensemble d’éléments qui constituent une théorie sur le monde (dont la science occidentale permettrait aujourd’hui de démontrer le caractère erroné) ; alors qu’il est en revanche absolument essentiel de transmettre un ensemble de composantes pratiques : techniques du corps, manières de se rapport à soi, aux autres et aux choses du monde en s’orientant malgré tout, il est vrai, vers un au-delà, un ailleurs immatériel.

Pour préciser ce dernier point, on peut ajouter qu’il est ici question, selon Talal Asad, d’une particularité de la définition occidentale de la religion : le fait de percevoir les traditions religieuses comme des croyances et des discours théoriques sur le monde, plutôt que comme des manières de vivre et d’agir. Talal Asad s’est employé à faire le contraire, et c’est en cela qu’on a pu parler à l’égard de son œuvre d’un « tournant éthique » de l’anthropologie, au sens de l’éthique aristotélicienne des vertus et des dispositions. En effet, l’anthropologue s’est appuyé sur une lecture d’Aristote et des concepts d’*êthos* et de vertu – lecture médiatisée par l’œuvre du philosophe écossais MacIntyre – afin de décrire plus fidèlement les pratiques traditionnelles en termes de discipline corporelle (à cet égard Mauss et Foucault sont également importants). Cette entreprise théorique n’est pas sans rappeler la manière dont Pierre Hadot présentait la philosophie antique[[2]](#footnote-2) ; si bien qu’on pourrait jouer de ce rapprochement et affirmer pour présenter le projet d’Asad, que reprend partiellement et de manière critique Mohamed Amer Meziane, la chose suivante : les religions non-occidentales ne forment pas seulement des discours théoriques, mais d’abord des manières de vivre (au sens de Pierre Hadot, c’est-à-dire, au sens de l’*êthos*, de l’activité quotidienne devenue habitude, caractère incarné dans une corporalité, et parfois même *ascèse*) – ce pourquoi le mot de « tradition » correspond mieux à la chose.

« La métaphysique est décoloniale »[[3]](#footnote-3)

Mohamed Amer Meziane reproche toutefois à Talal Asad de ne pas assez prendre en compte, en raison même du projet théorique que nous avons présenté, l’aspect métaphysique des traditions étudiées. En quoi la métaphysique est-elle à la fois nécessaire à l’anthropologie, ainsi qu’à la réalisation d’une politique décoloniale conséquente ? Partons pour répondre à cela d’un exemple précis ; c’est ainsi en effet que procède le livre, à partir du cinquième chapitre : « *Barzakh* ou comment les rêves font imploser l’ontologie ». Une métaphysique soufie, interne à la tradition musulmane, possède une conception très particulière du concept de « *barzakh* » tel qu’on peut le trouver dans le Coran. Cette métaphysique le conçoit non pas seulement comme la frontière ou l’isthme entre le monde des vivants et le monde des morts, mais aussi comme le monde du rêve, un monde où l’on peut par le rêve accéder sous certaines conditions.

Ce choix d’exemple est très significatif en raison du statut particulier du rêve dans les productions de savoir occidentales : pensons à la position jadis si déterminante pour celles-ci de la psychanalyse, ou à celle aujourd’hui des sciences cognitives. Le concept devient de surcroît une métaphore de l’ouvrage et de ce qu’il appelle de ses vœux ; il faut pouvoir penser depuis un autre-part, un *barzakh*, pour parvenir à s’émanciper des traditions occidentales et de leur conception étriquée du monde réel que critiquait déjà Nietzsche (dont l’idée de « croyance au monde » est citée par notre auteur).

 L’autre-part du rêve désigne ainsi une catégorie limite de l’anthropologie qui fait alors basculer la pratique ethnographique vers un questionnement proprement métaphysique sur la nature même du réel. L’autre-part du rêve constitue un bord du monde et donc un seuil de l’anthropologie. Le rêve et son autre-part appartiennent aux expériences dont l’anthropologie doit rendre compte et pourtant ils excèdent le champ de ce que les sciences sociales sont à même de penser et d’accepter comme « réel » pour des raisons qui ont moins trait à leur scientificité qu’à leurs présupposés ontologiques. (p. 154).

À partir de là, Mohamed Amer Meziane ne prône nulle conversion au soufisme, ni ne préconise d’adopter tel ou tel mode de spiritualité. Ce qu’il défend est une *épochè* pour l’anthropologue et la métaphysicienne, une suspension du jugement qui permettrait d’apprécier les traditions en faisant droit aux capacités signifiantes de celles-ci et sans leur imposer une tentative de rationalisation extérieure. En fait tout se passe comme si le philosophe inventait une position de *neutralité métaphysique* pour les sciences sociales.

