



2014年

# コスモス国際賞受賞記念講演会

2014 INTERNATIONAL COSMOS PRIZE The Commemorative Lecture

主催：公益財団法人 国際花と緑の博覧会記念協会

## 目次

## CONTENTS

### プログラム

---

1

### 2014 年コスモス国際賞受賞者プロフィール

---

2

### 講演会登壇者略歴

---

3

### 講演要旨

「世界の再構成にむけて」(日本語)

---

4

The art of composing worlds (English)

---

16

# プログラム

## ① 東京会場

---

日時：平成26年10月27日（月） 16:00～18:00（2時間）

場所：東京大学 伊藤国際学術研究センター 伊藤謝恩ホール

次第：16:00～16:15 プレゼンテーション

武内 和彦

（コスモス国際賞選考専門委員長、東京大学大学院教授）

16:15～17:15 講演

フィリップ・デスコラ博士（2014年コスモス国際賞受賞者）

17:15～17:45 対談

フィリップ・デスコラ博士

秋道 智彌（コスモス国際賞選考専門委員、

総合地球環境学研究所名誉教授）

17:45～18:00 質疑応答

18:00 閉会

## ② 大阪会場

---

日時：平成26年10月29日（水） 16:00～18:00（2時間）

場所：大丸心齋橋劇場

次第：16:00～16:15 プレゼンテーション

秋道 智彌（コスモス国際賞選考専門委員、

総合地球環境学研究所名誉教授）

16:15～17:15 講演

フィリップ・デスコラ博士（2014年コスモス国際賞受賞者）

17:15～17:45 対談

フィリップ・デスコラ博士

池谷 和信（国立民族学博物館教授）

17:45～18:00 質疑応答

18:00 閉会

## 2014年コスモス国際賞受賞者プロフィール



フィリップ・デスコラ博士  
Dr. Philippe Descola

コレージュ・ド・フランス教授  
Professor, the college de France

デスコラ博士は、人類学者として、南米アマゾンに住む先住民アシュアールの人々の自然観とそこの自然と関わる諸活動に焦点を当て、これらの綿密な調査から哲学的な思想へと論を進め、自然と文化を統合的に捉える「自然の人類学」を提唱した。これは、これまでの自然と文化を二元論的に見るような欧米の人間中心主義の思想に反駁したものであり、地球上の環境問題を抱える各地への普遍性を持つものと評価した。

- 1972           パリ西ナンテール・ラ・デファンヌ大学（パリ第10）にて哲学修士号及び民族学  
                  学士号取得
- 1980 - 1983   社会科学高等研究院（EHESS）にて講座主任
- 1983           社会科学高等研究院（EHESS）にて社会人類学第三課程博士号取得
- 1983           人間科学センターにてリサーチ・フェロー
- 1984           社会科学高等研究院（EHESS）講座主任助手
- 1987 - 1989   社会科学高等研究院（EHESS）講座主任
- 1989 - 2000   社会科学高等研究院（EHESS）専任研究主任
- 2000 -         コレージュ・ド・フランス「自然の人類学」講座教授
- 2001 -         社会人類学研究室室長（コレージュ・ド・フランス／フランス国立科学研究セン  
                  ター（CNRS）／社会科学高等研究院（EHESS）共同運営）
- 2001 -         社会科学高等研究院（EHESS）にて研究主任を兼任

## 講演会登壇者略歴

### 【東京会場 プレゼンター】

武内 和彦（たけうち かずひこ）



東京大学サステナビリティ学連携研究機構（IR3S）機構長・教授  
国際連合大学 上級副学長  
コスモス国際賞選考専門委員会 委員長

専攻分野「緑地環境学、地域生態学、サステナビリティ学」

東京都立大学理学部助手、東京大学農学部助教授、同アジア生物資源環境研究センター教授、同大学院農学生命科学研究科教授を経て、平成 24 年より現職。平成 20 年国連大学副学長、25 年より上級副学長。主な著書に『ランドスケープエコロジー』『地球持続学のすすめ』『世界農業遺産』（以上単著）、『里山の環境学』『サステナビリティ学』『里山・里海』『日本の自然環境政策』（以上共編著）など。

### 【東京会場 対談者 ・ 大阪会場 プレゼンター】

秋道 智彌（あきみち ともや）



総合地球環境学研究所 名誉教授  
コスモス国際賞選考専門委員会委員

専攻分野「生態人類学、海洋民族学、民族生物学」

国立民族学博物館助手、助教授、教授、研究部長を経て、平成 14 年より総合地球環境学研究所教授、副所長。平成 25 年同研究所名誉教授。主な著書に『海に生きる—海人の民族学』『漁撈の民族誌—東南アジアからオセアニアへ』『生態史から読み解く環・境・学—なわばりをつなぐの知』『コモンズの地球史—グローバル化時代の共有論に向けて』『クジラは誰のものか』『コモンズ的人类学—文化・歴史・生態』など。

### 【大阪会場 対談者】

池谷 和信（いけや かずのぶ）



国立民族学博物館 民族文化研究部部長・教授  
総合研究大学院大学 文化科学研究科 教授

専攻分野「環境人類学、人文地理学、地球学」

北海道大学助手などを経て、国立民族学博物館第一研究部助手、同民族社会研究部人類環境部門助教授、教授を歴任。平成 26 年より同民族文化研究部部長。主な著書は『人間にとってスイカとは何か—カラハリ狩猟民と考える』『山菜採りの社会誌—資源利用とテリトリー』『地球環境史からの問い—ヒトと自然の共生とは何か』『ヒトと動物の関係学 第 4 巻 野生と環境』など。

## 講演要旨 「世界の再構成にむけて」

フィリップ・デスコラ

人類学は長らく自然と文化の関わりを探る科学であるとされてきました。なるほど歴史的にみても 19 世紀の西欧列強による植民地拡大のなかで、西欧社会からほど遠い地域に住む人びとと、周囲の動植物との関わり方についての豊かで詳細な情報がどんどん集められるようになりました。そのなかで、自分たちの祖先は特定の動植物種にほかならないとか、ある動物を自分たちの近親者もしくは分身とみなす考えが見出されました。こうした珍奇と思われる考えが西欧と地理的に離れた地域に住む同時代人によって堅持されていることに対して、宗教史や民俗学の研究者らは、いったい人類の能力に差があるのか、人類の発展にこれほど違いが生じたのはいったいなぜなのかについて、疑問を抱かざるを得ませんでした。

人類学はこの大問題の謎を解く科学として生まれました。そして、こうした社会にみられる、自然と文化とは峻別できないとする類まれな思考様式にメスを入れて説得力のある説明をしようとしたのです。折しも、西欧の大学では自然科学と人文社会科学がたもとを分かつこととなる時代でもありました。この点でいえば、人類学の分野は人類の生物学的なしぼりや制約についての問題と、人間社会の一見バラバラな規則や価値観についての問題とに二極化した研究の断絶を埋めるものとして登場したのです。人類学の具体的な対象は、集団のもつ諸制度と、それらを形式的ではなく実質的に支える生物学的・心理学的な基盤とをつなぐ分野であるといえます。つまり、人類学が対象とするのは、親族と婚姻に関する諸規則、環境の認知・利用・変容についての方法、技術の体系、交換の様式、人間・身体・食物への観念、生態学的な知識と民族分類などの多様な社会慣行や技術（ノウ・ハウ）であり、人間の生理学的な機能、身体的な特徴、運動機能、認知能力などに基礎をおくものであるとともに、その表象としての文化の様式とも深くつながっているのです。

40 年前、私は自然と文化の接点となる分野についての人類学的研究に着手しました。そのため、南米エクアドル東部のアマゾン奥にある密林を最適の調査地としました。そこで数年間、妻であり人類学の同僚でもあるアン・クリスティーヌ・テイラーと過ごし、狩猟と焼畑農耕をおこなうヒバロア語族の一集団であるアシュアールの人びとについて研究しました。人びとが外界と平和的にコンタクトしたのは私が調査に入った直前のことです。



私はアマゾンの社会と環境における物質面と観念面について、定量・定性分析を通じてきめ細かく記述・分析する研究を実施しました。調査当時、環境人類学の分野では物質文化論にも

