

*PIERRE
MONTEBELLO*

*MÉTAPHYSIQUES
COSMOMORPHES*

*LA FIN
DU MONDE HUMAIN*

PIERRE
MONTEBELLO

MÉTAPHYSIQUES
COSMOMORPHES

LA FIN
DU MONDE HUMAIN

Chaque année, la sphère du savoir augmente de deux millions d'articles et poursuit son expansion vertigineuse, à la manière d'un petit cosmos qui verrait ses galaxies, ses amas, ses étoiles, s'éloigner les uns des autres. L'immensité de cette production porte sur tous les aspects du monde, ses grandes régions comme ses plus petits territoires, ses limbes microscopiques et macroscopiques. Telle une déflagration continue, elle interpose une distance croissante entre les objets connus, avivant une inquiétude à laquelle il semble qu'il n'y ait plus de réponse possible. Il n'est guère surprenant que la question *Qu'est-ce qu'un monde ?* se soit transformée en ritournelle de la modernité. Difficile de savoir en effet de quoi un tel monde pourrait bien être composé. De quels éléments ? De quelles entités ? Ces réalités appréhendées par des dispositifs multiples, comment les penser dans ce qui les rassemble et les maintient ensemble ? Sommes-nous dans un plurivers sans cohésion ? Quelle y est la place de l'homme ? Parmi quelles autres entités non-humaines¹ ?

L'insistance de ces questions aujourd'hui montre que la notion de monde ne va plus de soi. Nous sommes perdus dans un labyrinthe toujours plus complexe d'entités nouvelles. Il est devenu si impossible de lister tous les éléments qui composent le monde, (atomes, particules, ondes, supercordes, rayonnements, éléments chimiques, molécules, acides, protéines, organes, vivants, objets techniques, sphères cybernétiques, réseaux informatiques, axiomes mathématiques, langues, pratiques sociales, institutions, régimes politiques, sujets pensants, consciences...) que tout projet de recollection a été abandonné. Quel que soit le niveau où l'on se situe, nous savons bien pourtant que ces portions de « réalité », isolées, distinguées par les innombrables ramifications de la connaissance, se traversent les unes les autres, se recoupent, sont nécessairement en rapport, se croisent de mille manières. Mais, la manière dont les savoirs se sont constitués les a rendus incompatibles. Une histoire très particulière a réparti les savoirs selon deux lignes parallèles qui ne se rejoignent sur aucun point. Nous continuons de penser à l'intérieur d'un monde scindé, partagé, divisé, avec de multiples sous-divisions, un monde dualiste. D'une part, le *monde sans homme* de certaines sciences, matériel, neutre, indifférent, de l'autre,

l'homme sans monde de certaines philosophies et sciences humaines, hautain, plus que nature, transcendant, spirituel. Forment-ils la seule alternative pour penser notre monde² ? Nous arpentons depuis si longtemps ce monde qui oscille entre le naturalisme extrême et le spiritualisme le plus échevelé, y compris religieux, que nous avons renoncé à l'idée d'un monde qui réunirait tous les êtres, sans plus les séparer par des distinctions et des limites.

Si l'on s'attarde un instant sur ce que l'on désigne communément comme l'acte de naissance de la modernité, à savoir le fait que le moment galiléo-cartésien se substitue au cosmos antique, il n'est pas difficile de constater que l'arrangement entre les êtres y a été brisé pour engendrer deux sphères étrangères et incompatibles, l'univers matériel inhumain et l'homme spirituel hors univers, (quand bien même tout un ensemble de pratiques, de croyances, de savoirs disqualifiés, tombant sous la rubrique de la crédulité populaire parce qu'ils ne tenaient pas compte de l'injonction de cette répartition, ont continué à exister, ainsi les commerces en tout genre avec une nature vivante et animée, avec les esprits et les morts : mythes, fables, présages, magies, sorcelleries, rites, animismes, etc.³).

Depuis lors, nous pensons dans ce contexte dualiste. Et même lorsqu'on s'imagine sortir des tenailles du partage primitif, nous sommes encore relancés par lui, gravitationnellement capturés par lui. Très peu de pensées réussissent à tracer un plan de nature qui articule les êtres les uns aux autres. C'est pourtant la condition de la création d'un concept de monde. Appelons plan de nature ou monde (en abandonnant toute distinction subjective-objective) la coupe qui fait communiquer toutes les différences, qu'elles soient physiques, biologiques, culturelles... Une telle coupe est transversale. Mais, elle ne se borne pas non plus à connecter entre elles les strates physiques, biologique, anthropologique, elle engage aussi une conception de ce qu'est la Terre, elle en appelle à une « nouvelle Terre », elle déploie toujours un nouveau plan de composition/construction brassant les multiplicités différentielles, déterritorialisées que les strates capturent et organisent, comme nous le verrons⁴. En un mot, elle a toujours pour enjeu une perspective de libération, libérer la Terre de tout ce qui l'encercle, la borne, la

contraint, la partage. Nous n'emploierons donc pas ici les concepts de nature ou de monde comme indices d'une objectivité donnée ou d'une projection subjective mais comme ce qui nous convoque à la nécessité de penser une forme de coexistence inter-êtres.

Recomposer un monde sans exclusive humaine et sans exclusion de l'homme est la plus grande des difficultés à laquelle nous soyons confrontés depuis Kant. Ce dernier, en procédant à la critique la plus violente de la métaphysique, en sapant ses fondations, a ouvert le temps de la « fin de la métaphysique. » Durant deux siècles, la mort de la métaphysique a été proclamée sur tous les tons. Philosophies critiques, formation des sciences humaines, réussite des sciences expérimentales, développement de nombreuses disciplines empiétant sur son domaine, ont participé à son effacement certain. Mais, la mort annoncée n'est pas venue. Tout de suite après Kant, la métaphysique a été un laboratoire extraordinaire, un terrain d'expérimentation conceptuel et spéculatif sans précédent, en France, en Allemagne, dans les pays anglo-saxons. La réaction à Kant a été extrêmement diversifiée, polymorphe, et elle n'a pas été non plus sans une puissance spéculative qu'il nous importe de restituer. Par la décision de faire renaître la métaphysique sur ses décombres, quand bien même Kant l'avait décrétée impossible, l'interrogation sur la nature, multiséculaire, a pris une nouvelle direction. Une métaphysique nouvelle s'est développée, très attentive aux sciences physiques, aux sciences du vivant, aux débats sur l'évolution. La variété des vivants, l'évolution vitale, le temps biologique, la Terre géologique, l'histoire cosmique se sont présentés comme autant d'acteurs nouveaux de la réalité dont il fallait bien tenir compte.

Le changement de cap pris par cette métaphysique de la nature a plutôt été ignoré, en France comme ailleurs. Il nous paraît pourtant d'une grande utilité pour comprendre les questions modernes. C'est que la nature ne pouvait plus simplement désigner le plan de matière composant l'univers, bien au contraire, ce terme devait désigner la totalité des êtres qui peuplent un même monde, vivants, humains, non-humains, univers. On se souvient de l'avertissement de Bergson, ce sont les premiers mots de *La Pensée et le Mouvant* : « Ce qui a manqué le plus à la philosophie, c'est la précision. Les systèmes

philosophiques ne sont pas taillés à la mesure de la réalité où nous vivons. Ils sont trop larges pour elles. Examinez tel d'entre eux, convenablement choisi : vous verrez qu'il s'appliquerait aussi bien à un monde où *il n'y aurait pas de plantes et d'animaux, rien que des hommes*⁵. »

Les mêmes raisons qui expliquent la résistance de la métaphysique contre Kant, nous font comprendre l'insistance de sa présence aujourd'hui. Si c'est bien une manière de composer un monde, devenu plus protéiforme que jamais, que nous cherchons, la révolution de méthode que les grandes métaphysiques de la nature ont réussi à déployer après Kant, apparaît aujourd'hui plus que nécessaire à méditer. En nous obligeant à nous demander comment des êtres qui coexistent de fait dans un même monde peuvent être pensés ensemble, ces métaphysiques ont déplacé le souci de précision vers les autres êtres. En prenant le parti de suivre les grands moments de la réaction métaphysique à Kant, et les prolongements qui lui sont contemporains, anthropologiques, éthologiques, biologiques, sociologiques, nous ne cherchons pas à raconter un monde sans homme, cela les récits mythiques, apocalyptiques, la science-fiction, les romans, etc., s'en chargent, mais à nous interroger sur ce que doit être la consistance même de ce monde pour qu'il puisse y inclure l'homme en même temps que les autres êtres, monde que l'homme ne peut faire autrement que penser pour se penser. Un tel monde n'est certes pas pensable abstraction faite de l'homme, de sa présence, mais il ne saurait se résumer non plus à être son reflet intellectuel. Le monde, miroir ou double de l'homme, perd les figures d'altérité qui le peuplent, c'est un monde dépeuplé, désertifié. Quel autre moyen y a-t-il de détacher l'homme de sa projection sur ce monde que de resituer celui-ci parmi les non-humains, dans sa relation inévitable à eux ? Composer un monde ne veut pas dire autre chose que réussir à poser toutes les altérités sur un même plan. Si, la métaphysique résolument non kantienne de Nietzsche à Bergson, de James à Whitehead, joue un rôle important ici, c'est parce qu'elle a pour la première fois mis en évidence l'importance de ce problème : la consistance du monde n'est pas pensable si l'on s'en tient aux seuls modes intellectualisés de la connaissance. À s'en tenir là, nous

nommons monde tout ce qui est pensé par l'homme et pour l'homme. Mais nous ne pensons en aucune façon notre appartenance à la Terre. De quelle manière résisterons-nous alors à l'absence de monde qui vient ? C'est pour échapper à ce jeu de miroir que la métaphysique non kantienne refonde le concept de nature en y accueillant les êtres, vivants, physiques et cosmiques avec lesquels l'homme est nécessairement en relation.

Dans les années 1950-1970, la critique de l'humanisme prendra plus radicalement pour cible la perspective anthropocentrée du discours d'institution de l'homme qui domine très largement depuis la Renaissance. Ce mouvement aura des motifs ontologiques, épistémiques ou existentiels fort variés⁶. De même, le structuralisme linguistique (Saussure), psychanalytique (Lacan), ethnologique (Lévi-Strauss), musical (Boulez)... se constituera en arrachant ses objets à la perception humaine, en dissolvant l'homme dans des structures impersonnelles. Ainsi, dira Deleuze, le « héros structuraliste », n'est « ni Dieu, ni homme, ni personnel, ni universel, il est sans identité, fait d'individuations non personnelles et de singularités pré-individuelles⁷. » Si la naissance de la modernité avait globalement le sens d'un humanisme célébrant l'invention héroïque de l'humain contre la nature (liberté, morale, politique), le terme postmodernité va recevoir, après ce moment, une multitude de sens assez confuse : critique des métarécits, pratiques de la déconstruction des discours, mise en cause de la prétention du discours humain à rendre raison d'un réel polymorphe et plurivoque, abandon des grandes totalisations, analytique de la finitude, fin de l'histoire et d'une norme morale universelle. Parallèlement à l'abandon des récits unificateurs, la dimension précaire et fragmentaire du rapport au réel prend le pas sur l'institution héroïque de l'humain.

Dans le foisonnement assez erratique de la postmodernité, distinguons toutefois une branche spéciale, le posthumanisme. Depuis *Règles pour le parc humain* de Sloterdijk, le posthumanisme embrasse toutes les utopies qui souhaitent réformer l'homme en détruisant les discontinuités classiques au profit de continuités posthumaines, techniques, animales, cybernétiques, informationnelles⁸... L'homme doit assumer ses propres productions

techno-cybernétiques, se relancer en elles, se diversifier par elles. Mais certains entendent aussi plus particulièrement par « posthumanisme » la critique de l'humanisme initiée par Foucault, Gilles Deleuze, Félix Guattari, et continuée par Simondon, Latour... Celle-ci se caractériserait par la perte de l'humain au profit d'une pratique de déconstructions, d'une hypertextualisation (génomique, cartes neuroniques...), d'un décodage généralisé, d'une prolifération des réseaux et des rhizomes. Ce mouvement serait directement responsable de ne pas savoir préserver les « limites » des choses, en particulier de l'humain. Plus encore, de faire disparaître l'humain. La « disparition de la figure de l'homme comme figure de fond » aurait fait entrer en crise les sciences humaines, par perte de repère fixe, d'identité, d'ancrage humaniste. Le seul effet du posthumanisme, avec brouillage des frontières entre nature et culture, humain et non-humain, humain et animal, serait d'engendrer la joyeuse utopie d'un « néo-vitalisme technologique » nietzschéen, deleuzien, latourien. En chantant sur tous les tons « la fin de l'humain », celui-ci planterait même les derniers clous du « cercueil de l'humanité »² ?

La critique caricaturale de ce posthumanisme bien étrange, faite « au nom de l'humanisme », dans une sorte de soubresaut final, n'est intéressante que par sa cécité : elle prend décidément le parti de ne pas voir le problème qui nous arrive¹⁰. Le problème, ce n'est pas de choisir entre l'humanisme ou le chaos, car le chaos est déjà là, et il se pourrait bien que l'humanisme ait même à y prendre sa part de responsabilité. La critique humaniste s'enferme toujours dans le même cercle : plus le monde fait problème, plus celle-ci en appelle à l'homme, à sa transcendance, à sa morale, à sa hauteur, comme si cette position d'exception n'était justement pas au cœur du problème (on comprendra qu'il ne s'agit évidemment pas de nier une différence anthropologique, mais encore faut-il comprendre à partir de quoi surgit la possibilité même d'une différence). Heureusement, l'interprétation du posthumanisme a souvent un autre ton, s'y fait entendre un souci plus général, plus irrépressible et absolument nécessaire : « Accueillir comme *alter ego* celui qui ne me regarde pas, parce qu'il n'appartient pas à mon horizon de sens ou bien à ma définition de l'humain. L'accueillir comme la promesse d'une

cohésion nouvelle et salutaire¹¹. »

C'est que le chaos a la texture des mauvais rêves, la forme d'un retour du refoulé. La critique humaniste du posthumanisme redoute qu'il n'y ait plus d'humains, mais c'est le monde qui s'éclipse. La menace cataclysmique qui pèse sur la Terre avive le sentiment que toutes les choses terrestres sont emportées par le même destin. Pour la première fois, la possibilité d'un bouleversement catastrophique fait des humains et des non-humains, qu'ils le veuillent ou non, une communauté de destin. Qu'est-ce qu'un monde à la lueur de cette transformation ? Ne serait-ce pas d'abord ce par quoi les choses humaines et non-humaines *consistent* ensemble ? Les choses ne se détruisent pas seules, elles s'effacent irrémédiablement par leur perte de consistance réciproque, leur manque de lien. Si l'on considère attentivement l'inquiétude « écologique » qui secoue la planète, on verra que c'est cette impossibilité pour l'homme de consister avec les autres êtres qui est en jeu : inconsistance et dislocation. Avant toute destruction cataclysmique, il semble bien en effet que ce soit la perte de consistance réciproque des êtres qui détruise le monde¹². Pour affronter une telle question, il ne suffit plus de protester intellectuellement, religieusement, en disant que l'humanisme doit être refondé contre le posthumanisme ou l'anti-humanisme. Car, c'est justement le rapport de l'humain à l'ensemble des autres figures-terrestres qui se met à peser de tout le poids d'un monde qui s'efface¹³.