Comment comprendre cette position de neutralité ? En fait, si l’on convient que les traditions non-occidentales produisent déjà une forme de sens (par exemple, un discours à propos de la nature du rêve ; en général, une manière d’expliquer le monde et de s’y rapporter pour y agir), à quoi servirait-il, demande l’auteur, de vouloir réduire ce sens aux termes de la rationalité des « technosciences occidentales » ? On peut toujours légitimement vouloir comparer, mais alors il s’agira de quelque chose comme une traduction du discours d’une tradition dans un autre – et non pas d’une manière d’obtenir la vérité scientifique d’un ensemble de pratiques, vérité qu’on imaginerait longtemps ignorée des personnes qui la pratiquent et enfin laborieusement découverte par le chercheur occidental. Philippe Descola a déjà accompli beaucoup en montrant que notre manière de répartir les « physicalités » et les « intériorités » du monde selon les deux grandes catégories de nature et de culture est à la fois provinciale (c’est-à-dire, extrêmement limitée dans le temps et l’espace) et destructrice pour l’environnement.

Il s’agit selon Mohamed Amer Meziane de compléter ce geste en montrant que le fait de retenir ces deux dernières catégories (intériorité et physicalité) en les décrivant comme des universaux[[4]](#footnote-4) ne permet pas de rendre compte des espaces culturels en lesquels le monde surnaturel importe au moins autant le monde naturel ; et que le type de kantisme dont se réclame l’anthropologue, – et qui consiste à considérer les « ontologies » comme des schèmes de l’esprit dont les êtres humains, à l’exception des anthropologues, n’ont pas conscience –, continue à produire des « injustices épistémiques », pour reprendre ce concept, que nous mentionnions précédemment à des fins d’explication (en effet, l’auteur ne le cite pas à notre connaissance ; il nous paraît néanmoins essentiel à la compréhension de l’ouvrage).

On peut en effet considérer que les peuples subalternes possèdent une capacité signifiante, c’est-à-dire la puissance de créer un ensemble de manières de se rapporter au monde, y compris en matière d’immatérialité et de surnaturel, n’ayant nul besoin des sciences sociales occidentales pour se comprendre elles-mêmes, et dans les coordonnées desquelles on pourrait aussi bien comprendre, si l’on retourne les choses, le monde occidental et ses sciences humaines et sociales ; sans compter qu’il serait impossible, sans s’éloigner des présupposés métaphysiques de ces dernières, de tenter de comprendre véritablement ces autres manières d’habiter le monde (naturel et surnaturel).

Il resterait bien des choses à dire à propos, par exemple, de la manière dont Mohamed Amer Meziane conçoit le rapport entre philosophie et anthropologie. Ne s’agit-il pas d’une philosophie donneuse de leçons pour les sciences sociales, posture si souvent critiquée notamment pour son manque d’implication pratique ? On pourrait aussi questionner le positionnement de l’auteur au nom même des catégories que l’ouvrage développe : depuis quelle « tradition » l’ouvrage a-t-il été écrit ? Enfin, on pourrait s’interroger à propos des conséquences politiques concrètes de l’idée une métaphysique traditionnelle critique. En effet, l’ouvrage suggère leur existence, mais ne leur consacre aucun développement. On peut néanmoins imaginer que d’autres ouvrages viendront pour donner des réponses à ces questions. Finissons en tout cas avec une phrase dont on pourrait considérer qu’elle résume l’injonction que formule le livre : « accueillir les "actants non-naturels" ou non-culturels dans les sciences sociales » (p. 169).

Publié dans laviedesidees.fr, le 2023

1. Par exemple dans l’article : Magali Bessone, « "Ignorance blanche", clairvoyance noire ? W.E.B. Du Bois et la justice épistémique », *Raisons politiques*, 2020/2, n°78, pp.15-28. [↑](#footnote-ref-1)
2. Pierre Hadot, *Qu’est-ce que la philosophie antique*, Gallimard, Paris, 1995. [↑](#footnote-ref-2)
3. p. 187. [↑](#footnote-ref-3)
4. C’est en effet l’objet du chapitre V de la deuxième partie de *Par-delà nature et culture*. Par exemple : Philippe Descola, Par-delà nature et culture, Gallimard, Paris, 2005, p. 216 – « Une autre indication de l’universalité de la partition du physique et du moral est le fait que l’on en trouve des traces linguistiques dans toutes les cultures dont la description nous est accessible. » [↑](#footnote-ref-4)