とづく単純な決定論が優勢であり、象徴的な実践行為は生態系への適応にほかならないと説明されていました。私はそれとは異なった概念的な枠組みから別の解釈を提示したいと考えました。とくに、河畔域と丘陵地という二つの対照的な生態系に長らく居住してきたアシュアールの人びとにとり二つの生態系で利用可能な資源は異なっていますが、人びとは社会構造や文化的きつたりを無条件で生態系に適合させてはいないことを示しました。

アシュアールの文化が環境の影響をもろに受けない安定性をもっている理由の一つに、河畔域と丘陵地帯における食料生産は必要分を大きく超えており、しかも投下される労働もきわめて低い点を挙げることができます。私はまた焼畑と森林における植物利用には共通点があることに注目しました。アシュアールの人びとは栽培作物を利用するとともに、有用な野生種の植えかえや種子の保存をせっせ



とおこなってきました。こうした営みが世代を超えて実践されることで熱帯雨林の植生も大きく改変されてきたのです。熱帯雨林は西欧人の目には野生そのものの原自然と映るでしょうが、じっさいは数千年におよぶ人為的な改変が知らず知らずの間におこなわれてきたのです。アシュアールの人びとは森林を自分たちが適応すべき自然の一部とはみなしていません。森林は日々の活動の場であり、人格をもつ存在や動植物の集合体からなると考えています。さらにアシュアールの人びとは野生動物を飼育して子を増やす行為に手を貸すことはないにしろ、多くの哺乳類を居住地でペットとして飼っています。ペットは狩りの際に得られるわけですが、そうした野生動物は野生獣を支配する強大な精霊の加護にある孤兒的な存在として一目おかれています。人間がペットとなる動物を意のままにすることができないのはこうした理由からなのです。多くの民族誌を入念に検討した結果、野生動物を飼い慣らして家畜化する発想が南米低地や世界の他地域の狩猟民社会で欠落している事実のあることがわかりました。野生動物をペットとして飼育することが家畜化の起源であり、そののち家畜化が達成されたとする仮説にはつながらないといえるでしょう。

私がおこなった野外調査のもっとも重要な意義は、人類学における自然と文化の二元論を再考することであろうかとおもいます。アシュアールの人びとが自ら私にそう考える機会をあたえてくれました。彼らの日常的な対人関係や人間以外の存在との関係は、捕食 (predation) と「栽培化」 (domestication) という二つの営みによって構成されており、アマゾン河流域に共通するドラヴィダ型の親族名称 (註：双侧交叉イトコ婚 (父方、母方両方の交叉イトコ婚、あるいは姉妹を交換する姉妹交換婚) を表わす分類体系) をもつ組織に特徴的な親族と姻族の対立構造として具現化されています。捕食関係については、狩猟における獣や戦闘における潜在的な敵となる近隣集団は男性にとっての姻族とみなされます。一方、焼畑地における栽培作物は女性にとって養育すべき子どもと同様に親族関係にあるものとみなされます。つまり、アシュアールにとって、人間以外の存在との関係は人間関係と実際の、概念的にもおなじ線上で考えることのできるものとされているのです。この民族誌的な発見は、自然観のあり方として西欧

における形而上学と認識論に再考を迫るものとなりました。すぐのちのことでしたが、西欧の自然観はアシュアール以外のアマゾン先住民だけでなく世界中の多くの人びとにも当てはまらないことに気づきました。こうして私は、西欧中心主義的な自然と文化の二元論的な思考を棄却し、その線上で人類学の目標をもう一度組み立てなおす仕事に着手したのです。そして、私は世界の人びとが世界をどのように構築しているのかについて比較研究することを目標として設定することとしたのです。この講演では、新しい研究の設定についていくつかの事例を紹介したいと考えています。

手始めに確認しておきたいのは、人類は基本的におなじ認識・感覚運動器官をもっており、普通言われる「文化のちがい」は人類の能力差によるのではなく、世界を構成する諸特徴をいかに現実のものとするかの違いによるという点です。なぜそのようなことになるのでしょうか。食物は食べるためだけでなく、考えるためや行動の指針とするためのものであるとする考えにあるように、特定の事象や関係性を選択し、そのほかのものを棄却する恣意的なプロセスは何に由来するのでしょうか。もっとも陳腐なこたえは、あらゆる現象は多次元にわたっているからというものです。この点は哲学者のボイルやロックが一義的性質と二義的性質のちがいとして一般化して以来の定説となっています。一義的性質の事象とは誰にでも理解できて違いのわかるものであり、大局的には計量化もできるものです。一方、二義的な性質をもつ事象とは、私の師であるクロード・レヴィ＝ストロースが「具体の論」として提唱したものにほかならず、われわれが認知する環境世界のなかから類似関係にあるものと対立関係にあるものを取捨選択する知的能力を指しています。

あらゆる現象のなかで一義的性質をもつ事象を扱う場合、それに該当するのはたいてい普遍主義者にとって手の内にあるものなのですが、感覚的な印象に引き付けられれば、個人や歴史の状況と関わるさまざまな推論や関係性が可能性として浮かび上がります。アルキメデスの原理は水に入れた物質の性質によらず地球上どこでも同じように適用されますが、水に沈められるのが人間の場合、その人の主観的な体験は人間の能力や状況次第でかなり大きく変わらるでしょう。つまり、おなじアルキメデスの原理に関する現象であっても、物質と人間という存在様態のちがいによって哲学的には差異が生じることとなります。多様なアプローチのちがいによって現実化のされかたも異なりますので、自然科学と人文社会科学の領域とでは認識論的に大きな断絶がうまれることになるのです。そのうえ、(一般化、数量化、反復性、予測などの方法と予測を基盤とする)自然科学分野と、(個別化、解釈、価値の分有、意味論的な一貫性などの方法と予測を基盤とする)人文社会科学分野とのあいだで、たがいに方法や予測を輸出入することが禁じられるようになったのです。こうして二つの科学はたがいに自分の領域を取捨選択しあい、自らを純粋化し、相手との境界領域をかぎまわることになった結果、自然と文化の多次元にわたる事象をあつかうことが実際上とてつもなく困難なこととなったのです。というのも、多次元的な事象というのは表現形態が多様であり、その根拠となる考えもさまざまであるので必然的に混乱を招くこととなったのです。私がアマゾン上流域のアシュアールの人びとと暮らすなかで出会い、研究した土壌についていえば、地学や化学などの自然科学はその一面を明らかにしてくれますが、それとはまったくちがう人類学の研究では、土壌の利用方法や種類の



土壌の民俗名、さらには土壌にかかわる神話についての説明を試みるのです。

私が頭に描いてきたのは、自然界の諸現象を小分けにして研究するやり方を避けて、人類の多様な環境認知のあり方にメスをいれようとするものでした。もう一つは、人類が生物学的に共通の体躯をもちながら、なぜ世界にはたいへん異なった伝統文化が存在するのか、その意味を説明することにあります。環境のなかで認識されたことがらを集積し、世界の中で位置づけることを「世界化」(worlding)と呼んでみましょう。ここで私は、ポスト・モダンやポスト・コロニアルの人類学者たちが世界化を「覇権主義的な西欧人による現実世界の社会的構築」と位置づけるのとはちがった観点から考えてみたいとおもいます。前述の研究者たちは、「世界化」には過去に起こったことと、その事実にたいしてあたえられる種々の文化的な説明とを峻別することを暗黙の了解事項としていますが、私は「世界化」という用語は、目の前で起こっている諸現象のなかでいくつかの特徴的な事柄が安定化するプロセスを指すものと考えています。(注：つまり、実際に起こったことをすべて解釈するのではなく、世界でふつうにあるものと見なされるように変化する過程を意味する。)

さて、「世界化」はバラバラになされるものではありません。私は、環境にある事物やその特徴のうち、直観的にこれと注目したものが選ばれるのだと考えています。なぜアシュアールの狩猟者は森を歩くさいに精霊を見つけだすことができるのでしょうか。核科学者にはそうしたことがとてもできないのです。この疑問は、世界をあらゆる事物が集大成されたものとみなす考えと、他方で経験により認知された現実世界の多元的な集合とみなす考えとを対比するだけでは解くことになりません。もっとも、世界をありのままのものとして捉える見方と、主観的に把握されたものだとする見方とを対比して考えるのは現代の認識論では常套とされています。付言すれば、感性をもつわれわれ人間にとっては、世界とは(個人の)視点におうじて表出される自己完結的なものではないだろうとおもいます。おそらくは異なった性質や関係性からなる膨大な量の事象のなかから、われわれは存在論的な観点から環境条件に応じて仕分され現実化される、もしくは現実化されないことがらを選別しているとおもいます。私たちを取り巻く環境にある物質・非物質的存在は、われわれの能力で未来永劫ともに理解可能な世界でも、自然界の存在に社会的な形と意味を付与しただけのものでもありません。いってみれば、われわれが感知するもの、無視するものをふくめてさまざまな性質をもつ事象の集合体に過ぎないのです。