Dans la mesure où l'autodétermination humaine rencontre une limite impérative dans le monde, c'est ce rapport au monde qui doit être pensé autrement. La menace d'une fin de l'homme, et du monde qui l'accueille, nous contraint à changer complètement de système de référence, à abandonner la perspective strictement humaine, au profit d'un plan de nature illimité où humains et non-humains seront entrelacés par des traits d'union ontologiques. Nous voulons dire que l'homme n'a seulement à prendre conscience que son action de destruction des autres êtres le menace directement. Il n'a pas simplement à être conscient d'une crise écologique mettant en cause son action globale sur la nature, il doit faire face à une crise beaucoup plus profonde, qui concerne la conception qu'il se fait d'un

monde qui le comprend. Il lui faut accepter que le monde ne soit pas d'abord ce qui est compris par lui mais ce qui le comprend, lui. En s'inquiétant du seul réchauffement climatique ou d'une menace cataclysmique, on oublie trop facilement tous ces discours sur l'homme, qui produisent depuis longtemps une surchauffe dans nos théories, tous ces récits venus de maints horizons (mythes, religions, philosophies, sciences réductionnistes) et qui rendent l'homme inconsistant, hors monde, ou non compatible avec lui. Or, ce sont eux qui menacent la possibilité même de penser un monde commun entre les êtres, parce qu'ils contribuent par tous les moyens, par toutes les voies, à mettre l'homme dans une situation exceptionnelle, surnaturelle, acosmique. Pour corriger les effets du réchauffement climatique et empêcher des désastres écologiques probables, encore faudrait-il convaincre l'homme lui-même qu'il n'est pas une exception dans la nature. Pourquoi y croit-il encore¹⁴ ? N'est-ce pas cette croyance qui alimente tout à la fois la profonde indifférence envers les catastrophes qui pourraient survenir, le discours climato-scepticisme, l'utopie du géo-engineering. Une croyance assez forte pour pouvoir se dire : la nature ne nous concerne pas, elle reste pour nous ce qui est destiné à être dominé¹⁵.

Faut-il se tourner vers le discours sur l'anthropocène pour y voir plus clair et trouver une amorce de solution ? Et dire que l'humain est devenu, du fait du déploiement de sa techno-sphère, une force géologique capable de produire des transformations irréversibles sur la Terre. De plus en plus nombreux sont ceux qui, à la suite du prix Nobel de chimie atmosphérique, Paul Crutzen, du microbiologiste Eugène Stoermer, du climatologue Will Stephen, proposent d'appeler « Anthropocène » la période qui commence par les grands changements thermo-industriels (1784, la machine à vapeur) et va jusqu'à notre temps¹⁶. Certes, la dénomination est frappante parce qu'elle fait de l'humanité une période de transformation géologique, comme l'Holocène, le Pliocène... mettant ainsi en évidence la responsabilité de l'homme dans des changements majeurs et désastreux, ainsi que la perspective eschatologique d'une humanité aux limites de son anéantissement. La menace de plus en plus précise d'un absentement du monde, de la fin du monde humain

serait la conséquence ultime de l'extension de l'humain sur le monde.

On le voit pourtant, cette dénomination traite encore le rapport de l'homme à la nature sur un mode humaniste. Avec le discours anthropocène, la mythologie humaine pénètre les sols multiséculaires de la géologie. L'homme acquiert une force tellurique, rivalise avec l'échelle de temps très long de la géologie. Quel est le sens de ce discours ? Christophe Bonneuil et Pierre de Jouvancourt ont remarqué avec justesse que le discours sur la Terre avait été pris en tenaille entre les sciences humaines avec le récit « hors nature » d'un progrès qui serait arrachement de la liberté humaine à la nature, et les sciences biologiques et physiques entonnant le récit « inhumain » d'une évolution longue de la Terre et de la vie, où l'homme ne joue aucun rôle. Le discours anthropocène a court-circuité cette double représentation en faisant communiquer le temps court humain avec le temps long de la géologie et de l'histoire vitale. Il l'a fait en devenant à son tour le dépositaire d'un Grand Récit ou d'une histoire qui ne consiste pas dans la simple description d'une situation de fait. Les deux auteurs montrent que les éléments en jeu dans ce nouveau Grand Récit sont semblables aux « grandes cosmogonies monothéistes, aux grandes narrations évolutionnistes héritées du XIX^e siècle » : une histoire *inéluçtable* irait des peuples chasseurs-cueilleurs à l'homme-force géologique, avec ses trois étapes, Industrialisation à partir de 1784, Grande Accélération à partir de la fin de la seconde guerre mondiale (la croissance d'une multitude de facteurs, population mondiale, économie néo-libérale, consommation de papier, de gaz à effet de serre, de fertilisants de synthèse...) enfin Globalisation des impacts à partir de 1992. L'idée véhiculée par cette histoire, très mathématiquement chiffrée pour quantité de facteurs, c'est que la ligne « historico-technique » humaine ne comporte aucun choix, aucune bifurcation, qu'elle est de l'ordre de l'implacable, que nous sommes entrés dans le géo-humain sans pouvoir faire autrement, par simple déploiement des potentialités humaines : « Le grand Récit dominant de l'Anthropocène s'apparente à une épopée en ce qu'il exalte un grand sentiment collectif (le fait d'appartenir à l'espèce humaine) dans lequel le protagoniste est engagé de façon

indifférenciée (absence d'intériorité, ici donc de réflexivité et de conflictualité) et pris involontairement dans un destin qui le dépasse, où ni la catégorie de l'action, ni celles des agents ne sont clairement dessinées. Plus précisément, il est une épopée *équivoque* au sens où ce grand récit entretient une ambiguïté entre sa fonction descriptive (par la quantification) et son rôle supposé explicatif¹⁷. » En un mot, l'apparition de l'anthropocène n'avait rien d'inéluctable, elle a résulté de choix techniques, économiques, industriels au XIX^e siècle en Angleterre dans le but de s'approprier des biens et des valeurs, « par le jeu de la concurrence, de la guerre et de la domination impériale¹⁸. » Ce n'est pas une ligne continue du devenir humain qui a produit l'anthropocène, mais bien une histoire pleine de bruits et de fureurs, de choix et de bifurcations, de combats pour la domination politique, énergétique et économique. Il serait inquiétant que ce récit linéaire, serve en retour, sous couvert des sciences, de support à une intervention politique générale sur le « système-Terre », qu'il justifie un « nouveau géo-pouvoir », c'est-à-dire le déploiement de nouveaux dispositifs de contrôle à l'échelle mondiale, par le biais d'un gouvernement de la Terre décidant pour tous de solutions globales¹⁹.

On objectera que ce grand récit d'anthropomorphisation du géologique aura permis de peser sur les débats politiques à une échelle mondiale à travers le GIEC. Certes, ce point n'est en rien négligeable, mais il rend opaques deux autres aspects du problème. D'abord, il ne permet pas de penser la diversité du rapport des sociétés humaines à la Terre. L'*Anthropos* de l'anthropocène est identifiable, il est industriel, consommateur d'énergies fossiles, il vit dans de vastes cités, il ne désigne évidemment pas tous les hommes, tous les peuples²⁰. Bien des sociétés à l'écart du développement industriel ne se reconnaissent en aucune façon comme forces à inclure dans la strate géologique anthropocénique, même si elles en subissent la dévastation. Le Moderne est justement celui qui prend conscience que *ses pratiques* impliquent la destruction de son monde. On ne trouvera par conséquent aucun partage de responsabilité possible entre toutes les humanités à l'échelle de la planète, contrairement à ce que laisse entendre le récit anthropocène.

Par ailleurs, ce récit ne rend pas compte de la raison pour laquelle un anéantissement du monde ne fait pas totalement sens pour le Moderne. Quelle est la raison de cette étrange dénégation, de cette impossible prise de conscience ? Instinct de mort, Thanatos, désir de puissance, indifférence envers la nature, monde désenchanté ? L'anthropocène est un « thanatocène », selon la juste expression de Bonneuil et Fressoz. Mais pas seulement en un sens, en deux sens : à côté de l'immense furie de destruction de la Terre, il y a ce désir de mort, la violence et la fureur qui se retournent contre soi, ou ce qui n'est pas moins inquiétant, une indifférence sourde. Freud, lorsqu'il a proposé l'hypothèse de l'instinct de mort dans *Malaise dans la civilisation*, se demandait pourquoi, l'homme, ce dieu « prothétique » ressentait une telle frustration face à son entreprise de domination de la Terre. Il en a rendu compte par « un instinct de destruction » indissociable de la socialisation. Mais une telle attitude mortifère a aussi sa source dans la non-compréhension de la vulnérabilité et de la fragilité humaine, lesquelles sont indissociables de l'assignation d'un monde qui a *un poids d'être, dans la multiplicité de ses relations*. Se préoccuper du monde ne vaut que si quelque chose fait monde, que si le monde acquiert un poids d'être, une gravité. L'obsession de la fin du monde ne dit rien de cet attachement au monde.

C'est pourquoi, aux films qui mettent en scène la fin du monde, nous préférons ceux qui montrent le caractère intriqué des relations terrestres, dans lesquels le « monde » acquiert une sorte de gravité existentielle. Le film *Gravity*, au-delà de la spectaculaire mise en image, doit peut-être son succès à ce double pari : rendre visible l'infini et, par contraste, la saisissante vulnérabilité de l'humain, montrer la multitude des relations nécessaires à son existence. On dirait que la question n'est plus : *que peut un corps ?* Mais : *que peut un corps vivant dans un espace infini et étranger, dans un milieu sans relations possibles ?* Dans l'espace immense, silencieux, traversé des mouvements rectilignes des débris de matière voyageant à une vitesse inconcevable sur Terre, un corps humain n'est rien car rien n'a de gravité, de poids, de densité d'existence. La fin du monde, du point de vue humain, c'est précisément la Terre transformée en

espace neutre, infini, indifférent, invivable. *Gravity* est un film sur la gravité de la vie, laquelle réside dans la totalité des relations terrestres où celle-ci est immergée : le contact vital avec l'eau et l'humus lors du retour, le cri du chien pendant le voyage, le souvenir de l'enfant mort, l'ami perdu dans l'espace... Dans l'état d'apesanteur de vide sidéral, ces relations sont comme arrachées, la gravité des choses perd toute consistance. Pendant le voyage, seuls quelques souvenirs rattachent, par un mince fil, l'héroïne à la vie. Le film n'a pas d'autre intrigue : son désir de mort (à cause de la mort de son enfant, souvenir aussi d'un ancien état où elle fut *gravide*) franchira-t-il la ligne qui l'anéantira dans le vide sans gravité ? Tous les attachements seront-ils brisés, rompus ?

Or, avec le discours anthropocène et le Grand Récit du devenir géologique de l'humain, les conditions par lesquelles le monde humain acquiert une gravité en même temps que se manifeste son extrême fragilité ne sont pas explicites. La Terre n'est perçue comme un problème pour l'homme qu'à condition que l'homme soit transformé en force énorme, géologique. Cette équation hautement symbolique entre humain et géologique a le défaut d'engendrer un rapport confus entre situation de l'homme et activités humaines, problème du monde et impact de l'industrie, *anthropos* et techno-Terre, comme si c'était la même chose de mesurer la conséquence de la dépense énergétique industrielle humaine sur la nature et d'interroger ce qui *fait monde* pour ce vivant qu'est l'homme. Nous voyons bien que les scénarios les plus catastrophiques ne nous parlent pas de la destruction de la Terre en elle-même, mais de la disparition progressive de la Terre habitable par l'homme.

La survie de la Terre est bien sûr possible, après la disparition de l'homme. L'homme n'est tout au plus que « la maladie de peau de la Terre », disait déjà Nietzsche, une démangeaison passagère. La seule question qui compte pour notre époque, c'est donc de penser ce qui fait la consistance Terre-homme. Puisque l'homme ne peut consister seul, c'est de savoir quel plan de consistance maintient ensemble la Terre et les hommes. On ne peut en rester sur ce sujet à la seule approche systémique de l'agir humain et de la techno-terre, comme si les seules composantes du problème et de la solution étaient de

l'ordre d'une quantification scientifique des facteurs de risque et d'une réponse géo-techniquement administrée.

Nietzsche, le premier, a pressenti la catastrophe contenue dans le récit de l'homme transcendant, séparé de tout, postulant sa maîtrise du monde. Il lui opposera l'homme revenu à la Terre, apte à prendre en charge sa situation terrestre, avec les relations vitales associées. Il voit dans l'alliance mortelle de la vérité et du néant après Copernic, la possibilité d'une néantisation de l'homme et de la vie, la destruction de la Terre et du cosmos par la promotion d'une vérité qui ne concerne jamais l'homme, sa vie et ses relations terrestres²¹ ? Le problème n'a pas changé. Même si la communauté géopolitique mondiale accepte de reconnaître la dimension géologique de l'action humaine et sa capacité à détruire la Terre, ne seront pour autant éclaircies les manières dont nous devons penser la multiplicité de relations terrestres sans lesquelles l'homme n'est rien (l'aboïement du chien dans *Gravity* qui rappelle l'héroïne cosmonaute à la vie²²). Le récit anthropocène fait l'impasse sur cette multiplicité de relations que forme l'ensemble Terre-homme, sur les attachements qui nous relient, nous hommes, à la Terre. Nous ne disons pas seulement que « l'humanisme doit devenir expérimental » comme Latour (et qu'on ne peut savoir à l'avance ce qu'est l'homme, sans égard aux relations où il est immergé, sans attention aux relations qui l'impliquent). Mais que l'expérience doit nous conduire vers autre chose que l'humanisme, élargir infiniment notre cadre de pensée²³.

Nous ne suivrons pas ici la mise en scène de l'anthropomorphisation de la géologie ou du cosmos, nous nous proposons au contraire de repenser l'homme à partir de la Terre et des relations terrestres, sans anthropocentrisme, sans horizon d'Apocalypse et d'Eschatologie. Telle est l'hypothèse de ce livre, non pas pronostiquer une ultime fois la fin de l'humain, mais se demander si la fin du *monde* humain, du monde vu à travers le prisme humain, n'est pas le réquisit nécessaire à une vraie pensée de l'humain dans le monde, autrement dit, s'il n'est pas temps de substituer des schèmes cosmomorphes aux vieux schémas anthropomorphes.