「世界化」が多様な様式をとまなっている訳は、世界のあらゆる事象が無造作に実体化されているからではありません。われわれが注目する事物の性質とその関係性について推測する思考が基本となっているのです。私が強調したいのは、人類学の研究が手始めに取り組むべきは存在論的な概念に関する分析の枠組みについてです。分析の枠組みなどは研究では当たり前のこととされているのですが、私は研究上の重要な基盤になるものと考えています。私が確信をもって言いたいのは、人類が構築する世界が多様であるのはそれぞれの社会の制度、経済システム、価値観、文化の類型、世界観などのちがいによるのではないという点です。つまり、諸社会における文化要素群は世界が何によって構成されているのか、さらに諸要素間の関係はどうなっているのかという基本的な仮説に由来するものなのです。オントロジー、つまり存在論

という用語は認識論の世界では「前叙述的」とされるもので、人類学においても分析の枠組みで採用できる適切な用語であるとおもいます。この 20 年間、私はこの用語をあまり使わずにいました。その訳は概念として混乱するのであまりよくないと考えていたからです。しかしいまや、オントロジーという概念から、われわれは人類の多様性の深淵に迫り、この世界を構成するあらゆる存在とその相互関係性についての基本的な推論をおこなうことができると考えるに至りました。

さてここで、「世界化」を多様な形態で実体化することは存在論の多様な体系に起因するという私の考えについてふれておきましょう。まず、人類学とは何に関する研究であるのかについて最初に述べておきます。私の考えでは、人類学のおもな仕事は特異な制度、文化的慣行、社会的実践などについて詳細に記述することではありません。これは民族誌（エスノグラフィー：ethnography）の仕事であります。人類学は民族学者によっても実践されるものであるし、民族学は人類学によってもなされるものであります。私自身はその両方を手掛けてきたわけですが、同時進行でやってきたものではありません。民族学と人類学の目指す目標と方法論をわれわれは混同してはならないと考えています。人類学の主要な目標は、人間が周囲の環境といかに関わり、そのなかの事物をいかに使い、顕著ではあるけれど決して永続的とはいえない環境の多様性とのあいだに永続的ないし一時的な関わりをつむぐことにより、いかにその環境を変容させてきたかについて光をあてることであります。この作業を実践するため、これらの関係性についての見取り図をつくり、性格付けと適合・不適合性を確定し、見てすぐわかる行動と思考の様式としていかに実体化されるかを検討する必要があります。つまり、人類学の仕事はいかに世界が構築されているかを説明することにあるといえるのです。

人類学が光をあてる、世界を構成する際立った様式とはいったいどんなものなのでしょう。その中身は認知系と感覚・運動系に基礎をおくものであり、一部は生まれつきのものであります。所与の環境のなかで人間と人間以外の存在との相互作用を通じて明らかになるものを含んでいます。したがって、その様式は研究者による状況説明のための枠組みづくりなどはちがって、状況を周知して精度の高い枠組みを構築した産物となるべきものなのです。その枠組み自体は日常的な営みの筋書き通りの予定のような抽象的なもので、確固たる知識を持ち出すことがなくても技量、認知、行為を組み合わせることで実現できる性格のものであります。モーリス・ブロックの言を借りれば、「言わずもがなの事柄」（1992）であり、ハビトゥス（註：慣性的な知覚・発想・行為を規定する構造）を律し、推論を促し、認知能力をふるいにかける認識作用であります。それは世界がとくに人間の性向に賦与されたアフォーダンス（行為可能性）の産物なのです。

これらの枠組みの根幹となるのは、類似のあるいは異なった性質のものからなる現実世界の諸要素をまとめ上げたり、分離することで同一性のある事柄に整理することなのです。私が主張したいのは、そうした性向の基盤となる認識過程が普遍的な特徴として、身体性（physicality）、つまり物質的な過程と、内面性（interiority）、つまり心の状態とに二極化されているという背景です。

この仮説は哲学、心理学、民族学などによる数多くの文献に依拠したのですが、ここでは

その詳細にはふれませんが、ただ指摘しておきたいのは、20世紀後半における西欧の物理学者の説によるまでは、意識というものは生物学的な機能として説明されていましたが生きていくふつうの人間が内面性をもたない身体だけの存在であるとか、有形の体躯をもたない内面性だけの存在であるなどと言明した事実はどこにもありません。このように、身体性と内面性との差異は、西欧に特異な、身体と精神との対立を単に民族中心的なものとして投影したものではありません。むしろ、この対立様式は西欧で起こり、さらにそれを洗練した哲学的・論理的な説を輩出しましたが、それとてより一般的な基本的対立系の地域版にすぎないことが比較研究を通じてあきらかになっています。この普遍的な比較の軸にしたがえば、人間存在は非人間的な存在のあいだで連続性と断絶を強調するか最小化するかのあいだに位置づけられることとなります。

ここで事例を示すことが不可欠となりますので、人間と鳥類の関係に関する豊かな例を引用しましょう。オーストラリア南西部に住むヌンガー族 (Nungar) の社会は外婚制の半族からなり、その名前は白色のオウム (*Cacatua tenuirostris*) とカラス (*Corvus coronoides*) という二種類の鳥にちなんでいます。前者は現地語でマアルネティ (maarnetj) つまり「捕捉者」の意味で、後者はワアルダール (waardar) つまり「監視者」の意味です。あらゆる動物種にたいしては、その種のみ限定された専門的な用語ではなく、行動上の一般的な特徴にちなんだ用語が用いられますが、これはオーストラリア先住民の諸言語に共通する特徴です。この点は部分的にしる2種類の鳥がトーテムとなっていることを説明するものです。これらの鳥は物質と霊的な存在という2つの顕著に異なる属性、すなわち性格的特徴、身体的な構造や能力、心理学的な傾向などをあわせもつとともに、その起源とともに実質上の権化ともなっています。しかも、これらの特徴は2つの半族を構成する成員とともに非人間的な存在である鳥もが共有しているのです。ウィリアム・スペンサーとフランク・ギレンは1世紀以上も前に、中央オーストラリアにおける雑多な集団からなる共同体内における人びとの性質や気質についてつぎのように記述しています。

“人間だれもがもつトーテムは、彼自身とおなじものと見なされている”。

この種の同一化の対象は、環境のなかで観察できるカラスやオウムではありません。というよりも、これらの種はこの世界における人間と鳥とのあいだにある身体的・道徳的な同一化 (identification) に関わる関係性を実体化したものであるといえましょう。すなわち、外見の形態学的、機能的な差異を超えて、存在論的な類似性を共通してもっているといえます。

オーストラリアからほど遠いメキシコ中部高原に居住するオトミ・インディアンもまた鳥類のクロコンドルと自分たちとを同一視する関係を有しています。クロコンドルはもっともふつうにみられる腐食者であり、あらゆる人間とおなじような生活史をもつ動物、すなわちトナ (tona) の分身とされています。というのも、この鳥は人間の生死と同じ時期に生死をともし、どちらか一方の健全な状態が損なわれると、同時に他方にも影響が及ぶとされています。これはナグアリズム (nagualism) という用語で知られる信仰であり、人類学者が証言している通り中央アメリカ一帯にみられるのです。オーストラリアにおけるトーテムの例と同様に、中央アメリカに住む先住民にとっては、人間と動物とが峻別されていないという事実があります。

しかし、中米アメリカで流布する、人間と動物の分身が運命をともにする訳は、オーストラリアのヌンガー族が半族の成員と彼らのトーテムである鳥との間において設定されている物質と魂との連続性に関する事例とはたいへん異なっています。それは以下に述べる2つの理由によっています。

第一に、メキシコにおいては人間の分身である鳥類は一羽の個体であり、ある日に生まれ、さまざまな活動を日々おこなうのであって、オーストラリアにおけるように人間の特定集団と抽象的な特徴を共有する原型となっていないではありません。第二に、中央アメリカでは人間は分身とされる動物と特定の性格をもちあわせていません。人間はその性質を周知しているわけでもありません。ところが逆に、人間とその分身である動物との間にある類推的な対応関係は名実ともに区別、認知されており、しかも、一方になんらかの事故が起こると、それに反響するように他方にも影響が及ぶとされているのです。

メソアメリカのさらに南にあるアマゾンで私が野外調査をおこなったアシュアールの人びとも、オオハシ (toucan) という鳥に特別の価値をあたえています、まず、この鳥は肉が固くて食通向きとはいえませんが、狩猟対象としてはごくふつうの鳥です。ほかの鳥や多くの哺乳類と同様、オオハシは人間と似ており、霊を宿しているとされています。この特徴にあるように、オオハシは主観と作為性に満ちた人間とおなじ地位をあたえられており、この能力のおかげでおなじような特権的な能力をもつすべての生き物、つまりほとんどの植物や動物と対話ができるとされています。また、オオハシはアシュアールの人びとの社会生活を律する規則や価値観にそった能力をもつとされています。オオハシは人間以外の存在のなかでもとくに「義兄弟」の姿・形を具現するものとされ、「義兄弟」という用語は文脈に応じてこの鳥を指すことがあります。オオハシは人間が狩猟獣とのあいだにもつ姻族関係の相手として典型的な存在とされているのです。しかし、アシュアールの人びととオオハシが共有する人間的な性質とは、身体的ではなく道徳的な性格のもので、つまり、両者の身体つきは見てあきらかに違うけれども、その内部に共通の内在的性質を宿しているのです。人間とオオハシは、外部との境界をきちんときめた社会単位を共通のものとしてそれぞれの生を営んできたのです。

オトミ族にとって、クロコンドルは特徴のない単独生活者であり、まったく同じ運命をたどることになる人物にとり無縁で実体不明の存在であるわけです。これにたいして、アシュアールのオオハシは人間とおなじ性質をもつ共同体の成員であり、どんな人間や人間以外の存在であっても、社会関係のなかでは潜在的に主人公となります。しかし、オーストラリアのヌンガー族社会でトーテムとされる鳥の場合と異なり、オオハシと人間とのあいだに物質的な連続性はありません。さらに、この鳥の行動や慣習の基盤は人間をモデルとするもので、けっしてオオハシによるモデルに依拠したものではありません。

ここで西欧に目をうつし、西欧人がオウム (parrot) のどのような特徴に目をつけていたかについて考えてみましょう。オウムは西欧にとり異国の鳥であることは疑うべくもありませんが、人間のものまねをすることで数世紀以上にわたり娯楽的となり、哲学論文にかこつけた議論の種とされてきました。とはいえ、この奇妙きわまりない能力があるからといってオウムが人間に近い存在とされたのではありません。とりわけデカルト、ロック、ライブニッツなど

の偉大な哲学者らはオウムの発する語句が人間性を示す兆候ではないと主張しています。実際、オウムは外界の事物から受けた印象を、模倣によってサイン（信号、声）として再現することができません。つまり、オウムは人間とは異なって新しい言語を作り出すことができないことになります。デカルト流の存在論を思い出せば、動物は純粋に物質的な存在であって、広がりをもたない魂という実体をアプリアリ（先験的）に共有できないのです。これまでデカルトの観点への批判は絶えることはありませんでしたし、多くの日本のみなさまにとっても奇妙と映ると思うのですが、西欧人はデカルトの考えを好んで支持し続けています。つまり、西欧人は道義的、主観的、意思表示の力、記号の扱い、言語使用などの面で自分の能力を誇示し、人間と人間以外の存在はちがうのだということにこだわり続けてきたのです。しかし、西欧人は人間がなぜ優位なのか、その前提となる暗黙の了解事項が何であるのかについて疑問をもつことはありませんでした。逆に人間は人工的な記号を作り出す能力によって、偶然にしてもみずからもつ慣習を差異化し、（文化的に）相対化することになったのです。この集合的な特質は、かつてドイツ語でフォルクスガイスト（Volkgeist：民族精神）、フランス語でル・ジェニー・ダン・プープル（le génie d'un peuple：民族性）とよばれたもので、いまでは文化（culture）とされるものなのです。（註：文化による差異化により、人間以外の存在とのちがいが不明瞭となった。）

最後に、デカルトと同様にダーウィニズムのもたらした合理的で正当な（註：進化論）主張により、西欧人はわれわれ人間の身体的要素は物質世界の連続性のなかにあって、人間以外の存在よりも格段に特異であるとは見なさなくなっているのです。

先にふれた近代の存在論の枠組みから、あらゆる事物に見出しうる属性と分類の方法を探る際、絶対的な基準によるのではなく文化的な差異に着目すると、群を抜いて明確な存在論的な特徴のあることが明らかになります。鳥の問題にひきつけて考えると、以下に示すような4つの可能性が浮かび上がります。まず、(1) 私自身とおなじ内面性と身体性をもっているが、全体としてみれば私の妻や義兄弟にとっての鳥とは異質な場合で、これにはヌンガー族の例があてはまります。私はこれをトーテミズム（totemism）と呼ぶことにします。(2) 私にとって、ある鳥が内面性でも身体性においても異なっている場合、オトミ族の例にあったように、わずかなちがいでしか類似しているとしか言えないような場合、これを類推主義（analogism）と呼ぶことにします。(3) さらに、アシュアールの例にあるように、鳥と私が内面的にはおなじであるけれど、身体性では異なっている場合、私はこれをアニミズム（animism）と呼ぶことにします。(4) 最後はわれわれのもっている内面性も身体性もほか（の鳥）と共通点をもたない比類なきものであるとする考えで、17世紀に西欧人の仲間内で流布するようになった自然主義（naturalism）を挙げることができます。

内面性の類似、 身体性の差異	(3) アニミズム	(1) トーテミズム	内面性の類似、 身体性の類似
内面性の差異、 身体性の類似	(4) 自然主義	(2) 類推主義	内面性の差異、 身体性の差異

以上の4類型を一見すれば、人間と環境における事物との間の連続性と非連続性についてのより包括的な見取り図が浮かび上がります。この場合、世界との関わりから導き出される形式・実体・行動面などにおける類似性と差異性がどのように配置されているかがポイントになります。さらに4つの同一化様式は世界観の端的な表われであり、社会的な結合や他者をいかに認識するかについての掘り下げた他者観に関する理論ともなるものです。

しかしながら、以上述べた4つの類型は、われわれの周囲にある事物のなかから重要とおもわれる要素を抽出し、世界観としてそれぞれに構成されたものではありません。実際、民族誌や歴史文献を渉猟しますと、4つの類型はいろいろな社会に存在することがわかります。たとえば、アニミズムは上記に述べたように、靈魂の連続性と肉体との不連続性としてあるものですが、アシュアール族やアマゾンの先住民に広くみられるだけのものではありません。北米やシベリア、東南アジアの一部、メラネシアにもみられるもので、人びとは自然界の植物・動物その他の事象には主観性があり、実体としても友人関係、交換、魅惑、敵対心などあらゆる個人的な関係を具現するとされているのです。同様に、類推主義はオトミ・インディアンや中南米の先住民社会にだけみられる特徴ではありません。世界のあらゆる存在は、本質、形式、実体においてわずかずつ異なった間隔を保ち、多元的な要素としてバラバラではあります。類推作用を通じてたがいに密な関係でつながっているのです。類推主義は西欧社会や古代からルネッサンス時代の環地中海文明ではふつうにみられた考えでした。そしてアンデスやアジア・アフリカの先住民社会でいまなお流布しているのです。

とはいえ、以上述べた4つの存在論は文化そのものや世界観をただちに指すものとすることはできません。むしろ、世界における諸存在をどのように捉えるかについて、4つの異なる直観的な思考様式があって、現象論的なメカニズムを経て発達してきたものであると考えています。人間は状況に応じて、4つの類型のいずれともかかわる推論を提示できるといえますが、存在論的な枠組みからすると、どれかひとつに決めるのがふつうであり、個人が属する社会集団はそのどれか一つの考えを制度化するわけです。実際の場面では、私がモデルとして挙げた4つの場合ときわめて近似する例があり、アマゾンや亜寒帯におけるアニミズム、オーストラリアにおけるトーテミズム、古代中国ないしメキシコにおける類推主義、近代西欧における認識論や哲学領域における自然主義など、これまで見てきたとおりです。しかし、これらの4類型はまじりあった状況があって、同一化の様式といっても複雑な構成要素のあるなかでは一方がかろうじて他方に優先するのがふつうなのです。ですから、上に挙げた4類型は社会を類型化する方法というよりも、社会を総合的に捉える手法と見なすべきでしょう。とはいえ、これらは有用な手法であることは間違いなく、(1)現象論的な世界における構造上の規則性を探り、(2)そうした規則性のあいだにある整合・不整合性がなぜ存在するのかについて光をあてることになるからです。これら2つの仕事は人類学の分野であまりにも早く無視されてしまい、その結果ありのままの自然を捉えるアプローチは依然として生きているといえるのです。