1. Markus Gabriel, *Pourquoi il n'y a pas de monde ?*, Jean-Claude Lattes, 2014. Le livre vaut

pour symptôme plutôt que pour démonstration. Il y aurait de tout sauf un monde, selon l'auteur. Il y aurait des choses, des états psychiques, des vivants, des sentiments... mais rien *qui les relie*. Le monde étant difficile à penser, pourquoi ne pas se passer en effet de la notion de monde ? Sauf que le réel manifeste une cohésion-consistance qui est la forme même de ce qu'on nomme un monde. C'est cela qui est pensé dans toutes les formes de culture. Sur ce point, Philippe Descola, *La Composition des mondes, Entretiens avec Pierre Charbonnier*, Flammarion, 2014 : la multiplicité des « processus de mondiation », de composition de mondes, selon des prismes ontologiques variables. p. 238.

2. *L'homme sans monde* est le thème majeur de l'anthropologie philosophique allemande, avec Max Scheler, Helmut Plessner, Günther Anders, mais d'un point de vue moral et social, dans la perceptive d'une critique de la technicisation du monde et de la raison instrumentale. Le monde s'absente en raison de l'abdication de la responsabilité de l'homme devant lui, de l'étrangeté du monde, d'un monde qui ne fait plus monde (acosmos). « Le monde où nous vivons est un "monde de moyens", un univers où, à vrai dire, il n'y a que des "moyens", où les fins sont devenues secondes » ; « La finalité de notre activité a été démantelée, c'est pourquoi nous vivons sans avenir, sans comprendre que l'avenir disparaît, et donc aveugles à l'apocalypse » (*L'Obsolescence de l'homme*, Éditions Ivrea, 2001, p. 277, 318). Il s'absente aussi dans la période industrielle pour l'homme déraciné, exploité, déplacé, exilé, marginalisé... Notre perspective est différente, on le verra. Pour que cette responsabilité puisse s'exercer, il est impératif de repenser ce qui fait monde d'un point de vue qui ne peut plus être simplement humain. Le *monde sans homme* est, par ailleurs, une figure de la philosophie (chez Sartre par exemple, « monde désert » et « monde sans les hommes », *L'Être et le Néant*, Gallimard, 1972, p. 354.), pour désigner la pure objectivité galiléo-cartésienne.

3. Goulemot Jean-Marie. « Démon, merveilles et philosophie à l'Âge classique », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 35^e année, n° 6, 1980. p. 1223-1250.

4. David Lapoujade, *Deleuze, les mouvements aberrants*, Éd. de Minuit, 2014, p. 184.

5. Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, Présentation par Pierre Montebello et Sébastien Miravète, Garnier-Flammarion, 2014, p. 45.

6. Par exemple, dépasser la métaphysique humaniste par l'ouverture à l'histoire de l'être (Heidegger et sa *Lettre sur l'humanisme*) ; rompre avec les catégories de la vie intérieure (le Sartre d'avant *L'existentialisme est un humanisme*) ; pluraliser l'humanité (Lévi-Strauss disant, contre l'humanisme sartrien, que les sciences humaines n'ont pas pour but de « constituer l'homme mais de le dissoudre ») ; penser l'absentement de l'homme, cette figure épistémique qui s'est effacée après avoir illuminé le savoir entre l'âge classique et la recomposition des savoirs de l'âge moderne (Foucault) ; élargir la vie humaine à l'inhumain (« la honte d'être un homme » de Deleuze) à des possibilités de vie inactuelles, infinies, non-humaines...

7. Gilles Deleuze, « À quoi reconnaît-on le structuralisme ? », dans *L'Île déserte et autres textes, Textes et entretiens 1953-1974*, Éd. de Minuit, 2002, p. 268-269.

8. Jean-Michel Besnier, *Demain les posthumains, Le futur a-t-il encore besoin de nous ?*, Fayard, 2009.

9. Frédéric Vandenberghe, *Complexités du posthumanisme*, L'Harmattan, 2006, p. 12.

10. Grégoire Chamayou, *Théorie du drone*, La Fabrique, 2013, p. 192. La morale humaniste sert encore et toujours à justifier les causes les plus invraisemblables. Ainsi, la défense de la « technologie humanitaire » des drones, dont les partisans prétendent sans rire qu'elle est l'arme la plus juste, la plus humanitaire, la plus morale qui soit, parce qu'elle obéit à l'impératif de sauver des vies (celles des agents qui combattent par écran interposé et

mêmes celles des adversaires qui ne meurent pas plus qu'il n'est nécessaire, la mort étant administrée avec prévision et précision). Cette « nécroéthique » prétend justifier la préservation de la vie... des donneurs d'ordre de mort, sans considération véritable de ceux qui meurent bien réellement à distance. Elle se dit « vitaliste », « humaniste », alors qu'elle n'est que le mélange absurde « du meurtre et du care » (p. 196).

11. Jean-Michel Besnier, *Demain les posthumains*, p. 208.

12. Francis Wolff, *Notre humanité, D'Aristote aux neurosciences*, Fayard, 2010, p. 312-313. Notre projet n'est évidemment pas de restaurer une humanité rationnelle ou morale pour pallier ces dangers. Nous voyons encore combien l'humanisme est incapable de se décentrer et de comprendre quel rôle il joue dans le problème. Non qu'il n'y ait pas de singularité anthropologique, ou une humanité morale et rationnelle, mais il est impossible de penser ce qui fait monde à partir d'elle.

13. Sur ce sujet, les querelles entre naturalisme forcené ou essentialisme éthéré de l'esprit, entre humanisme moralisant et anti-humanisme culpabilisant, ou encore entre posthumanismes-transhumanismes utopiques (l'humain « transitoire » en chemin vers une autre humanité transformée, augmentée, enrichie, par les techniques et les sciences, machines cyborgs, clones, appendices, prothèses) et animalismes-métamorphismes atopiques (extension de l'humain et des valeurs humanistes à toutes les formes animales, végétales, vitales...), ne nous font pas vraiment avancer. Sans doute parce qu'elles ne constituent plus le cadre d'un choix valable pour apprécier la teneur de cette consistance, ni essentiellement humaine, ni foncièrement anti-humaine

14. Question que pose Jean-Marie Schaeffer dans *La Fin de l'exception humaine*, Gallimard, 2007. Toutefois, notre problème n'est pas d'opposer à l'exception humaine un naturalisme qui n'en est que le corrélat mais de penser autrement le monde qu'à partir de l'humain.

15. « Réinstituer la nature », texte collectif rédigé à l'occasion des ateliers du Projet AIME (An Inquiry Into the Modes of Existence) autour de Bruno Latour. Traduction anglaise, "Reinstituting Nature: A Latourian Workshop", Didier Debaise, Pablo Jensen, Pierre Montebello, Nicolas Prignot, Isabelle Stengers and Aline Wiame, *Environmental Humanities*, vol. 6, 2015, p. 167-174

16. Sur ce point, l'article éclairant de Christophe Bonneuil et Pierre de Jouvancourt, « Pour en finir avec l'épopée, récit, géopouvoir et sujets de l'anthropocène », Dans *De l'univers clos au monde infini*, textes réunis et présentés par Émilie Hache, Dehors, 2014, p. 57 et suivantes, qui citent : « The anthropocène », Paul Crutzen et Eugène Stoermer, *International Geosphere-Biosphere Programme*, Global Change Newsletter, n° 41, 2000, p. 17.

Sur l'anthropocène en général, *L'Événement anthropocène*, Christophe Bonneuil, Jean-Baptiste Fressoz, Éd. du Seuil, 2013. Et l'ouvrage déjà cité, *De l'univers clos au monde infini*, avec les contributions de Bruno Latour, Christophe Bonneuil, Pierre de Jouvancourt, Dipesh Chakrabarty, Isabelle Stengers, Giovanna di Chiro, Déborah Danowski, Eduardo Viveiros de Castro, Dehors, 2014.

17. *Ibid.*, p. 69.

18. *Ibid.*, p. 73.

19. *Ibid.*, p. 60.

20. Christophe Bonneuil, Jean baptiste Fressoz, *L'Événement anthropocène* : « Qui est cet *anthropos*, cet être générique du discours anthropocène ? N'est-il pas éminemment divers, avec des responsabilités extrêmement différenciées dans le dérèglement économique global ? » Quel rapport entre le consommateur américain et l'indien Yanomani, demandent les auteurs ? Les inégalités de rapport aux ressources terrestres et industrielles jouent un rôle majeur dans le dérèglement écologique.

21. Nietzsche, *Généalogie de la morale*, Troisième dissertation, § 25.

22. Jones Cuaron, fils de Alfonso Cuaron, réalisateur de *Gravity*, a lui-même produit un court métrage (*Aningaaq*) sur cette communication avec la Terre, en prenant pour thème les aboiements du chien...

23. Bruno Latour, *Politiques de la nature, Comment faire rentrer les sciences en démocratie*, La Découverte, 2004, p. 263.

**LA
FIN
DU
MONDE
HUMAIN**

Limites

On ne compte plus aujourd'hui les manifestes métaphysiques, ontologie-orientée-objet, réalisme spéculatif, métaphysique analytique des individus, métaphysiques anthropologiques, métaphysiques des objets... Que ces formes nouvelles de pensée entendent s'énoncer sous la forme de la métaphysique, sous une forme malgré tout assez confuse, est un signe que la pensée s'oriente vers des questions de principes en renonçant aux délimitations antérieures. Mais, le fourmillement postmoderne du terme « métaphysique » rend d'autant plus nécessaire que nous en précisions le sens.

Essayons d'abord de définir, au moins dans son trait le plus singulier et plus englobant, ce qui caractérise la philosophie depuis Kant. La philosophie, depuis Kant et jusqu'à notre époque, se caractérise par *le questionnement des limites*. Kant, le premier, définit la métaphysique comme science des limites, plus exactement comme une « science des limites de l'entendement humain²⁴. » La modernité va être essentiellement accaparée par cette question : y a-t-il des limites à la connaissance ? Les limites de la raison sont-elles infranchissables ? Peut-on aller au-delà des limites sans danger, sans fantasmer ou délirer ? Est-il possible de sortir des limites de la finitude pour atteindre un illimité en soi ? La question des limites n'a pas concerné seulement la possibilité d'une connaissance absolue, elle s'est multipliée, complexifiée, épaissie, répandue dans tous les champs, en tous sens. Nous voulons dire que l'époque moderne, puis postmoderne, est littéralement saturée par la question des limites : limite absolu/relativité (en soi/pour soi), limite homme/animal, limite biologie/physique, limite culture/nature, limite des genres d'être, limites territoriales et politiques, limites du droit et du droit de la guerre, limites des nombres et des ensembles, limites dans le rapport de la connaissance au réel²⁵ (physique quantique)...

De toutes ces questions, la plus cruciale est bien cependant celle qui porte sur l'accès à l'être, sur la possibilité de la *connaissance de l'absolu*. Le point de bascule de la modernité se situe là. Par sa critique tranchante de la métaphysique, Kant a coupé la connaissance

de l'en-soi, il a montré que la donation du monde était limitée, délimitée, par la structure intellectuelle et sensible du sujet. Dans la *Critique de la raison pure*, son projet était encore de refonder la métaphysique en l'expurgeant de ses faux problèmes dialectiques. En réalité, il a provoqué une vraie mutation de la métaphysique, qui, de science ayant un contenu propre, s'est métamorphosée en *science des limites*. Avec l'assignation claire d'un inconnaissable absolu, des limites impératives ont redessiné le territoire de la connaissance. Le tribunal de la raison ne jugera plus que les délits relatifs aux limites. Un juridisme (*Quid juris ?*) s'empare de la pensée, avec lequel les Modernes passeront leur temps à débattre²⁶. Désormais, droit et limites, transgression du droit et nouveaux territoires seront intimement associés.

La pénétration du kantisme en France, vers la fin du XIX^e siècle, consacre la « relativité de la connaissance » qui devient une sorte de dogme inébranlable. Dans *La Pensée et le Mouvant*, Bergson évoquant le contexte de naissance de sa philosophie, relate cette domination sans partage, ce changement profond des esprits : même ceux qui répudiaient le positivisme ou l'agnosticisme, souligne-t-il, « n'osaient aller jusqu'à contester la relativité de la connaissance²⁷. » La prétention à connaître l'absolu s'est mise à relever d'une sorte de naïveté dogmatique et précritique passée de mode. Le postkantisme recevra en héritage, y compris Bergson, cette double coupure avec le monde : *finitude et relativité*. Une même limite enfermera désormais le sujet et son monde hors de tout réel absolu. L'en-soi désigne le hors lieu de cette clôture. Tel a été au fond le sens du basculement entre philosophie classique et philosophie contemporaine : l'infinitude a laissé place à la finitude, la Nature à l'entendement législatif (la nature n'étant plus que l'ensemble des phénomènes réglés par les lois de l'entendement), le dogmatisme au juridisme, la Terre aux limites.