さて、ここで最初に挙げた問題に立ちもどり、われわれが世界を構築する過程をいかに捉えるかについて検討しましょう。皆さんもお気づきのように、私は世界が多元的であり、それに応じて世界観も複数存在するという仮説を支持しません。多元的な世界など存在しない訳は、

人間のさまざまな経験の特異性と物理法則をふまえてしっかりと詰め込んだ入れ物としての世界などないからです。なぜなら、人間の認知と行動に与えられるさまざまな資質や関係性は（文化の差異を超えて）均一にみられるものであることはきわめて蓋然性の高いことがらであります。しかし、「世界化」が達成される過程で、いくつかの資質をもつ事物とそれら相互の関係性が体系化されても、その結果はただちに世界観に帰着するものではありません。つまり、得られる結果は一つの世界にはちがひありませんが、実体化される特性群は完全なものではなく、多くの意味や作用因に満ちあふれたものとなっています。しかも、別の人びとによりちがったやり方で実体化された世界と部分的に重なっている面があります。これらの断片的な実体化は、偉大な芸術家や心理学者などによってなされてきたきわめて個人的なものをふくめて、さまざまな可能性を変型ないし部分的な事例化したに過ぎません。この点で、唯一無二の世界を構築できる可能性はこれまでになく、今後ともないでしょう。完全無比の世界を達成するのが夢であるとして、胸を張って言える実在論 (reality) などは手の届かないものに思えます。もっとも一方で、相対主義の立場から世界を構築することはたやすいことがらであります。どの説明もが部分的なものであることがあまねく前提とされている以上、そのまま自滅することになります。

この世界が部分的にいくつも重なった世界から構成されているという見方にたいして、(世界はひとつとする) 普遍主義の立場はわれわれを安心させてくれるものであります。しかし、その安堵感がなくなると、政治に絶望するのとおなじように、自分だけを信じる唯我論に生きるしかない運命づけることになると思えます。というのも、似たような状況下であれば、人間はすべて同じような問いを投げかけるわけではありません。人によっては解明すべき問いが何であるかをはっきりと理解できない場合があり、少なくとも問いの発し方はじつにさまざまといえるのです。このことから生じるたいへんギクシャクした関係は現代の用語では「文化的な誤用」と呼ばれています。

さて、上記に挙げた種々の疑問は存在論的な脈絡からいえば異なった問題群として表わすことができます。もしも、存在する事物の資質がこれまでふれた4つの同一化の様式により中身が異なるとすれば、認知領域とその基盤となる認識論的な立場、その結果としての問題へのすべての取り組みはある程度変わってくることを認めなければなりません。その結果、普遍主義と相対主義の対立様式から期待されるよりも、プラクシス (praxis) つまり実践行動の領域がはるかに複雑なものとなるのです。

同様に、4つある同一化の様式では、それぞれ共通の運命をもつ集合体としての多種類の存在物があらかじめ示されています。人びとが制度設計するさいの多様な考え方に注目すれば、人びとが社会の領域だけを隔離して独立した体制のものとするようなことはまずないことに気付くはずで、実際、自然主義が成熟するまでの時代、専門学問領域の研究者は社会を研究対象としてきました。その結果、地域固有の概念にはほとんど目もくれず、世界中のフィールドを研究対象としてきました。こうした取り組みでは、西欧人はあらかじめ取り決めたやり方に従い、世界中いたる場所において自分たちのおもい入れで未開拓領域と内容について研究したのです。社会性 (sociality) とは世界を構築する存在論的な作業から帰結するものであり、

あらゆる同一化の様式に通じるものであります。それは、あらゆるものの由来する基盤を前提とする立場とはほど遠いものなのです。

したがって、社会性は一つの説明ではなく、むしろ説明を要することがらなのです。ごく最近まで、人類は自然と社会とのちがいをきちんと位置付けずに、人間と非人間的な存在を別物として扱うことを想定してこなかったわけですから。とすれば、われわれがふつう社会とか世界観と呼んでいるものは、何と誰とがたがいに関係するのか、そしてどのように関係し、何のための関係か、という問いをもとにする試みであり、そのためにはあらゆる存在物をこれまでとは異なった集合体として捉えなおす必要があるでしょう。

こうした疑問に答えようとするさい、西欧の社会科学が 17～18 世紀の政治哲学から継承してきた慣習的な手段は中心のかつ影響力があるゆえに破棄すべきものであるとあってよいでしょう。というのは、これらの手段はきわめて特殊な政治状況下において考えられたきわめて特殊な解釈から直に導き出されたものなのです。この考えは人びとが生きていた時代における共同体の特殊性を把握し、その状況をもとに作り上げられた産物です。しかし、西欧においても明白となったように、この説明はわれわれの生きる現代の多元的な世界化状態や差し迫った環境問題に対処するためにはもはやそぐわないものとなっています。

ここで、私たちが問題としたいのは共同体の社会的・政治的組織に関する包括的な概念枠組みであります。つまり、時を超えた共通の見通しをあきらかにするため、別の新たな方法とともに、他とは顕著に異なる存在である人間がその特質的な思考を補強するものとして取り込んだ自然、文化、社会、主権、国家、生産、歴史、芸術などの諸概念をめぐって、われわれに課されているのは歴史における救世主的な体制を構築することなのです。

この講演でふれてきた思想は時間をかけて根気よく編み上げられてきたものであり、人類学の特定分野として他分野とともに重要な意味をもつものです。だから、そのすべてが否定されないまでも、その絶対的な地位からの降格はやむをえないでしょう。

いまこそ人文社会科学は諸世界がいかに多様な構成のされ方をされていかを吟味すべき時であり、西欧的な考えに追従することなくいかに世界が構成されるかについての理解を進め、さらに広くはわれわれ地球市民が世界を再構成し、人間と人間以外の存在をふくむ地球の住人にとり快く受け入れられる場となるような仕事に着手すべき時なのです。



## **Draft of the lecture The art of composing worlds**

**Philippe Descola**

It has long been said that anthropology is the science which studies the interface between nature and culture. And there is an element of truth in that. Historically to begin with. In the wake of the colonial expansion of the European powers in the 19<sup>th</sup> century, increasingly rich and detailed information was being collected in faraway places on the ways in which non modern peoples perceived plants and animals. Some were said to grant the status of ancestors to particular species, while others treated animals as close relatives or as doubles. Although historians of religion and folklorists had already been studying such strange attitudes, their steadfastness among geographically distant contemporaries inevitably raised questions as to the unity of humans' faculties and their seemingly unequal pace of development. Anthropology as a specialized science spawned from a need to solve this logical scandal, by explaining and justifying exotic forms of thinking that seemed to make no clear distinctions between nature and culture; and this was happening precisely at the time when the separation between the natural sciences and the sciences of culture was being definitively consolidated in European universities. It resulted from these initial conditions that the domain of anthropology came to span the great divide between, on the one hand, the biological constraints of human and non-human organisms and, on the other hand, the contingent rules and values of human societies. All the concrete objects studied by anthropology are located in this interface between collective institutions and the biological and psychological dimensions which give to social facts their substance, but not their forms. The rules of kinship and marriage, the ways environments are perceived, used and transformed, technical systems, forms of exchange, ideas about the person, the body and its ailments, ecological knowledge and modes of classifying organisms, all these social practices and know-how that anthropologist study take their sources in a wide variety of human physiological functions, anatomical peculiarities, motor schemas, and cognitive abilities, which cannot be dissociated from the cultural forms by the means of which they are expressed.