La corrélation dont Meillassoux fait le « pas de danse des Modernes » correspond à ce tournant. Elle manifeste l'indissolubilité de la clôture et de la circularité : « Par corrélation nous entendons l'idée selon laquelle nous n'avons accès qu'à la corrélation de la pensée et de l'être, et jamais à l'un des termes pris isolément²⁸. »

Désormais, sujet et objet sont pris dans un jeu de miroir indépassable, dans un cercle qui les rapporte l'un à l'autre, la relation prime sur les termes qu'elle met en circulation. En tant que grand moment d'institution de la corrélation, le kantisme aura des conséquences décisives sur notre manière de penser la nature. D'abord parce que la nature *en soi* se retrouve située hors des limites de la connaissance. Le mot nature ne désigne plus une réalité indépendante, mais l'unité des pouvoirs synthétiques humains. La nature en tant qu'unité phénoménale, corrélat de l'activité législative du sujet, perd toute consistance propre (elle ne se manifeste que par une forme de persistance en nos représentations, signe qu'il y a bien une réalité extérieure). La réalité extérieure indépendante de nous passe entièrement à l'intérieur de la limite circulaire qui sépare le sujet des abysses illimités de l'inconnaissable. Toutefois chez Kant, cette réalité extérieure est encore pensable comme chose en soi. Le phénomène ayant un rapport à la chose en soi, celle-ci est encore l'objet d'une « pensée possible. »

Husserl rompt cette ultime connexion en désontologisant définitivement l'absolu en tant que Dehors ou Nature. Avec son « *a priori* universel de corrélation », il s'affranchit de tout rapport à l'extériorité au profit d'un rapport interne entre apparaître et apparaissant. La corrélation husserlienne ne se contente plus d'affirmer que l'objet et le sujet ne sont pas séparables. Elle considère que l'objet et ses modes d'apparaître sont maintenant visés « dans le sujet. » C'est bien pourquoi le concept d'objet change de sens, et que l'objet change de nom (noème). L'objet n'est plus signe d'une extériorité mais corrélat intérieur des actes noétiques. Il subit en somme une inclusion forte dans l'intentionnalité. Désormais, ni la psychologie empirique, ni le naturalisme physique, ne seront plus capables de se hisser au niveau de la corrélation noético-noématique, nouvelle limite englobante²⁹. On doit bien constater que Husserl déploie un effort démesuré pour arracher définitivement le « champ de conscience » à la nature, afin d'en faire une région propre, entièrement autonome. À maintes reprises, il montre que la région transcendantale de la conscience n'a aucun rapport avec l'étude de la nature. Comment procèdent les sciences naturelles en effet ? Elles découpent la totalité de l'être réel

en le limitant. Elles font « abstraction » des autres pans du réel, la physique du psychique, la mécanique de l'optique, tout en sachant bien que « toutes les sciences de la nature sont les articulations d'une unique science de la nature. » Tout change dans le champ de conscience. Le champ de conscience n'est pas une abstraction ou séparation au sein du domaine de la réalité naturelle totale ; il est tel qu'il ne possède rien qui le limiterait de *l'extérieur*, ni rien qui le limiterait *de l'intérieur* ou le couperait de régions qui lui appartiennent (par exemple la détermination formelle de toutes les ontologies possibles). Le champ de conscience est un tout sans dehors, un système sans dehors, un absolu sans dehors. Il est « solidement clos sur lui-même », indépendant de toute extériorité, « système d'être fermé sur soi³⁰ ». Ainsi appréhendé, l'absolu migre définitivement de la nature vers la conscience. Autant dire que l'absolu du champ de conscience n'a plus rien de naturel, c'est un absolu absolument dénaturalisé. Il ne subit plus la causalité d'aucune chose du monde, d'aucun être spatio-temporel. On comprend que le « tout de l'être absolu », le domaine des vécus, soit « par essence indépendant de tout être appartenant au monde, à la nature, et ne la requiert même pas pour son *existence*³¹ ». À aucun titre, le dehors ne saurait rendre compte de la conscience comme conscience, car celle-ci ne dépend ni du corps, ni de la vie, ni de l'univers. Elle puise en elle-même sa puissance d'exister, dans une fondation transcendantale qui échappe à la naturalité.

Il est difficile d'imaginer plus complet renversement du monde grec. Les grandes structures intelligibles qui animaient le monde s'intériorisent dans la conscience, dans la structure idéale de la conscience, au point que la nature déchoit en corrélat de conscience : « L'existence de la nature ne *peut* pas conditionner l'existence de la conscience, puisqu'une nature se promeut elle-même comme corrélat de la conscience, elle n'est qu'en tant qu'elle se constitue au sein d'un enchaînement ordonné de conscience³². » L'achèvement de la révolution copernicienne conduit clairement à l'enfermement le plus complet de l'absolu dans la conscience. Pour exister, la conscience n'a plus besoin de rien, elle puise en elle tout l'absolu, elle n'existe qu'en mettant le monde entre parenthèses. C'est pour cette raison

aussi que l'œuvre de Husserl est littéralement hantée par ce qui échappe à la conscience, ce qu'elle ne peut constituer, son « envers », ce qui ne se laisse pas enclore et encercler, comme le notait déjà Merleau-Ponty : autrui, affectivité, temps, chair et Terre³³. Reste que ce monde ne pourra plus jamais nous être redonné que sous une forme intentionnelle, sous la forme « d'une inclusion du monde dans la conscience » (Lyotard), voire d'un monde à la limite de la conscience, envers fuyant de celle-ci³⁴.

À l'époque du dernier Husserl, la physique quantique provoque à son tour une révolution sans précédent basée sur un autre type de « corrélation », l'intrication de deux systèmes quantiques ayant interagi, deux particules par exemple. Celle-ci défie le principe de localité et l'explication causale. La mesure du spin d'une particule intriquée détermine instantanément l'orientation du spin de l'autre particule, quelle que soit la distance entre les deux particules, comme si une « action fantôme » les associait, comme si deux événements même très lointains étaient reliés par la même ligne d'univers. En philosophie, le sujet et le monde fonctionnent ensemble comme deux miroirs qui ne capteraient jamais une lueur directe du monde réel. En physique, deux particules intriquées sont comme des jumeaux qui se reflètent sans qu'on puisse ni trouver un programme génétique commun, ni posséder aucune information sur ce que donnera la mesure de l'orientation du spin. L'impossibilité de déterminer ou de prédire à l'avance le résultat d'une mesure autrement que statistiquement a plongé la physique dans l'une de ses crises les plus profondes (relata causaux non localisables, indéterminisme probabiliste, impossibilité de décrire l'action à distance de l'intrication quantique selon un processus continu, perte des propriétés objectives).

La question s'est posée de savoir si la mécanique quantique décrivait ontologiquement la réalité (indissociable d'un principe causal et de localisation) ou si elle ne faisait que traduire pragmatiquement les mesures humaines. À supposer que la mesure ne décrive pas la réalité en soi, il fallait admettre que l'on se trouvait devant un deuxième cas d'inaccessibilité du réel, autre mot pour un irréalisme absolu. On comprend que les propriétés paradoxales des

particules quantiques aient suscité une vive querelle entre interprétations idéalistes (observateur et mesure) et réalistes (le réel indépendant de l'observateur), entre description causale de l'état d'un système spécifiant ses valeurs énergétiques (mais alors on ne peut observer son évolution dans l'espace et le temps sans introduire de perturbation) et description spatio-temporelle (on observe l'évolution spatio-temporelle du système mais il est impossible en retour de déterminer l'état du système), description causale et description spatio-temporelle étant incompatibles selon l'article écrit par Niels Bohr en 1927, « Le postulat quantique et le dernier développement de la théorie atomique³⁵. » Pour répondre à ce problème, certains ont proposé de recourir à une ontologie mathématique, mais Niels Bohr a toujours refusé de soustraire la physique à l'intuition sensible : les espaces infinis des mathématiques sont sans rapport à l'intuition sensible. Nous retrouvons dans la formulation même de Niels Bohr les réquisits de la connaissance kantienne, les phénomènes quantiques, mêmes discontinus, doivent avoir un rapport à l'intuition, sans quoi on pourrait les penser mais pas les connaître³⁶.

L'empire de la corrélation s'étendait, indissociable d'une forme d'effacement du réel, soit par dévalorisation ontologique (l'être n'est pas connaissable en soi), soit par intrication quantique (l'être n'est pas descriptible en soi, l'observation empêche la définition, nous ne pouvons que rendre compte de manière non contradictoire des manifestations physiques complémentaires). La crise philosophique de la fin du XIX^e siècle autant que la crise physique du début du XX^e siècle furent le signe de cette inquiétante rupture de la pensée et du réel : le réel pourra-t-il jamais se donner hors d'une corrélation ontique et d'une intrication quantique ? Pourrons-nous jamais sortir des limites la raison ?

Terre et guerre

La question des limites ne met pas simplement en jeu le problème de la connaissance, elle concerne la possibilité d'une connexion à la Terre. Peut-être est-ce d'ailleurs le seul véritable problème de la métaphysique après Kant, trouver un accès au réel, une nouvelle

Terre, en s'affranchissant non de la raison mais des limites de la raison ? Encore une fois, c'est Kant lui-même qui fixe la question en ces termes. Il est assez remarquable que l'instauration de la science des limites s'accompagne chez lui du recours au langage de la guerre. Il compare l'édification de limites de la connaissance à la défense des frontières nombreuses qui bornent toujours « un petit pays », l'entendement, ainsi que la préservation de nos vraies connaissances à la défense des possessions territoriales : « Comme un petit pays a toujours beaucoup de frontières, et qu'en règle générale il lui importe plus de bien connaître et de défendre ses possessions que de se lancer aveuglément dans des conquêtes, cette utilité de ladite science est la plus mal connue et en même temps la plus importante³⁷. »

Qu'est-ce que cela signifie, si ce n'est que la raison doit aussi conquérir sa Terre ? Dans la *Critique de la raison pure*, limites de la raison et limites de la Terre se combinent étrangement. D'un côté, la Terre est soumise à des principes *a priori*, géométriques, ainsi la mesure de sa surface sphérique nous dispense d'avoir recours à des éléments empiriques puisque tout degré « de courbure de l'arc à sa surface » suffit à en restituer le diamètre³⁸. Mais, comprenons bien, ce ne sont pas seulement les limites sphériques de la Terre qui se fixent par la raison, c'est bien la Terre elle-même qui est soumise à la connaissance transcendantale. D'un autre côté, Kant invente toute une géographie de la raison, il en appelle à une nouvelle Terre de la raison, avec ses « domaines » de législation, ses « territoires » du connaissable, ses « domiciles » dépendants du caractère contingent de l'expérience. Ainsi, la Terre n'est pas soumise à la raison sans que la raison n'ait aussi sa « géographie », sans qu'elle n'apparaisse en retour comme une nouvelle Terre. Il en va comme si la géométrie rationnelle de la Terre avait pour image-miroir une « géographie » terrestre de la raison chargée de cartographier nouveaux domaines législatifs et nouveaux territoires de la connaissance. Quel est le but de cette symétrie argumentative si ce n'est de refonder la Terre sur la raison, afin de promouvoir la raison comme nouvelle Terre ? Tout ce qui excède les limites géographiques de la raison se trouvera rejeté dans une « *Terra incognita* », espace vide et lisse, non strié par la raison. C'est la Terre tout entière qui est reterritorisée sur la raison.

Or, ce rapport entre sciences des limites et création d'une nouvelle Terre remonte à très loin. Dès son origine, la science des limites a été associée au droit de posséder une Terre. Il n'est pas surprenant que cette science soit en même temps que le pouvoir impérial sans cesse affairé à circonscrire et protéger la zone de ses possessions et de ses conquêtes. Dans un bel article sur Kafka, « K. » (« *Kalumniator* »), Agamben a très justement restitué l'entrelacement de la science des limites et du pouvoir impérial³⁹. À Rome, l'arpenteur chargé de délimiter les confins de l'empire avait une importance cruciale : c'était même une tâche sacrée, celui qui effaçait les limites était passible de mort, « il pouvait être tué par quiconque ». L'arpenteur était *iuris auctor*, « créateur de droit ». On imagine l'extrême attention que le pouvoir impérial accordait à l'inscription et à la préservation de ses limites, au point que la naissance du droit romain se soit confondue avec les traités d'arpentage.

Au II^e siècle, le traité d'Hygin le gromatique (de *groma*, la croix dont se servaient les arpenteurs) nous renseigne sur cette fondamentale *constitutio limitum* : « Parmi les rites et les actes qui concernent les mesures, le plus éminent est la constitution des limites. Elle a une origine céleste et une durée éternelle, parce que les limites sont constituées en référence au monde⁴⁰. » Il y a en effet tout un savoir astronomique mêlé à l'arpentage qui permet de tracer au mieux les deux axes du ciel et de la Terre dans chaque territoire, cardan et points cardinaux. Instructive est aussi l'interprétation par ces mêmes « *professores* » de l'étymologie de termes comme *territorium* ou *arcifinalis*. Jean-Yves Guillaumin rapporte comment Sículus Flaccus fait dériver *territorium* de la terreur : « C'est à cause de la terreur exercée sur les citoyens qui en furent chassés que l'on a parlé de "territoires". » Hygin le gromatique associe à son tour les mots *arcifinalis*, *arcifinius* (termes qui ont un rapport avec le fait de « renfermer » ou d'« enfermer » les « limites » d'une propriété) à la manière dont un « peuple vainqueur », c'est-à-dire le peuple romain, a chassé ses ennemis et s'est accaparé leurs territoires⁴¹. L'art des limites est bien un art de la guerre, en politique comme dans la raison. N'oublions pas que le *limes* romain n'était pas seulement une ligne abstraite mais une muraille chargée de faire naître tout un

espace intérieur soumis à l'*Imperium*, Mur d'Hadrien, Mur d'Antonin, *limes* de Germanie, de Bretagne, de Cappadoce... De l'empire romain à l'empire américain, le droit porte sur les limites, l'extension des limites, y compris le droit de faire la guerre hors limites territoriales.

Deleuze et Guattari ont beaucoup insisté sur l'alliance intime entre Empire et champ du pensable, intériorisation de l'Empire dans le pensable sous la forme de l'Universel. Penser le politique reste une question classique, ce qui est moins classique c'est de se demander s'il n'y a pas une forme du politique qui habite toujours et déjà la pensée. C'est bien cela que Deleuze et Guattari ne cessent de penser dans leurs livres, le fait brut et sauvage du politique à même la pensée. Dès le début de la philosophie, on trouve ces échanges entre philosophie et État, l'établissement d'une forme de pensée conforme, un conformisme plus archaïque, plus profond que tout énoncé philosophique. Comment ne pas voir dans l'*imperium* du vrai la figure intériorisée de l'Empire ? Impossible d'y déplacer les limites. L'empire du vrai doit être aussi stable que les frontières de l'État impérial. Cette forme intérieure à la pensée, qu'est-ce d'autre au fond que l'intériorisation de l'appareil d'État, la forme État dans la pensée ? Comme si la pensée était toujours déjà hantée par cette forme lui fixant « des buts, des chemins, des canaux, des organes, tout un *organon*⁴² ».

Deleuze et Guattari identifient deux pôles de constitution de la forme-pensée, deux transferts de la souveraineté de l'État vers la pensée. L'*Imperium du vrai* et la *République des esprits*. Il n'y a plus qu'un seul vrai, objet du partage entre les sujets, et plus qu'une forme du politique comme république des esprits libres (le contrat entre sujets libres). À la fondation mythique du vrai (l'Être suprême, Dieu, le Bien) répond le fondement dialogique du politique (le contrat juridique entre sujets). Ces deux conditions ont suffi à transformer la pensée en strate de l'État. Mais que pense la pensée ainsi formée ? Qu'est-elle en mesure de penser quand elle devient la strate intérieure de l'État ? Elle y gagne certes une gravité, un centre de gravité, elle acquiert surtout une autorité, une puissance de justification universelle. La pensée, la légère, se dote d'un poids insigne. La philosophie croit acquérir par elle-même cette force de

trancher, de rendre le droit, d'ériger des tribunaux, alors qu'elle la tire de la forme-État : « L'État donne à la pensée sa forme d'intériorité. » Ce qui veut aussi bien dire que l'État donne à la pensée autre chose que de la pensée, il lui donne de l'autorité. En retour, la pensée donne à l'État un autre fondement que la force, le consensus, une justification universaliste, non un fondement de fait mais de droit, elle élève l'État à l'universel de droit. Elle rend possible l'idée d'un État rationnel fondé en droit. L'État moderne défini comme « organisation rationnelle d'une communauté », rendra du coup illégitime toutes les autres formes d'organisation, toutes les organisations extrinsèques, tous les devenirs nomades, toute une puissance de vie inorganique qui ne se moule pas sur la forme-État.