I started my career as an anthropologist 40 years ago by studying precisely this kind of interface between nature and culture. And in a most appropriate setting for such an

endeavour, deep in the Amazonian jungle of Eastern Ecuador. There, together with my wife and fellow anthropologist Anne Christine Taylor, I spent several years studying the Jivaroan-speaking Achuar – a small tribe of hunters and swidden horticulturists who had recently engaged in peaceful contacts with outsiders. Using both quantitative and qualitative methods, I undertook to present a thorough description and analysis of the material and ideal relations between this



Amazonian society and its environment. By contrast with the simplistic determinism of cultural materialism, which was predominant at the time in the field of environmental anthropology and which purported to explain symbolic practices by their sole adaptive role to an ecosystem, I attempted to offer alternative explanations in an alternative conceptual framework. In particular, I showed that, although the Achuar had long settled in two contrasted types of habitat (riverine and interfluvial), they did not adjust automatically their social structure and cultural institutions

to adapt differentially to the resources potentially available in the two ecosystems. One of the reasons for this homeostasis was that, in both habitats, the food production of the Achuar widely exceeded their needs while requiring very little labor. I also highlighted the continuum between the



gardens and the forest in terms of plant manipulation. By constantly transplanting and sparing useful wild plants in their gardens alongside cultivated ones, the Achuar, generation after generation, had deeply modified the floristic composition of the rainforest. The result was that the forest, which appeared as wild and spontaneous to Western eyes, was in fact the non-intentional result of millennia of human action. This in part explained why the Achuar did not conceive of the forest as a raw piece of nature to which they had to adapt, but as a collection of personified entities, plants and animals, with whom they engaged in daily interactions. I also accounted for the fact that the Achuar had refrained from domesticating wild animals (*i.e.* having them produce offspring in domestic settings) while normally keeping in their homes a great variety of pets, notably a whole array of

mammals known to be able to breed in captivity. Pets are the byproducts of hunting and they were treated with respect as orphans still under the protection of the powerful spirits ruling the game animals. This precluded their being owned and controlled by humans. On the basis of a careful revision of the ethnography, I showed subsequently that this motivation for the non-domestication of wild animals was equally valid for the rest of the lowlands of South America as well as for some native hunters elsewhere. Thus, pet-keeping was in no way a form of proto-domestication, and it did not lead automatically to domestication as some authors had surmised.

But the most important result of this initial fieldwork was probably to make me reconsider the relevance of the great divide between nature and culture as an analytical tool for anthropology. The Achuar Indians themselves led me to this. For their day to day relations both to humans and to non-humans were structured by the same two schemes of practice – predation and domesticity – embodied in the opposition between consanguinity and affinity, typical of the Dravidian kinship systems common in Amazonia. Predation rules both hunting and warfare in such a way that game animals are treated by men as affines, as are neighboring human groups who are potential enemies; while domesticity reigns in the gardens where cultivated plants are treated by women as consanguines, that is, as children who need to be nurtured. Thus, it was obvious that, for the Achuar there was a practical and conceptual continuity between the relations with non-humans and the relations with humans. This ethnographic reappraisal challenged the philosophical notion of nature, so important in Western metaphysics and epistemology. For I soon became aware that such a notion was not only equally irrelevant for other Amazonian native populations, but also for most other peoples the world over. It thus led me to discard as Eurocentric the opposition between nature and culture and, as a consequence, to embark on the task of reconceptualizing the object of anthropology. I have come now to define this object as the comparative study of how peoples go about composing their worlds. And I would like to devote this lecture to giving some substance to this definition.

I think we can safely take for granted as a starting point the assumption that humans share the same basic set of cognitive and sensory-motor dispositions, and that what are usually called ‘cultural variations’ are due, not to differences in capacities but to differences in how salient features of the world are actualized by these capacities. But why is that so? Where does the filtering process come from, that selects certain qualities of objects and relations, and neglects others, as food for thought and vector of action? The

most common answer is that phenomena are multidimensional. This property is a well-established theme in philosophy ever since Boyle and Locke popularized it as a distinction between primary and secondary qualities: the former are said to be intelligible, separable and, in a large measure, calculable; while the latter are the subject matter of what my master Claude Lévi-Strauss called '*la logique du concret*', the ability of the mind to establish relations of correspondence and opposition between salient features of our perceived environment. Dealing with those dimensions of a phenomenon where its so-called primary qualities are deemed relevant will most likely result in propositions that fall under a universalist regime; while dealing with the impressions it leaves on our senses will open up many possibilities for inferences and connections that are relative to personal and historical circumstances. Archimedes' principle applies everywhere on earth, whatever the nature of the body that is plunged into water, while the subjective experience of a human plunged into water may vary considerably according to his or her abilities and to the context. This philosophical distinction between the modes of being of a same phenomenon as they are differentially actualized by various approaches generated the great epistemological divide between the domain of the sciences of nature and that of the sciences of culture, and the ensuing anathema against exporting the method and expectations of the former (generalization, measuring, replicability, prediction, etc.) into the methods and expectations of the latter (individualization, interpretation, value sharing, semantic coherence, etc.) and *vice versa*. The resulting processes of sorting out, purification and border policing has made it extremely difficult to deal in practice with the multidimensionality of phenomena as these are necessarily dislocated between various forms of expression and various regimes of veridiction. Geology and chemistry will account for one aspect of the soils I encountered and studied among the Achuar of the Upper Amazon, while anthropology will account for the use they make of it, the names they give to the different types and the myths they narrate about it.

The direction I have been exploring tries to avoid this parceling out of phenomena as a way of explaining the diversity of human perceptions of their environment. For there is another reason which explains the very different ways, traditionally labeled 'cultural', of giving accounts of the world in spite of a common biological equipment. Let us call 'worlding' this process of piecing together what is perceived in our environment. Here, I take worlding in a different sense from the one given to that word by postmodern and postcolonial authors, that is, as a social construction of reality by hegemonic Westerners.

By contrast with this meaning which implies a distinction between a pre-existing transcendental reality and the various cultural versions that can be given of it, I see worlding rather as the process of stabilization of certain features of what happens to us. Now, I surmise that this worlding process is not done at random, but is mainly based upon basic intuitions as to the existence and properties of certain beings in our environment. Why do Achuar hunters detect spirits when they walk in the forest, while nuclear scientists do not do so? Questions like this cannot be resolved by opposing, on the one hand, the world as the totality of things and, on the other hand, the multiple worlds of experienced reality, although such an opposition between the world as it is and the world as it is subjectively apprehended has become a basic tenet of modernist epistemology. What is potentially available to us as sentient beings is not a complete and self-contained world waiting to be represented according to different viewpoints, but, most probably, a vast amount of qualities and relations that can be actualized or not by humans according to how ontological filters discriminate between environmental affordances. The material and immaterial objects of our environment do not stand in the heavens of eternal ideas ready to be captured by our faculties, nor are they mere social constructs giving shape and meaning to a raw material; they are just clusters of qualities some of which we detect, some of which we ignore.

The variety in the forms of worlding comes from the fact that this differential actualization of qualities is not done at random; it follows the line of basic inferences as to how qualities come to be attached to the objects we apprehend and as to how these qualities are related. Speaking of ‘ontological filters’ is a way for me to emphasize the fact that the analytical level at which I suggest that the anthropological endeavor should start is more elementary than what is usually taken for granted. My conviction is that systems of differences in the ways humans compose their worlds are not to be understood as by-products of institutions, economic systems, sets of values, cultural patterns, worldviews or the like; on the contrary, the latter are the outcome of more basic assumptions as to what the world contains and as to how the elements of this furniture are connected. The word ‘ontology’ seems appropriate to qualify this analytical level which could be called antepredicative in the language of phenomenology. And my parsimonious use of this notion over the past two decades stands for a claim of conceptual hygiene: ‘ontology’ simply means we should look for the roots of human diversity at a deeper level, where

basic inferences are made about the kinds of beings the world is made of and how they relate to each other.

Let me now clarify my proposition that the variety in the forms of worlding results from the variety of ontological regimes under which this process is realized. Perhaps it would help if I began by stating what I think anthropology is about. Its main task, as I see it, is not to provide thorough descriptions of specific institutions, cultural habits or social practices – this is the job of ethnography. Anthropology can be practiced by ethnographers and ethnography can be done by anthropologists; I have done both things myself, but not at the same time, for the aims and methods of ethnography and of anthropology should not be confused. The main task of anthropology is to bring to light how beings of a certain kind – humans – operate in their environment, how they detect in it such or such property that they make use of, and how they manage to transform this environment by weaving with it and between themselves permanent or occasional relations of a remarkable, but not infinite, diversity. To carry through this task, we need to map these relations, to better understand their nature, to establish their modes of compatibility and incompatibility and to examine how they become actualized in styles of action and thought that appear immediately distinctive. In short, the task of anthropology is to account for how worlds are composed.