Ces considérations sur l'Empire et la pensée valent tout particulièrement pour le moment kantien. L'universalisme, qu'est-ce d'autre que la suprématie d'un seul principe rationnel qui s'étend à des sujets de droit ? Que l'intériorisation du *Quid juris* et des limites impériales ? De quel autre droit s'agit-il sinon du droit de l'empire ou de la raison à s'approprier la Terre ? Ce qui caractérise le mieux le kantisme, c'est bien cette articulation de la science des limites à ce nouveau droit cosmopolitique, la soumission totale de la Terre aux idées de la raison. Le nouveau juridisme qui s'empare de la pensée avec ses organes et ses tribunaux doit gagner tous les peuples, toutes les formes du politique, instituer l'espace de la cosmopolitique.

Pour la métaphysique non kantienne, ce sera une autre aventure : elle n'aura de cesse de franchir les limites de la raison afin de créer une nouvelle Terre, un nouvel état de droit pour la pensée. Nous verrons quelle forme prendra cette reconsidération des limites dans la politique, avec la cosmopolitique de Stengers et de Latour (s'affranchir de l'empire de l'universel, donner la parole aux non-humains, diplomatie intercollective...). Tournons-nous d'abord vers le puissant mouvement de la métaphysique non kantienne qui va faire tomber les murailles kantienues. Car, en vérité, les limites ou les murailles que la raison interpose entre le sujet et la Terre sont-elles vraiment infranchissables ? Que serait une Terre qui ne logerait pas dans le *limes* de la raison ? Peut-on imaginer des distributions et des partages, des régimes de possession et de connexion qui ne

dépendraient plus de l'empire de la raison ? Sur quelle base proclamer un nouveau *Quid juris* ?, un nouveau droit à habiter la Terre⁴³ ?

L'ontologie mathématique

La métaphysique renaissante après Kant mènera un combat crucial contre la corrélation pour revenir à un sol absolu, à une Terre déconnectée de la subjectivité. La philosophie se rend compte que le contact avec l'absolu ne peut être confié seulement au fidéisme et aux religions, même si ceux-ci peuvent aussi nous montrer la voie (on sait l'importance du rôle des mystiques et du mysticisme, de la Grèce à l'Inde, chez Schopenhauer, Nietzsche, et Bergson). Où trouver un accès au réel qui ne passe pas par la foi ? Comment rompre avec la géographie de connaissance transcendantale sans trouver cette autre voie d'accès au réel ? La très vive réaction contre Kant porte essentiellement sur ces deux points : changer de méthode pour se mettre en situation de saisir le réel dans sa polymorphie, toucher l'absolu.

Mais prenons les choses à l'envers avant d'en venir à ce moment. Il est curieux de voir aujourd'hui resurgir l'idée que les mathématiques seraient capables d'un tel accès à l'absolu, sans recours à Dieu. Plus encore de soutenir, que, seules, elles auraient une dimension ontologique. Le dépassement du kantisme et de la corrélation se ferait ainsi en direction de Descartes et de Platon, et non en direction de ce qui est venu après Kant, comme si tout ce qui a été pensé après Kant appartenait encore à l'époque de la corrélation. Le privilège du mathématisme mérite d'être interrogé. Sur quels arguments repose-t-il exactement ?

Badiou et Meillassoux ont voulu montrer, chacun à leur manière, que pour renouer avec l'absolu sur un mode non dogmatique, il fallait en passer par les mathématiques. Mais pourquoi donner un statut ontologique privilégié aux mathématiques ? « Je crois, déclare Badiou, que les mathématiques sont la seule discipline capable d'expliquer l'Être, et d'atteindre la scientificité. On le voit en physique : c'est seulement quand on peut expliquer les phénomènes par les mathématiques qu'on les comprend vraiment. La science de

l'Être en général, l'ontologie que je propose, se sert aussi des mathématiques, mais à un niveau plus abstrait. La théorie des ensembles me permet d'expliquer que l'Être est multiplicité, et que tout ce qui est est multiple. Les mathématiques, et elles seules, permettent de comprendre ce qui est – sans faire appel à Dieu⁴⁴. »

La filiation que Badiou revendique est platonicienne. Mais c'est un Platon non réaliste qui sert de modèle. On définit souvent Platon par son réalisme des idées, par la transcendance et l'indépendance des idées. Le sensible chez Platon n'étant pas connaissable par lui-même en raison de ses contradictions, les réalistes font exister les idées hors du sensible en leur attribuant la vraie fondation ontologique du monde. La perspective change si l'on rattache l'ontologie de Platon à sa théorie de la connaissance, comme l'ont fait d'ailleurs maints lecteurs kantien, bref si l'on définit « l'être par les conditions de son intelligibilité⁴⁵ ». Pour Badiou aussi, la question décisive dans le platonisme concerne la « commensurabilité ontologique » du connu et de l'esprit connaissant, le rapport immanent de la pensée et du pensable, l'identité foncière de la pensée et de l'être (comme chez Parménide, « Même chose sont la pensée et l'être »). Ce n'est pas le partage sujet/objet qui est intéressant chez Platon, estime-t-il, car en réalité le processus d'idéation est chez lui indifférent au sujet comme à l'objet (raison pour laquelle on peut chercher une idée de la boue, du cheveu...). Le plus important c'est que les idées mathématiques nous élèvent au niveau de ce qui ne peut être *que pensé*, du pensable en tant que tel⁴⁶. Comme si l'on prenait enfin la mesure de la dimension propre des mathématiques, en tant que pensées se constituant de manière radicalement intransitive à l'expérience sensible : « Est platonicienne la reconnaissance de la mathématique comme pensée *intransitive* à l'expérience sensible et langagière⁴⁷. »

Pour mesurer le déplacement effectué dans la lecture que Badiou propose de Platon, nous ne voyons pas comment éviter de parler d'un platonisme idéaliste. L'être s'identifie aux conditions de pensabilité. Les mathématiques épousent le champ du pensable, qui sur toute sa longueur touche l'être. C'est ainsi qu'il nous faut comprendre que, chez lui, les mathématiques sont la seule

ontologie : l'être se tient dans les conditions de pensabilité. L'être ne doit donc rien au sensible. On sait que le platonisme, comme le tournant galiléo-cartésien, se caractérise par cette disqualification du sensible. Badiou lui emboîte le pas : « J'ai montré que, dépouillé de *tous les prédicats qualitatifs* qui en font une chose singulière (ou ce que nous appellerons plus loin un objet), réduit à son seul être, le "il y a" se laisse penser comme multiplicité pure⁴⁸. » Ainsi, l'arbre, dépouillé de ses qualités sensibles n'est à la fin « qu'une multiplicité infinie et composée d'autres multiplicités ». Un ensemble tiré du vide. C'est la seule chose à corriger chez Platon, il faut supprimer l'Un au profit du multiple. Avec la théorie ensembliste des multiplicités et sa monotone réitération du vide, on saisit l'engendrement formel de l'arbre, dont le sensible ne dit rien. Pour cette théorie générale des multiplicités, la manière dont le sensible se manifeste et se présente en lui-même n'a pas valeur ontologique (intransitivité). Cette dévalorisation du sensible a son fondement dans ce que Whitehead a appelé la bifurcation de la nature. L'invention de la théorie des qualités (Locke/Descartes) a en effet consisté à séparer qualités premières et qualités secondes, propriétés géométriques et *sensibilia*. Badiou ne rejette pas ce partage, il l'accepte tel quel. Nous voyons alors quel est le mouvement de sa pensée. Nous dirions que c'est de pousser à l'extrême la libération du pensable face au sensible, au sujet, à l'objet, à l'Un. Si les mathématiques fondent pour lui la science de l'être, c'est parce qu'elles formalisent la pensabilité de toutes choses *sans limites*, c'est-à-dire indépendamment du sensible et de l'existence.

C'est seulement ainsi que l'on rend à la pensée son pouvoir de décider. La dissociation de l'être et de l'Un, contre Platon, affranchit la pensée d'une première limite, l'Un. Le multiple sans Un n'est jamais pensable que comme infini (et non Un-fini). Les mathématiques tracent alors une nouvelle voie pour l'ontologie, par « l'appréhension pensante libre de la multiplicité comme telle⁴⁹ ». Elles font basculer l'ontologie de l'Un à l'infini. Mais ce n'est pas leur seul gain. Le dépassement du kantisme est obtenu grâce au franchissement d'une seconde limite, la finitude. Les mathématiques ne sont pas davantage réductibles à des constructions subjectives,

elles ne dépendent pas d'une constitution transcendantale subjective, autrement dit de l'unité aperceptive du sujet. L'ontologie bouge à nouveau de la finitude vers l'infini. L'essentiel pour Badiou est de ne pas réintroduire une « limite immanente » ou une sorte de « finitude » originelle dans l'être, Un transcendant ou unité de l'aperception. Ce n'est qu'à cette condition que l'ontologie mathématique nous libère de la métaphysique, c'est-à-dire de l'ensemble restreint sujets/objets⁵⁰. Là réside sa vraie force : accomplir la transformation du réel en une *pensabilité sans objets et sans sujets*. Dès lors, l'ontologie s'arrache à toute métaphysique, à toute prééminence ontique, pour constituer un champ pur de pensabilité. Cela ne signifie pas que la production de pensées ne soit pas située, et qu'il ne lui faille pas telle ou telle occasion ou tel ou tel événement pour apparaître. Mais l'assignation de vérités mathématiques, pour compatibles qu'elles soient avec « la singularité de leur apparition », dépasse les limites de cette localisation.

Infinitiser, on le voit, ce n'est pas limiter. Mais ce n'est pas non plus totaliser. Car, précisément, l'ontologie n'est pas totalisable. Il n'y a pas d'ensemble de tous les ensembles, pas de tout des étants qui soit pensable, pas d'ontologie générale : « L'être s'expose à la pensée comme site local de son déploiement intotatisable⁵¹. » Mais, si le multiple n'est ontologiquement assignable que dans un site donné, localement, qu'est-ce qui fait monde alors ? L'ontologie ne nous donne pas un monde. Car le monde tel qu'il apparaît a une cohésion, une consistance, alors que l'ontologie ne pense que des multiplicités pures et locales, vides et homogènes. Contrairement au platonisme qui trouve que le monde immédiat est fuyant, inconsistant, Badiou, comme les Modernes, accorde que c'est « le monde immédiat, le monde des apparences, qui se donne toujours comme solide, lié, consistant⁵² ». Or, l'ontologie ne pense pas cette cohésion, cette composition, cette consistance du monde. Elle traite de multiplicités pures, pure itération qui ne fait pas un monde. L'ontologie suffit certes à penser l'être mais elle ne suffit pas à faire un monde, plutôt l'annule-t-elle pour produire une pensabilité hors monde qui n'est que mathématique. C'est par ce mouvement de pensée que Badiou est conduit à lui adjoindre une logique de l'apparaître, une logique

des mondes, comme rapport de l'être à l'être-là. Cette logique ne contredit pas l'ontologie, comme chez Kant, mais se déploie comme détermination interne de l'être. Dans ce processus qui va de l'en-soi vers l'être-là, l'ontologie reste en effet première. Quels que soient les mondes, ils s'enracinent nécessairement dans le mathématique. Comment en irait-il autrement dès lors que seule la mathématique traite de l'en-soi : « Pour nous, l'ontologie existe comme science, et l'être en soi advient à la transparence du pensable dans la mathématique⁵³ » ? Ce qui signifie aussi que la cohésion, la composition, la consistance du monde devront trouver leur procédure de déduction à partir de cet en-soi.

Ce fort rapport d'identité que Badiou établit entre être et pensée, semble très proche de la réversibilité de l'être et de la pensée défendue par Deleuze dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* (« C'est la même chose qu'être et pensée »). Mais, en fait, il s'en éloigne plutôt. La réversibilité deleuzienne plie les unes sur les autres les conditions de la pensée et les conditions de l'être. D'un côté, l'être est de l'ordre de ce que la pensée ne peut que penser (*Quid juris ?*), et en cela la pensée impose ses conditions pensables à l'ontologie, mais de l'autre côté, la pensée subit aussi nécessairement l'impact de l'être (intuition), l'être impose ses propres conditions réelles à la pensée. L'ontologie est aussi bien intuitive que constructive. Chez Deleuze, on ne peut ramener l'être aux seules conditions de pensabilité, en dehors de toute autre considération, sans quoi nous retrouvons le cadre strict de la corrélation.

Badiou dit partager ce point de vue : il y a toujours la contingence brutale de l'événement qui nous contraint à un choix. Dans son *Second manifeste de la philosophie*, il donne le très bel exemple de Cantor : à partir d'une crise mathématique tout est bouleversé par le choix de faire entrer l'infini actuel dans le multiple sans Un (théorie des ensembles), religion, philosophie, mathématique. La pensée ne pense qu'en étant poussée du dehors, qu'à partir d'événements et de crises. Mais est-ce pour autant la même violence qui surgit dans la pensée ? L'ontologie de Deleuze se distingue de celle de Badiou sur ces deux points : 1 – l'ontologie ne peut être que métaphysique et non mathématique ; 2 – la multiplicité ne peut être qu'une

multiplicité hétérogène et non une multiplicité homogène.

Le premier point signifie que le concept d'être n'est jamais indifférent à l'existence même des êtres, il ne peut être pensé sans prendre en charge la variation qualitative des êtres. C'est pourquoi l'ontologie est métaphysique par nécessité (penser le Tout des êtres), même si ce n'est plus une métaphysique de la substance, de l'Un, de Dieu. L'ontologie est métaphysique dès lors qu'elle récuse l'axiome fondamental de Badiou : intransivité de la pensée à l'expérience sensible. Car, comment penser le monde sans son étoffe sensible ? Quel peut bien être le sens d'un principe ontologique qui ne retient rien de la variation qualitative des êtres, de leurs modes d'existence, de leurs singularités ? Plus encore, de quelle manière la pensée qui est dans le monde pourrait-elle s'abstraire d'un rapport au monde, dont les variations qualitatives sont les signes ? Le penseur est toujours déjà impliqué dans cette relation (intuition), il ne peut faire autrement que déployer à partir de là un plan de nature non physicaliste, méta-physique, qui recoupe tous les êtres (construction). S'il fallait donner un seul caractère de cette métaphysique, on dirait que c'est la *non-indifférence* ontologique. De Nietzsche à Bergson, de Whitehead à Deleuze, c'est le même revirement de la pensée. On ne pense pas l'être avec des idées générales, un schéma uniforme, des multiplicités abstraites. La variété des êtres n'est pas indifférente à ce que l'on doit penser comme être.