What are these distinctive styles of composing worlds that anthropology should bring to light? They should be understood as cognitive and sensory-motor patterns of practice, in part innate, in part resulting from the actual process of interactions between organisms, that is, from the practical manners of coordinating human and non-human agencies in a given environment. Such patterns are thus more than framing devices used by the analyst to describe a situation; they are framing devices used by the actants to make sense of a situation and manage the fine-tuning of what could be called interagency. These framing devices can be seen as abstract structures, such as the artificial perspective or the routine scenarios of daily interactions, which organize skills, perceptions and action without mobilizing a declarative knowledge. They are, to borrow Maurice Bloch's words, "things that go without saying" (1992), that is, cognitive schemata that regulate habitus, guide inferences, filter perceptions and are largely the products of the affordances which the world offers to the specifically human dispositions.

A fundamental function of these framing devices is to ascribe identities by lumping together, or dissociating, elements of the lived world that appear to have similar or dissimilar qualities. My argument is that one of the universal features of the cognitive

process into which such dispositions are rooted is the awareness of a duality of planes between material processes (which I call ‘physicality’) and mental states (which I call ‘interiority’). This assumption is founded on a variety of sources derived from philosophy, psychology and ethnology upon which I will not dwell here. Let me just point out the established fact that, until the Western physicalist theories of the late 20<sup>th</sup> century explained consciousness as an emerging property of biological functions, there was no evidence anywhere of a conception that would describe the normal living human person as a pure physical body without any form of interiority, or as a pure interiority without any form of embodiment. Thus, the distinction between a plane of interiority and a plane of physicality is not the simple ethnocentric projection of an opposition between body and mind that would be specific to the West; one should rather apprehend this opposition as it emerged in Europe, and the philosophical and theological theories which were elaborated upon it, as local variants of a more general system of elementary contrasts that can be studied comparatively. By using this universal grid, humans are in a position to emphasize or minimize continuity and difference between humans and non-humans.

An illustration is indispensable here, which I will borrow from the rich palette of relations between people and birds. The Nungar tribes in south-western Australia were organized in exogamous moieties named after two birds: the white cockatoo, *Cacatua tenuirostris*, whose indigenous name *maarnetj* can be translated as “the catcher”, and the crow, *Corvus coronoides*, called *waardar*, a term meaning “the watcher”. The fact that an animal species is named after a general characteristic of its behaviour rather than by a term exclusively associated with it, a feature common in Australian languages, is partially explained by the status conferred on these two totemic birds. They are the origin and substantial incarnation of two contrasting sets of material and spiritual properties – character traits, physical dispositions and capacities, psychological tendencies and the like – that are reputedly peculiar to all human members of each of the moieties, and simultaneously to all non-humans respectively affiliated to them. William Spencer and Franck Gillen noted this community of dispositions and temperaments within hybrid communities more than a century ago, when they wrote that, in central Australia, “the totem of any man is regarded ... as the same thing as himself”. It is not that the object of this kind of identification is a crow or cockatoo observable in the environment, but rather that these species constitute the hypostases of a relationship of physical and moral identity between certain entities of the world – a relationship that transcends apparent

morphological and functional differences, better to emphasize a common base of ontological similitude.

Far from there, on the plateau of central Mexico, the Otomi Indians also maintain a relationship of identification with birds and primarily with the black vulture. This scavenger is the most common avatar of the *tona*, an animal double whose life cycle is parallel to that of every human being, since it is born and dies at the same time as he or she does, and anything that harms the integrity of the one simultaneously affects the other. Labelled with the term “nagualism”, this belief, found throughout Mesoamerica, was considered by anthropologists as a testimony to the fact that some peoples did not make clear distinctions between a human being and an animal, exactly as was the case with totems in Australia. Yet, there are at least two reasons why the commonality of fate between the human and his or her animal double that is surmised in Mesoamerica is very different from the material and spiritual continuity postulated by the Nungar between members of the moieties and their totemic birds. First, in Mexico, the animal double is an individual, born on a certain day and engaged daily in a variety of activities, not a prototypical species as in Australia, which shares abstract properties with some humans. Second, in Mesoamerica, a human being does not have the idiosyncratic features of the animal double with which he or she is matched, and whose nature is often unbeknown to him or her. It is necessary, on the contrary, for the human being and his or her animal *alter ego* to be distinguished in essence and substance for a relationship of analogical correspondence to exist between them, and for accidents that happen first to the one to be able to affect the correlate, as if by reverberation.

Further south, in upper Amazonia, the same Achuar with whom I did fieldwork grant a place of choice to another bird, the toucan. First, it is the most common type of game, even if its meat is too tough to be recommended to gourmets. Like other birds and most mammals, the toucan is said to have a soul similar to that of humans. This feature locates the toucan among people endowed with subjectivity and intentionality, which it can use to communicate with all the entities endowed with the same privilege, that is, most plants and animals. It is also owing to this aptitude that the toucan is said to conform to the rules and values governing social life of the Achuar. The toucan is in particular the exemplary embodiment among non-humans of the figure of the brother-in-law, a term used to denote it in certain contexts. This makes the toucan the emblematic partner of the relationship of affinity that humans maintain with game. Yet the humanity shared between



the Achuar and the toucans is of a moral and not physical nature: their identical interiority underpinning their similarities is lodged within bodies with clearly different properties which define and make manifest the boundaries of separate but isomorphic social units in which their respective lives develop. By contrast with the vulture of the Otomi, which is an anonymous singularity, entirely foreign and unknown to the person to which it is coupled by the same destiny, the toucan of the Achuar is a member of a community of the same nature as that of humans and, as such, the potential subject of a social relationship with any entity, human or non-human, placed in the same situation. But the toucan also differs from the totemic birds of the Nungar of Australia insofar as there is no material continuity between the toucan and humans, and furthermore as it is believed that it bases its behaviour and institutions on the model provided by humans, and not the reverse.

Let us now turn to the West and consider the properties that Europeans have granted to the parrot. It is no doubt an exotic bird, but also one whose disturbing ability to imitate the human voice has for several centuries been a source of entertainment and a pretext for philosophical disquisitions. Yet, this uncanny ability did not grant to the parrot the status of a quasi-human. For a score of great philosophers, among them Descartes, Locke and Leibniz, have argued that the phrases uttered by parrots are in no way a sign of their humanity since this bird cannot adapt the impressions it receives from outside objects to the signs that it reproduces by imitation; which is why, by contrast with humans, it would be incapable of inventing new languages. Let us recall that, in the Cartesian ontology, animals are purely material beings because they cannot participate *a priori* in the unextended substance that is the soul. And even though this point of view has been criticized countless times and would appear bizarre, I should think, to many Japanese people, Europeans carry on spontaneously adhering to it when they surmise that humans are distinguished from nonhumans by a reflexive conscience, subjectivity, the power to signify, the manipulation of symbols, and the use of language through which these faculties are expressed. Westerners furthermore fail to question the consequences implicit in this postulate: that the contingency inherent in the ability to produce arbitrary signs causes humans to differentiate between themselves by way of the form they give their conventions, and this by virtue of a collective disposition that was formerly called *Volksggeist* in German, or *le génie d'un peuple* in French, and that we now prefer to call culture. Finally, like Descartes, but with the sounder justifications provided by Darwinism, Westerners are ready to grant that the physical components of our humanity situates them

in a material continuum within which they do not appear to be a far more significant singularity than any other organized being.