La non-indifférence ontologique n'est pas le seul critère. Il faut lui adjoindre le refus d'une pureté de la pensée, comme si penser suffisait à poser l'être, comme si la pensée ne devait jamais être contaminée par l'être. Vraiment, l'ontologie ne peut être une axiomatique, une théorie générale des décisions de la pensée que si elle refuse de prendre en compte la violence de l'être. Car, même à supposer que l'être soit ce qui est pensé par la pensée, cela ne revient pas à dire que les concepts ne soient pas forgés à partir d'une force irruptive. Bien au contraire, l'être engendre dans la pensée des lignes d'obligation qui sont déterminantes pour la création de concepts, autrement dit, avec lesquelles la pensée doit *composer*. L'être est irruptif, puissance alogique. Il se soustrait à toute condition d'intelligibilité préalable. En ontologie, nous ne pensons que ce qui

s'impose à nous, nous ne posons que ce qui nous est imposé du dehors. S'il y a des décisions ontologiques pensables, comment imaginer qu'elles ne soient pas affectées par ce qui nous oblige, par ce qui nous arrive ? Le dehors est là, immense, sa capture n'est jamais originelle, *a priori*, transcendantale. L'absence totale de précession du logique dans l'ontologique empêche toute capture *a priori* de l'être, toute déduction de l'être.

Badiou accepte lui aussi que la violence contraigne la pensée, mais ce n'est pas la violence du dehors, c'est une violence interne au pensable comme tel, crises ou événements mathématiques. C'est pourquoi en retour seule la mathématique est capable de décider de ce qui est, c'est encore pourquoi elle se double d'une théorie des décisions d'existence purement immanentes. La mathématique produirait ces décisions d'existence sans céder « aux restrictions et censures venues du dehors ». Il lui reviendrait de décider de « l'extension maximale du pensable consistant ». Alors, les événements et les crises ne sont plus que la violence du dedans, les déchirures du champ de pensabilité, comme dans un tableau de Fontana où les coupures dans le champ monotone de la toile font déborder à la surface toute une profondeur latente.

Que la pensée mathématique soit en mesure de décider d'un monde ou d'une existence ne signifie pas pour autant, selon Badiou, qu'elle ait un statut semblable à celui que lui accordent les philosophies du langage anglo-saxonnes. On ne saurait l'assimiler non plus à une logique formelle justement parce qu'elle inclut des décisions qui portent sur le monde et l'existence. Cela est visible à des périodes bien particulières de l'histoire des mathématiques. Il y a des moments où la pensée mathématique est astreinte à repenser ce qui l'oriente, où elle bute sur un point indécidable qu'elle ne peut faire consister : incommensurable, infini actuel dénombrable... Elle ne s'en sort qu'en prenant des décisions ontologiques qui enveloppent l'être et caractérisent l'existence : « Qu'est-ce qui impose que l'identité de l'être et de la pensée s'effectue selon une multiplicité immanente d'orientations ? Pourquoi faut-il toujours décider quant à ce qui existe ? Car, tout le point est que l'existence *n'est nullement la donation première*. L'existence est précisément

l'être même, pour autant que la pensée le décide. Et, cette décision oriente nécessairement la pensée⁵⁴. »

Il revient donc à la mathématique d'orienter la pensée et de lui faire prendre des décisions relatives au statut même de l'existence. Badiou nomme « théorie des orientations de la pensée » le « territoire réel de ce qui peut activer la pensée mathématique comme pensée ». La mathématique contemporaine, en tant que pensée de l'être, nous oriente ontologiquement à diverses occasions de crise, en trois moments tout spécialement : lorsqu'elle décide que l'existence relève d'un algorithme constructif (ensembles constructifs de Gödel), que l'existence s'inclut par bouclage dans l'univers de tout ce qui existe (théorie des grands cardinaux), que l'existence est prise dans une errance « diagonale » (théorie des ensembles génériques⁵⁵). En ces trois moments, c'est bien la pensée mathématique qui provoque une décision d'existence, une caractérisation d'existence. Et si tant est que la mathématique soit capable de produire des orientations de pensée, de problématiser des décisions d'existence, de penser les caractères de l'existence, quelles raisons aurions-nous de délaisser son axiomatique « au profit d'une appréhension mouvante des complexités et des corrélations surprenantes », si ce n'est que nous ne cherchons plus à penser « un fondement décidé », et que le « rhizome de Deleuze l'emporte sur l'arbre de Descartes » ? Puisque seule la mathématique est capable de produire ces décisions, l'être n'est-il pas ce qui est décidé par les mathématiques dans le champ du pensable ?

La métaphysique non kantienne se démarque de cette ontologie mathématique sur quatre points : *principe de non-indifférence ontologique* (variété intensive, qualitative, expressive des êtres ; le principe tardien, « être, c'est différer ») ; *principe de communication des différences sur un plan cosmologique* (plan de nature ou univocité métaphysique ; de Whitehead à Deleuze, il s'agit d'établir des concepts fluides et souples capables d'embrasser toutes les réalités, de les rendre communicantes, comme la durée de Bergson, l'entité actuelle de Whitehead, le désir et la croyance de Tarde...) ; *principe de productivité ontogénétique*, (toute multiplicité engendre sa propre consistance réelle selon ses dimensions) ; *principe d'extériorité ou de*

Dehors (qui empêche la clôture de la pensabilité sur elle-même : les lignes d'obligation qui s'imposent à la pensée du dehors).

Le premier point est sans doute le plus important. Le plus gênant en effet dans l'attribution de l'ontologie aux mathématiques est le saut immense que l'on doit faire entre les modes d'être qualitatifs des différentes multiplicités et la structure mathématique censée les exprimer. Quand bien même l'on s'affranchit de la mathématique du nombre, des quantités et du calcul pour l'asseoir sur une théorie ensembliste et axiomatisée, la matière qui revient à l'ontologie est strictement formelle, elle est constituée de multiplicités sans unités, de multiples de rien, entièrement séparés du domaine des qualités ontiques. L'être n'y est plus que le rien ou ensemble vide réitéré à l'infini par le multiple. Déjà, Bergson ne voyait dans le nombre qu'un multiple de zéros.

Deleuze pour cette même raison ne pouvait se retrouver dans l'ontologie vide de Badiou⁵⁶. Il le dira expressément dans *Qu'est-ce que la philosophie* ? La discussion de Deleuze avec Badiou se brise sur un autre point décisif, qui est la deuxième ligne de séparation que nous évoquions. Ils n'ont pas la même compréhension des régimes de multiplicité. Dès son article de 1967 sur le structuralisme, Deleuze se méfie de l'axiomatique. Il pense en termes d'une « logique des relations », et non d'ensembles axiomatisés, il préfère le calcul différentiel aux groupes de Bourbaki, justement parce que le calcul différentiel, tout en étant mathématique, révèle la structure dialectique et problématique du réel, et que cette dialectique « dépasse la mathématique⁵⁷ ». Qu'une structure soit une « multiplicité » signifie en effet qu'elle a tout d'abord son régime symbolique propre (le symbolique comme signifiant excédentaire avec son efficace dans la cure, le chamanisme, la magie, la sorcellerie...) ses singularités, ses rapports différentiels, ses problèmes. La multiplicité conservera toujours chez Deleuze cette structure non axiomatisable, même après la critique du structuralisme. Elle ne pourra jamais être quelconque ou homogène, ni dépendre de « conditions génériques » ou de règles préalables (axiomes) : « Il nous semble que la théorie des multiplicités ne supporte pas l'hypothèse d'une multiplicité *quelconque* (même les

mathématiques en ont assez de l'ensembliste). Les multiplicités, il en faut au moins deux dès le départ. Non pas que le dualisme vaille mieux que l'unité, mais la multiplicité, c'est précisément ce qui passe entre les deux⁵⁸. » Les multiplicités ne sont ni l'Un, ni les ensembles homogènes, ni les structures quelconques de l'algèbre, elles se différencient à chaque niveau où l'on se place, fonctions ou concepts, physique ou psychique, vital ou social... Contre l'axiomatisme ensembliste, Deleuze et Guattari pensent que la multiplicité n'est jamais quelconque, homogène et discontinue, mais continue, hétérogène, différentielle, à n dimensions, productive de sa propre réalité selon son ordre propre. Ainsi par exemple, la couleur, multiplicité à 3 dimensions, n'a pas les mêmes composantes et les mêmes rapports différentiels que le son, multiplicité à 5 dimensions⁵⁹ (ton, hauteur, timbre, durée, intensité).

Second point, ces multiplicités hétérogènes (du physique au social) doivent également être parcourues par un mouvement capable d'articuler leurs différences les unes aux autres, sans quoi on resterait dans un chaos où plus rien ne communique. Il y a dans la métaphysique non kantienne de la nature un primat ontologique de l'univocité. Cette thèse a souvent été mal comprise, Badiou lui-même a pensé, à propos de l'univocité deleuzienne, qu'il s'agissait d'un retour à l'Un. Sans voir que cette thèse ontologique est à chaque fois la seule qui soit en mesure de nous donner une pensée de la multiplicité. Qu'est-ce qui est en jeu avec cette orientation ? Il s'agit de récupérer le maximum de consistance ontologique entre les multiplicités hétérogènes elles-mêmes. La pensée n'est pas orientée par les mathématiques, elle est orientée par les multiplicités hétérogènes qu'elle prend en compte, elle ne décide pas tout par elle-même, elle construit selon ce qui s'impose à elle. Car pour que le concept de multiplicité ait une valeur ontologique, il doit certes inclure en lui des différences, mais il doit aussi porter une charge de contrainte liée à sa spécificité (multiplicité sonore, musicale, sociale...) Nous n'avons pas d'autre choix que de penser les rapports entre ces différentes contraintes. Le concept d'univocité joue ce rôle, faire *consister* les multiplicités de multiplicités, hétérogènes et différentes, sur un même plan, par la détermination d'un même sens

d'être. L'univocité étend de la sorte à toutes les différences la nécessité d'une communication. Ce souci s'exprime par exemple chez Whitehead dans l'effort pour construire un concept « générique » qui dépasse les clivages physiques, psychiques, organiques et embrasse tous les domaines d'existence, les mettant du coup en relation. Tel est le rôle de l'entité actuelle chez Whitehead, construire un plan cosmologique de communication, « Dieu est une entité actuelle et le souffle d'existence le plus insignifiant dans les profondeurs de l'espace vide en est une aussi⁶⁰ ».

Remarquons que les mathématiciens aussi peuvent être univoques, ainsi Alexandre Grothendieck : « Le point de vue fécond n'est autre que cet "œil" qui à la fois nous fait découvrir et nous fait reconnaître l'unité dans la multiplicité. Et cette unité est véritablement la vie même et le souffle qui relie et anime ces choses multiples [...] C'est dans la mesure où se multiplient les points de vue complémentaires d'une même réalité, où se multiplient nos "yeux", que notre regard pénètre plus avant dans la connaissance de choses⁶¹ ? » L'univocité, qu'est-ce d'autre que cette « vision » qui maintient la réalité de chaque aspect tout en faisant communiquer tous les aspects ? Par elle, c'est un plan de nature transverse que l'on trace sur le sol même des différences.

Au-delà de ces conceptions divergentes de la multiplicité qui engagent d'un tout autre leur rapport à la métaphysique, l'autre différence fondamentale entre les métaphysiques de la nature et Badiou semble être que leur dépassement de la finitude n'emprunte pas le même circuit. *Le vrai problème pour ces philosophies n'est pas celui qui sépare finitude et post-finitude, mais celui qui passe entre limites et illimité.* Il est curieux que, dans *Logiques des mondes*, Badiou attribue aux philosophies de la vie, autant qu'à la phénoménologie, la même récurrente tendance à ériger un terme particulier en transcendance (conscience ou vie, intentionnalité ou puissance de vie), avec toujours à l'horizon du pensable un « Dieu laïcisé ou sublimé », Vie, Substance, Conscience... comme si ces philosophies cherchaient à conjurer par tous les moyens une sorte d'obsession de la mort et de la finitude en se rabattant sur un plan infini. C'est ainsi que chez elles les modes finis seraient toujours

indexés à une *substance infinie*, que les existences seraient saisies comme limites d'une *sur-existence*, que les vies actuelles seraient connectées à une puissance *vitale naturelle infinie*. Malgré les apparences, ces philosophies n'en finiraient donc pas avec la finitude. La finitude et la mort passeraient au contraire dans la conscience et la nature, s'infinitiseraient, redoublant le problème de la finitude dans l'objectivité. Pour éviter cette extension objective de la finitude, Badiou ne voit qu'une solution, axiomatiser : « Arracher l'existence d'ici-bas à sa corrélation mortelle exige qu'on s'arrache axiomatiquement aussi bien à la constitution phénoménologique de l'expérience qu'à la nomination nietzschéenne de l'être comme vie. Penser l'existence sans finitude⁶² ».

La métaphysique non kantienne serait encore clairement sous l'emprise de la corrélation. Elle ne se libérerait pas de la mort et de la finitude, à jamais hantée par ce qu'elle fuit. Elle se contenterait d'hypostasier les termes de la corrélation, vie, existence, conscience, vécu, bref d'objectiver le subjectif. À quelles conditions en sortir ? Nous avons déjà entendu la réponse de Badiou : en axiomatisant, en sortant de la finitude. Post-finitude, tel est le nouveau cap. Notre conviction est inverse. Axiomatiser, c'est précisément se bloquer dans la finitude et la corrélation. Soumettre l'être à la mathématique, comme le veut Badiou, c'est *corrélér sans limites*, c'est-à-dire soumettre tout corrélat à une matrice formelle. Les mathématiques étendent au maximum la prise intellectuelle sur l'être. On imagine que celles-ci nous sauveront en nous débarrassant de toute limite objective ou subjective, mais on reste pris dans l'élément le plus intellectuel et abstrait, dans un médium formel qui égalise toutes les différences. Les mathématiques ne nous sauvent ni de la vie, ni de la mort, parce qu'elles n'en disent rien, comme elles ne disent rien des autres modalités d'être.

On ne sort pas de la finitude avec des ensembles d'ensembles vides ou des axiomatisations à l'infini comme seul processus d'illimitation. On ne sort pas de la finitude lorsqu'on la condense sous sa forme axiomatique la plus extrême, la plus ascétique, la plus épurée, quitte à faire du monde un désert. Ni lorsqu'on double l'ontologie par un transcendantal réduit à des opérateurs logiques, à

une algèbre de différences et d'identités afin de se redonner des mondes et des étants, comme le fait Badiou. À vrai dire, vérités, idées, ontologie mathématique, logique des mondes marquent le retour d'un idéalisme radical qui ne s'assume pas (réduire le monde aux conditions de pensabilité). La prétention de déduire le monde des seules procédures de pensée réactive le plus nostalgique des formalismes. La « post-finitude » est une finitude étendue au monde, une finitude qui enferme le monde en elle, *une finitude qui n'en finit pas*.

Les métaphysiques de la nature non kantienne ont pensé au contraire qu'il revenait à la philosophie de nouer ensemble ontologique et métaphysique pour tracer un nouveau plan de nature. Leur objectif était de rendre à nouveau possible le traçage d'un plan de nature illimité (multi-différentiel) sans retomber dans une axiomatique, un logicisme. Prenons à nouveau l'exemple de Deleuze : le deuxième chapitre de *Qu'est-ce que la philosophie ?*, « Philosophie, science logique et art », expose une profonde *théorie des limites* dans le but d'éviter ce réductionnisme logique et mathématique (Frege, Russell). C'était déjà une interrogation présente dans *Différence et Répétition* que de se demander le rôle que jouait exactement la limite dans les mathématiques modernes⁶³. Mais le problème des limites prend une tout autre ampleur dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*, il passe entre sciences et philosophie, redistribue leurs positions ontologiques. Deleuze semble avoir voulu se protéger d'une orientation néfaste de la philosophie. N'est-ce pas la philosophie contemporaine elle-même qui nous tend un piège quand elle oppose la pensée métapsychologique-métamathématique et le vécu, les concepts propositionnels et les concepts indexés sur le vécu, les axiomatiques et les modes d'être ? À quelle « image » orthodoxe de la pensée veut-on ici nous renvoyer ? À la philosophie comme « science rigoureuse » ? Qu'est-ce que penser philosophiquement signifie alors ? A-t-on seulement le choix entre d'une part des concepts qui décrivent des états de choses, des propositions de fait comme « X croit que », des références indépendantes, reléguant le vécu dans la zone grise des opinions, et d'autre part une science du vécu qui parviendrait à tout retourner en soumettant la logique

formelle et les sciences régionales au sujet transcendantal. L'alternative est-elle de soumettre le vécu à la logique ou de soumettre la logique au vécu, de sorte que dans ce second cas une « logique transcendantale épouse la Terre et tout ce qu'elle porte⁶⁴ » ? Si Deleuze soutient que le « concept n'est pas plus une fonction du vécu qu'une fonction scientifique ou logique », c'est parce qu'il a en tête une autre distribution de la limite. *La limite n'est pas subjective, transcendantale, formelle, logique, elle est ontologique.*

Dans le domaine des sciences déjà, la limite n'est plus affaire de subjectivité ou de connaissance. Deleuze conteste l'interprétation subjectiviste de la mécanique quantique, de la thermodynamique, de la théorie de la relativité. Il emploie à nouveau la formule frappante utilisée dans le livre sur Leibniz : « Le perspectivisme ou relativisme scientifique n'est jamais relatif à un sujet : il ne constitue pas une relativité du vrai, mais au contraire une vérité du relatif⁶⁵... » Comment faut-il la comprendre ? Au voisinage des systèmes physiques ou vivants, des formes de vérité se dégagent qui ne sont rien moins que subjectives. Ce sont les formes de vérité des états de choses, dans leur relativité même. En, effet, la science place la limite au niveau de l'actualisation d'un état de chose. Fonctions et systèmes de référence sont des manières de saisir le monde à la crête de son actualisation. Ils effectuent un « arrêt sur image », un ralentissement pour mieux capter une image du monde. De même, le rôle « des observateurs partiels », perspectivistes, puisqu'il n'y a pas d'observateur total dans les protocoles techniques de la science, est de se placer au contact des processus d'actualisation atomistiques, cellulaires, astronomiques afin d'accommoder l'image du monde, de se doter d'une perception moins trouble. Cette perception a un prix. Pour établir un système de coordonnées et de références qui appréhende le maximum de variables de la fonction donnée, il lui faut perdre du mouvement. Concepts-limites et fonctions stabilisent le chaos dans une image perceptible. Les observateurs idéaux des sciences sont en quelque sorte « les perceptions et affections des fonctions eux-mêmes ». Mais, ces perceptions ne sont pas une image subjective, c'est au contraire tout ce qu'on peut percevoir du monde ou d'un état de chose dans telle ou telle position partielle et relative.

La philosophie n'a pas le même rapport aux limites parce que fondamentalement elle n'a pas le même rapport au chaos qui nous contraint, pur virtuel indéterminable. Limiter le chaos en lui donnant des références, comme le fait la science (« limiter » le chaos, le « ralentir » pour saisir son actualisation, « ralentir, c'est poser une limite »), ou tracer un plan de consistance qui le coupe infiniment comme le fait la philosophie, ce n'est pas la même chose. Le rôle de la philosophie est de nous proposer, avec l'aide des sciences, une « Pensée-Nature » qui donne consistance au virtuel et à la puissance de l'infini⁶⁶.

On pourra trouver les distinctions de Deleuze et Guattari trop bergsoniennes (le divorce entre virtuel et actuel, le rapport entre vitesse et arrêt). Reste qu'il faut à tout prix préserver la pensée philosophique du danger d'un logicisme, d'un réductionnisme, d'un psychologisme, sans pour autant tomber dans le travers qui consisterait à faire de la science une activité inférieure à la philosophie. Le rapport entre philosophie et sciences est certes étroit. Mais il repose aussi sur cette différence essentielle : limite et illimité. C'est la raison pour laquelle penser la nature ne peut se faire sans les sciences, bien que les sciences n'y suffisent pas : d'un côté, le plan de nature à construire ne peut être dénué de toute référentialité (rôle des concepts-limites en sciences), de l'autre il doit intégrer des multiplicités de différences (que toutes les disciplines font germer). Dans le plan philosophique, ce sont en effet tous les types de multiplicités qui doivent prendre place, et pas seulement les concepts-limites des sciences. Or, même si la science est bien évidemment aussi créatrice que la philosophie, elle ne pense pas tous les types de multiplicités. Elle n'est pas sensible aux multiplicités dont le sens d'être ne peut être dévoilé que par une autre méthode de connaissance, dans un autre rapport à l'expérience, selon une procédure qui ne sera pas moins constructive que celui des sciences : « Bien que les types de multiplicités scientifiques aient par eux-mêmes une grande diversité, ils laissent hors d'eux les multiplicités proprement philosophiques », dit Deleuze. Il invoque la durée de Bergson, et sa « multiplicité de fusion » qui exprime un mode d'être inséparable de la vie et de la conscience. Il est clair que les

métaphysiques en réaction à Kant vont faire apparaître bien des types de multiplicités sensibles, vitales, psychiques comprises comme des formes de durée, de volonté de puissance, de désir et de croyance, de survol domanial... dont elles monteront qu'elles ne sont pas l'objet direct des sciences. Ces multiplicités relèvent d'une profonde construction qui n'a rien à envier aux sciences. Les prendre en compte est absolument indispensable pour former un plan de nature illimité.

Le problème de la limite est donc bien devenu ontologique parce qu'il sépare deux modes d'accès à l'être, deux compréhensions des multiplicités chargées de filtrer le dehors. Concepts-limites des sciences, plan de nature illimité. Toutefois, que nous soyons en mesure de penser le chaos avec les sciences ou la philosophie, de le limiter ou de lui donner consistance, ne signifie pas que nous le fassions *être*. L'ontologie n'est pas le chaos. Elle ne débute pas avec le chaos. L'ontologie vise à faire consister le chaos dans un plan de nature rassemblant les multiplicités hétérogènes (être univoque). Badiou en identifiant mathématiques et ontologie, en s'en tenant aux multiplicités homogènes, s'est coupé de la possibilité d'une métaphysique de la nature. Voulant saisir l'engendrement du réel à partir de multiplicités vides et des décisions d'existence abstraites, il a refoulé tous les êtres qui prétendent à l'ontologie. Pour conjurer la limite de la finitude, il a infinitisé le multiple certes, mais sans jamais lui donner quelque consistance que ce soit. C'est en ce sens que Deleuze disait que chez lui la « philosophie semble flotter dans une *transcendance vide*, concept inconditionné qui trouve dans les fonctions la totalité de ses conditions génériques (science, poésie, politique et amour)⁶⁷ ».

Nous pensons au contraire que l'ontologie et la métaphysique de la nature sont indissociables, qu'elles ne peuvent se former séparément. Penser l'être sans les êtres est impossible, sauf à retomber dans un idéalisme extrême où l'on appelle « être » les conditions générales de pensabilité. Pour nous, l'alternative ne passe pas entre la finitude et la post-finitude, le fini ou l'infini mathématique, mais entre la limite et l'illimité. Les conditions kantienne posent des limites, Badiou étend à l'infini ces limites

(champ de pensabilité). La métaphysique de la nature entend au contraire récupérer un monde hors limites, illimité. C'est dans cette direction que nous nous plaçons.

Le très humain monde sans homme

Meillassoux, comme Badiou, a pour projet de réhabiliter la portée spéculative et ontologique des mathématiques. Puisque son argument s'appuie sur la théorie des qualités premières et secondes chez Locke et Descartes, attardons-nous un moment sur elle. La théorie des qualités nous a appris à séparer les *sensibilia* des *qualia*, le perçu de l'inaperçu, le pour soi de l'en-soi. D'un côté, les qualités premières désignent les propriétés du monde en soi, tel qu'il est en lui-même, figures, grandeurs, mouvements, et que le sujet ne perçoit pas. D'un autre côté, les qualités secondes, qui correspondent à certains agencements des qualités premières dans les corps, désignent les sensations (couleurs, odeurs, saveurs, sons...) qui ne sont que dans le sujet. Le monde, quant à lui, ne ressent rien de ce que le sujet ressent : « Le jaune n'est pas réellement dans l'or », ni la douleur dans la flamme.

Cette étrange théorie affirme en somme que seul ce qui est rendu intelligible par des rapports de mouvements et de figures peut être considéré comme appartenant à l'être en soi. C'est pourquoi elle a engendré une situation tout à fait paradoxale. Les qualités secondes sont perçues par soi alors qu'elles ne sont pas en soi quelque chose qui diffère des qualités premières... À l'inverse, les qualités premières sont en soi sans être perçues par soi (figures et mouvements, géométrie et mathématique). Le paradoxe, éclatant, est le suivant : l'être en soi ne peut être senti ou perçu, il ne peut être que *pensé*, et c'est lorsqu'il est *pensé par l'homme qu'il vaut indépendamment de l'homme*. Tandis que ce qui est senti ou perçu par l'homme n'a pas le même statut : ce qui est perçu ou senti par l'homme n'a pas de réalité en soi *du fait justement qu'il est senti ou perçu par l'homme*. Autrement dit, le monde senti par l'homme et le monde pensé par l'homme ne coïncident pas, bien qu'ils soient tous deux en rapport à l'homme. Est-ce ce paradoxe qui a ruiné la théorie des qualités en scindant le monde en deux ?

Pour la métaphysique non kantienne, comme ce sera le cas plus tard pour le mouvement de Deep Ecology, c'est en tout cas ce paradoxe qui aura conduit à la séparation de l'homme avec la nature⁶⁸. Meillassoux pense au contraire que c'est le fait d'étendre aux qualités premières ce qu'on réservait aux qualités secondes qui a provoqué sa ruine, à savoir la subjectivation de toutes les qualités, y compris les qualités premières. C'est lorsque l'objectivité est devenue intersubjective avec Kant, que la modernité a décidé de se passer de cette distinction sans bien voir ce qu'elle recouvrait. Alors, même les mathématiques sont devenues une construction du sujet et non une propriété de l'en-soi.

Contre cette dérive subjectiviste, Meillassoux voudrait réhabiliter la théorie cartésienne des qualités premières et réaccorder aux mathématiques le privilège d'atteindre l'en-soi : « Pour réactiver en termes contemporains la thèse cartésienne, et pour la dire dans les termes où nous entendons la défendre, on soutiendra donc ceci : *tout ce qui de l'objet peut-être formulé en termes mathématiques, il y a sens à le penser comme propriété de l'objet en soi*⁶⁹. » Il ne s'agit plus de proposer un retour à Platon, comme chez Badiou, mais de revenir à Descartes, et au fond à la révolution galiléo-copernicienne : la pensée mathématique pense un monde sans homme, « un monde séparable de l'homme », un monde capable de subsister sans hommes, ou encore elle pense « un monde se passant de la pensée », elle manifeste « la contingence de la pensée pour le monde », « la pensée devenue possible d'un monde se passant de la pensée, essentiellement inaffecté par le fait d'être pensée ou non »⁷⁰. La grande révolution mathématique et astronomique, galiléenne et copernicienne, exprime en somme l'indépendance du monde par rapport à celui qui le pense. Prise en son vrai sens, la formule « révolution copernicienne » signifie même exactement l'inverse de ce que lui fait dire Kant, à savoir « l'excentrement de la pensée par rapport au monde au sein du procès de la connaissance⁷¹ ». Tel fut le sens de cet événement majeur arrivé à la connaissance, la possibilité d'accéder à un monde indifférent à l'homme, quand bien même il serait pensé par l'homme.

Laissons de côté pour l'instant, les conséquences existentielles

que Meillassoux attribue à la révolution galiléo-copernicienne, à savoir la désolation et le délaissement de l'homme au sein du cosmos, lesquels provoqueront la vive réaction de la métaphysique non kantienne. Quelle est la signification exacte de l'argument qui sert ici de base à la démonstration ? Il consiste à affirmer que le mathématisable n'est pas « réductible à un corrélat de la pensée ». Les mathématiques transperceraient la corrélation, ou plutôt l'excèderaient, elles excentreraient la pensée connaissante de ce qu'elle connaît. Même si les mathématiques sont une pensée humaine, elles échapperaient à toute forme de limitation en raison d'une propriété essentielle : ce qui est « mathématiquement pensable est absolument possible ». Entendons, ce qui est absolument possible est indépendant de nous, il n'appartient pas à sa caractérisation d'être limitée par nous. Le tour paradoxal de l'argument réside dans le fait de traiter les mathématiques comme une pensée humaine du monde qui se soustrait directement au fait d'être pensée par un humain. Miracle d'un auto-effacement de la pensée humaine qui pense le monde : « Pensée de la contingence de la pensée pour le monde », « pensée devenue possible d'un monde se passant de la pensée ».

Nous l'avons dit, Meillassoux n'ignore pas, puisqu'il le souligne lui-même, qu'interprété ainsi, la révolution galiléo-copernicienne se présente comme le « dévoilement *paradoxal* de la capacité de la pensée à penser ce qu'il peut y avoir, qu'il y ait pensée ou non²² ». Un tel paradoxe consiste à soutenir qu'à partir d'une *construction humaine* nous pourrions accéder à un monde *sans homme*. Les énoncés mathématiques seraient donc dotés de ce statut tout à fait exceptionnel, d'être énoncés, mais de raturer leur énonciation, d'être humains mais de neutraliser la limite humaine, pour atteindre le réel en lui-même. La nature de ce paradoxe se précise : la pensée mathématique pense un monde dans lequel elle n'est pas incluse, alors que, de même que les qualités sensibles ou la vie, elle fait bien partie de *ce* monde. Il en va comme si la mathématisation du monde, après avoir ôté aux qualités sensibles et à la vie une réalité ontologique, réclamait encore que soit mise entre parenthèses la pensée qui a procédé à cette abstraction.