If we consider the modern ontology that I have just described as a way, among several others, of identifying and classifying beings according to the properties that we detect in them, and not as an absolute standard in relation to which cultural variations must be measured, then the contrasting features that it presents in relation to other ontological formulae become

far more manifest. Faced with a bird of some kind, since it is with birds that we started off, I

Resemblance of interiorities difference of physicalities	Animism	Totemism	Resemblance of interiorities resemblance of physicalities
Difference of interiorities resemblance of physicalities	Naturalism	Analogism	Difference of interiorities difference of physicalities

can assume either: that it has elements of physicality and interiority identical to my own, but which all together differ from those that my spouse or my brother-in-law share with another bird – which is what the Nungar do – and I have called that ‘totemism’; or that the interiority of this bird and its physicality are distinct from my own, even though they display small enough differences to allow for relations of analogy – which is the case of the Otomi – and I have called that ‘analogism’; or else that the bird and I have similar interiorities and heterogeneous physicalities – as the Achuar posit – and I have called that ‘animism’; or finally that our interiorities are incommensurable and our physicalities likewise – the view that began to prevail in certain circles in the West during the 17<sup>th</sup> – and I have called that ‘naturalism’. Over and above the relationship to these particular objects that I have taken as examples, each of these combinations affords a glimpse of a more general principle governing the distribution of the continuities and discontinuities between any human subject and the objects of its environment, on the basis of the resemblances and contrasts of form, substance and behaviour that his or her engagement in the world leads him or her to infer. Each of these modes of identification serves moreover as a touchstone for singular configurations of cosmological systems, of conceptions of the social link and theories of otherness that are as many instituted expressions of more entrenched mechanisms of recognition of the other.

However, these manners of detecting and emphasizing folds in our surroundings should not be taken as a typology of tightly isolated ‘worldviews’. True, I have isolated them after a careful consideration of the ethnographical and historical literature. For

example, animism, as I have just defined it – that is, as a continuity of souls and a discontinuity of bodies – is not only typical of the Achuar, or of Amazonian Indians in general; it is most common also in northern North America, in Siberia and in some parts of South-East Asia and Melanesia where people endow plants, animals and other elements of their physical environment with subjectivity and establish with these entities all sorts of personal relations, of friendship, exchange, seduction, or hostility. Likewise, ‘Analogism’ is not only a feature of the Otomi Indians or of Mesoamerican native societies. The notion that all beings in the world are fragmented into a multiplicity of essences, forms and substances separated by minute intervals, but can nevertheless be coordinated by a dense network of correspondences based on analogical reasoning, this notion was common in Europe and the circummediterranean civilizations from Antiquity to the Renaissance, and it still prevails in native communities of the Andes and in large parts of Asia and Africa. Nevertheless, these ontologies cannot be directly equated with cultures or worldviews. Rather, they are the development of the phenomenological consequences of four different kinds of intuitions about the identities of beings in the world. According to circumstances, each human is capable of making an inference in any of the four modes, but will most likely pass a judgment of identity according to the ontological context – that is, the systematization for a group of humans of one of the inferences only – where he or she was socialized. Actual ontologies can be very close to the model (animism in Amazonia and the Subarctic, totemism in Australia, analogism in ancient China or Mexico, naturalism in the epistemological and philosophical literature of European modernity); but perhaps the most common situation is one of hybridity, where a mode of identification will slightly dominate over another one, resulting in a variety of complex combinations. This fourfold typology should thus be taken as a heuristic device rather than as a method for classifying societies, a useful device, however, as it brings to light the reasons for some of the structural regularities observable in the ways the phenomenological world is instituted and for the compatibilities and incompatibilities between such regularities, two basic anthropological tasks that have been too quickly discarded and thus left open to crude naturalistic approaches.

I will now return to my initial concern: how should we conceive the process of composing worlds? It should be obvious that my position excludes both the hypothesis of multiple worlds and that of multiple worldviews. There can be no multiple worlds, in the sense of tightly sealed containers of human experience with their own specific properties

and physical laws, because it is highly probable that the potential qualities and relations afforded to human cognition and enactment are uniformly distributed. But once the worlding process has been achieved, once some of these qualities and relations have been detected and systematized, the result is not a worldview, that is, one version among others of the same transcendental reality; the result is a world in its own right, a system of incompletely actualized properties, saturated with meaning and replete with agency, but partially overlapping with other similar configurations that have been differently actualized and instituted by different actants. All these fragmentary actualizations, including the highly personal ones of great artists or psychopaths, are variants, or partial instantiations, of potentialities that have never been, and will probably never be, fully integrated in a single unified world. As a dream of perfect totalization, full-fledged realism seems out of reach; relativism, on the other hand, is easily attainable but self-defeating since it presupposes the universal background of which each version is a partial rendering.

At first glance, these partly overlapping worlds appear to condemn us to live in solipsism, perhaps even in political despair, once we forfeit the reassuring consolation of universalism. For faced with similar situations, not every fragment of humanity will ask the same questions; or they at least will formulate them in such different ways that other fragments may have difficulty in recognizing in them the very questions that they themselves have set out to elucidate. This induces massive mismatches, usually called ‘cultural misunderstandings’ in the language of the Moderns. Now, most of those questions may be grouped as problems whose expression will take different forms depending on the ontological contexts in which they arise. If one accepts that the distribution of the qualities of existents varies according to the modes of identification that I have sketched, one must also accept that the cognitive regimes, the epistemological positions that make those regimes possible and the resulting manners of tackling a problem will all vary to the same degree. It thus renders our sphere of praxis far more complicated than what the usual opposition between universalism and relativism had led us to expect.

Likewise, each of these modes of identification prefigures the kind of collective that is suited to assembling within a common destiny the various types of beings that it distinguishes. If we pay attention to the diverse ideas that peoples have forged concerning their institutions, we are bound to notice that they seldom result in isolating the social domain as a separate regime of existence, with precepts that govern solely the sphere of human activities. In fact, not until naturalism reached maturity did a body of specialized

disciplines take as their object the social domain and consequently undertake to detect and objectivize that field of practice in every part of the world and with scant regard for local concepts, just as if its frontiers and content were everywhere identical to those that Westerners had fixed for it. Far from being the presupposed basis from which everything else stems, sociality on the contrary results from the ontological work of composing worlds to which every mode of identification leads. So sociality is not an explanation but, rather, what needs to be explained. If, up until recently, humankind did not operate hard and fast distinctions between the natural and the social and did not think that the treatment of humans and that of non-humans were divorced, then we should regard what we usually call societies and cosmologies as a matter of distributing existents into different collectives: what or who associates with what or who, and in what way, and for what purpose?

Asking this kind of questions, and trying to answer them, implies that the conventional tools which the social sciences have inherited from the European political philosophy of the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> centuries have to be divested of their centrality and paradigmatic clout, for these tools are the direct outcome of a highly unusual reflexive account of highly unusual historical circumstances. At the time it was produced, this account both captured and fashioned the peculiarity of the kind of collective within which the Moderns felt they were bound to live; but it has become obvious, even in the West, that the account is no longer apposite to the multiple worlding states we live in and to the urgency of the impending ecological doom. What is at stake here is the whole conceptual framework through which we deal with the ‘social and political organization’ of collectives, the messianic regime of historicity that we have imposed upon other, very different, ways to deal with the unfolding through time of a common prospect, and the basic notions by the means of which we buttress our thinking about why humans are distinctive and how they implement differentially this distinctiveness, notions such as: nature, culture, society, sovereignty, the state, production, history, art, and so forth. All of this patiently constructed grid will have to be, if not wholly discarded – for it expresses a specific anthropology which deserves to be taken into account alongside others –, at least demoted from its imperial position. It is time, then, that the social sciences take stock of the fact that worlds are differently composed; it is time that they endeavour to understand how they are composed without automatic recourse to the Western mode of composition; it is time, more generally, that we, citizen of the earth, set out to recompose these worlds so as to make them more amenable to a wider variety of inhabitants, human and non-human.

**主催**

公益財団法人国際花と緑の博覧会記念協会

〒538-0036 大阪市鶴見区緑地公園 2-136

電話：06-6915-4513 FAX：06-6915-4524

**Sponsor**

**EXPO' 90 Foundation**

2-136 Ryokuchikoen, Tsurumi-ku, Osaka, 538-0036 Japan

TEL:81-6-6915-4513 FAX:81-6-6915-4524

**共催**

東京都教育委員会（東京会場のみ）

**Cosponsor**

Tokyo Metropolitan Board of Education (Only the lecture held in Tokyo)

**後援**

農林水産省、国土交通省、文部科学省、環境省、  
大阪府（大阪会場のみ）、大阪市（大阪会場のみ）、フランス大使館

**Supporters**

Ministry of Agriculture, Forestry and Fisheries ・ Ministry of Land, Infrastructure, Transport and Tourism

Ministry of Education, Culture, Sports, Science and Technology ・ Ministry of the Environment

Osaka Prefectural Government (Only the lecture held in Osaka),

City of Osaka (Only the lecture held in Osaka), Embassy of the French Republic in Japan