Mais examinons plus longuement l'argument des « énoncés ancestraux » que Meillassoux avance pour appuyer sa thèse. Si l'on admet que dans la corrélation, le temps est donné avec la donation, alors penser un temps sans donation, antérieure à la conscience, est impossible. Pourtant les sciences énoncent des vérités antérieures à l'homme, elles prononcent des énoncés ancestraux, et font référence à un être antérieur à la donation (matériaux « archifossiles »). Il s'agit alors de montrer que seules les mathématiques permettent de donner un sens réaliste et une fondation ontologique à ces énoncés ancestraux diachroniques. L'exemple pris est celui de la datation de la Terre, objet archifossile s'il en est. Plusieurs sciences expérimentales, (paléontologie, physique, géologie, astrophysique) se sont trouvées mêlées à la question de l'âge de la Terre, et ont de fait attribué à celle-ci une existence antérieure à toute forme de vie humaine. Quel est le sens de leur discours ? Sur quoi reposent leurs énoncés concernant l'âge de l'univers, la datation de la Terre, l'apparition de la vie terrestre et de la vie humaine ? Qu'est-ce qui justifie leur réalisme ontologique et la certitude d'une existence indépendante de nous ? Selon Meillassoux, ce réalisme repose sur la distinction des qualités premières et des qualités secondes, comme chez Descartes, à savoir sur la suppression dans ces énoncés de tout mode de relation du vivant-pensant à son environnement, de tout percept ou affect, au profit des seuls référents mathématisables ?

Mais ici, tout se complique. Dans son argument, Meillassoux s'appuie sur les sciences expérimentales puis se rabat en cours de route sur les mathématiques censées être la « forme » ultime de leurs énoncés. La légitimité de ce passage ne va pas de soi. Comment en arrive-t-on aux mathématiques en partant des sciences expérimentales ? Que deviennent ces sciences expérimentales, les données expérimentales, les laboratoires, les êtres astronomiques, vitaux, humains ? Pour retrouver les qualités premières cartésiennes, il faut soudain ne tenir compte que des seuls énoncés où *les référents sont mathématisables* ou « *formulables en termes mathématiques* » (date, durée, extension), et par conséquent dépouiller les sciences expérimentales de toute leur chair physique, géologique, astronomique au profit d'un axe temporel mathématisé. L'accrétion

de la Terre qui a commencé il y a près de 4,6 milliards d'années est un référent de ce type, mesurable et datable. Nous retrouvons le partage cartésien qu'il s'agissait se sauver entre qualités premières et qualités secondes : « Les hommes de science seront en affinité avec le cartésianisme bien plus qu'avec le kantisme²³. » Ayant opéré ce que Whitehead nommait « bifurcation de la nature », les mathématiques arpentent triomphalement leur nouvelle Terre sans hommes : « Notre question devient donc, qu'est-ce qui permet à un discours mathématique de décrire un monde *déserté par l'humain*²⁴ ? » Peu importe au fond, nous dit Meillassoux, la technique de datation employée et ses marges d'incertitude, ou même le fait que les corroborations ou falsifications du vrai ne soient jamais certaines selon Popper, puisqu'on se place ici au niveau du *sens* réaliste attribué aux énoncés ancestraux. On peut laisser de côté le fait que la datation de l'âge de la Terre a été l'objet de conflits permanents, dès les premières datations radiométriques et jusqu'à la datation par les chaînes de désintégration des isotopes naturels. On pourra toujours dire en effet, que malgré ces incertitudes, les mathématiques dégagent un référent incontestable, qu'elles exhibent *un temps pur non-humain, un temps absolu*.

Reste que la datation absolue (radiochronologie) dépend directement des rapports isotopiques entre éléments chimiques. Il ne s'agit donc à aucun titre d'une vérité purement mathématique. C'est pourquoi on ne peut s'en tenir là. Quand nous réduisons les énoncés paléontologiques, astrophysiques, géologiques à des référents mathématisables, nous enlevons aux objets de ces énoncés toute consistance matérielle. Or, qu'est-ce qu'une date de la Terre si la Terre n'a plus aucune consistance astronomique, physique, biologique, géologique, chimique ? Que serait en soi une date de tel homme ou tel homme, abstraction faite de lui ? Quelle vérité nous dirait-elle sur lui ? En quoi la pure mesure d'un être sur un axe temporel peut-elle valoir sans un rapport aux autres vérités qui donnent consistance à cet être ?

Il est évident que la Terre n'a pas un âge en soi, mais qu'elle en possède un dans un contexte astronomique, géologique, physique qu'on ne peut en aucun cas passer sous silence. Et ce contexte,

seules les sciences expérimentales le font apparaître, sans possibilité d'évoquer un réel absolu. C'est donc la notion d'en-soi qui pose problème. Rien n'est en soi. Il n'y a pas de date en soi. L'argument des énoncés fossiles revient à remettre sur le devant de la scène une conception datée, pour le coup, de la connaissance. N'est-ce pas un idéal fort ancien qui remonte en effet à la surface, « l'idéal d'une compréhension du monde qui élimine totalement celui qui le décrit²⁵ » ? Cet idéal classique a été celui des mathématiques cartésiennes et galiléennes. Il a été celui de la physique moderne qui n'a cessé de maintenir la référence à Dieu afin de rendre possible la connaissance absolue du monde. Toute une métaphysique de la physique s'est appuyée sur ce Grand Témoin, montrent Isabelle Stengers et Ilya Prigogine : Dieu qui ne joue pas aux dés (Einstein), qui connaît simultanément la position et la vitesse d'une particule pour (Planck), qui ne donne pas de place à l'informalisable (Thom) ou dans sa version démoniaque « capable de calculer le passé et le futur de l'univers » (Laplace), « d'inverser l'évolution irréversible associée à la croissance de l'entropie » (Maxwell)²⁶. Pour Meillassoux, les mathématiques n'ont pas même besoin de cette relation de témoignage absolu, elles rendent possible un réalisme absolu sans témoin. Quitte toutefois à revivifier le paradoxe d'un monde intelligible rendant invisible celui qui le connaît, d'un monde humain sans hommes, d'un réel sans témoins, bref à entériner à nouveaux frais l'idéal d'un effacement de celui qui connaît. Doit-on en passer nécessairement par la restauration de cet idéal si l'on veut dépasser les limites kantienne ? Critiquant la persistance de cet idéal classique en physique, Isabelle Stengers et Ilya Prigogine soutiennent l'inverse : « Que notre connaissance ne puisse être pensée sans référence à *la relation que nous entretenons avec le monde* n'est pas en soi synonyme de *limite*, de renoncement [...] Ce peut-être aussi la source de nouvelles exigences de cohérence et de pertinence, l'ouverture à de nouvelles interrogations qui donnent un sens positif à la *multiplicité des relations* qui nous situent dans le monde²⁷. »

La seule manière de dépasser les limites sans revenir à cet idéal est de s'immerger dans la multiplicité de relations où nous nous situons. Il faudrait mentionner ici l'apport profond du pragmatisme

de James dont Lapoujade propose cette interprétation : « Ce qui fait l'originalité du pragmatisme, c'est de considérer la vérité non à partir d'idées éternelles mais d'idées nouvelles. Toutes nos idées sont d'abord expérimentales », ce sont des « actions », des « transitions » vers ce qui est à penser, ce sont des « créations ». Ainsi l'idée de la Grande Ourse ne copie pas quelque chose qui préexisterait éternellement à sa création, elle en construit le sens. « La vérité est un processus⁷⁸ ». Le mode d'existence de la connaissance ne consiste plus à renvoyer à un passé éternel. Davantage que la saisie d'un en-soi immuable, il serait plus juste de la saisir comme un événement qui arrive *au* monde (Newton, « événement arrivé à la pesanteur », Pasteur, « événement arrivé aux microbes »), ainsi que le montrera Latour⁷⁹. La connaissance n'est pas un savoir *sur* un monde qui serait déjà fait de toute éternité, ou qui laisserait le monde intact. Voilà pourquoi l'opposition entre constructivisme et réalisme marche assez mal pour décrire le processus de connaissance. Isabelle Stengers nous donne ce bel exemple : l'existence du neutrino ne résulte ni d'une observation neutre et compréhensive du monde, ni d'une pure déduction théorique. Le neutrino est « difficilement observable », même s'il a été prédit par la théorie, même si ont été construits d'immenses moyens pour le détecter. La physique lui a conféré une « vocation à l'existence » qui brouille les dualités épistémologiques du rationnel et du naturel : « Les épreuves dont a dépendu le caractère légitime de cette existence à l'intérieur de la physique devraient donner au physicien le pouvoir d'affirmer que *de tout temps et en tout lieu le neutrino a existé*, et que les effets qui le rendent observable et identifiable par les humains sont des événements qui réclament d'être compris comme ingrédients d'une histoire qui n'est pas celle des humains *mais celle de l'univers*⁸⁰. » Autrement dit, seule l'interaction entre les composantes humaines et les épreuves physiques donnent une existence du neutrino. On pourrait dire de cette existence qu'elle est un entre-deux, parce qu'elle est entremêlée sur deux plans : « Le neutrino existe à la fois indissociablement “en soi” et “pour nous”, devenant d'autant plus “en soi”, acteur d'événements innombrables où nous cherchons les principes de la matière, qu'il se met à exister “pour nous”, ingrédient

de pratiques, de dispositifs, de possibles toujours plus nombreux⁸¹. » Les êtres de la physique n'existent que comme des « faitiches » que nous fabriquons et qui nous fabriquent⁸².

On voit bien que la dimension ontologique des énoncés scientifiques provient de leur capacité à faire advenir d'autres modes d'êtres que la réalité humaine. Les êtres physiques, biologiques, cosmiques sont construits par des dispositifs complexes, mais ces êtres nous en imposent en retour. Pourquoi faudrait-il dire alors que seuls les énoncés mathématiques possèdent la force ontologique de nous ouvrir à l'être ? Ne sont-ils pas précisément les seules pensées à ne pas subir l'épreuve de l'instauration d'êtres extérieurs, à posséder une cohérence strictement interne, du fait même qu'elles ne sont pas contraintes du dehors ? Cela constitue une singularité certes, et même précieuse, très largement utilisée par les autres sciences, mais laquelle ne réside précisément pas dans une totale puissance de décèlement ontologique. Le pluralisme ontologique du monde se dévoile dans ce qui oblige la pensée à un titre ou à un autre, non dans la seule exigence de cohérence interne de la pensée. Ainsi, le temps hors donation n'est jamais purement mathématique, il a la consistance de ce qui nous oblige géologiquement, physiquement, biologiquement, chimiquement...

Stengers pose avec justesse cette question : « Les mathématiques sont-elles une pratique moderne ? » Relèvent-elles comme les faits expérimentaux d'obligations qui engagent ceux qui les construisent à tenir compte de leur singularité ? Manifestent-elles des exigences qui contraignent les praticiens à les transformer en « témoins fiables » ? La singularité des mathématiques est de n'avoir d'obligation et d'exigence que relativement aux définitions qu'elles se donnent. Toutes les épreuves de la venue à existence des êtres mathématiques dépendent de la nature de la définition : « Toute définition engage et impose d'être poursuivie jusque dans ses conséquences les plus scandaleuses⁸³. » Souligner cette singularité mathématique, c'est encore montrer, par un autre biais, que l'instauration des êtres ne saurait revenir dans sa totalité aux mathématiques, dont la consistance reste interne. Il en va de même pour les disciplines qui se mathématisent, telle l'économie mathématique, leurs obligations

« sont toutes entières déterminées par le pouvoir du langage à construire, par les théorèmes que ce langage est susceptible d'engendrer ». Les économistes le savent bien, ajoute Stengers, « leur théorie n'exige rien du monde, elle est auto-référée⁸⁴ ». Accorder aux mathématiques *tout* pouvoir de fondation ontologique semble dès lors peu légitime, comparativement aux sciences qui sont en rapport d'instauration avec d'autres êtres.

La deuxième étape de l'argumentation de Meillassoux consiste à opposer incapacité de la corrélation à produire des énoncés ancestraux et capacité des mathématiques à formuler des énoncés portant sur l'en-soi : « Il n'y a pas de compromis possible entre le corrélat et l'archifossile⁸⁵ », dit Meillassoux. « Nier ce point relève d'une axiomatique idéaliste déchaînée⁸⁶ », ajoute Badiou. Pourtant, la métaphysique anti-kantienne n'a pas de mots assez durs pour dénoncer l'inverse, la compromission permanente des deux. Elle n'a eu de cesse de montrer l'identité du corrélat et de l'archifossile, du monde sans homme et de l'homme sans monde. C'est même une thèse forte : mathématiques et corrélation dérivent du même monde idéalisé qui se dédouble. Il n'y a dès lors aucun sens à les opposer ou à prétendre que nous serions devant une alternative.

Est-ce une thèse extravagante ? C'est en tout cas la thèse défendue par de très nombreuses philosophies après Kant : les mathématiques ne touchent pas le réel, elles restent enfermées dans la corrélation, en un mot l'ontologie mathématique ne nous libère en rien de l'humanisation des choses, elle en serait plutôt une forme d'accomplissement. Aussi, faut-il examiner de près les raisons de leur défiance, quant à une capacité des mathématiques à excentrer celui qui connaît du connu. Il suffit de parcourir quelques auteurs, sans prétendre être exhaustif, pour que se manifeste ce profond soupçon d'une humanisation de la nature à travers les mathématiques. La nature n'est pas écrite en langage mathématique, ou si elle l'est, c'est *par* l'homme et *pour* l'homme. Nietzsche, le premier, dira que le triomphe de la mathématisation du monde ne repose pas sur une explication plus réussie de l'être, mais sur une humanisation plus globale de la nature : « Nous favorisons la science – mes amis ! C'est-à-dire, à la longue, absolument rien d'autre que ceci : nous favorisons

l'homme et le rendons plus fixe et plus immuable⁸⁷. » « Comment existerait-il même la possibilité d'expliquer quand nous faisons d'abord de toute chose, une image, notre image ! Il est bien suffisant de considérer la science comme une humanisation des choses aussi fidèle que possible », ajoute-t-il dans *Le Gai Savoir*. Le soupçon émerge que les vérités mathématiques et physiques ne sont au fond que notre logicisation du monde : « Les mathématiques et la mécanique ont été longtemps considérées comme des sciences d'une valeur absolue, et de nos jours on ose soupçonner qu'elles ne sont que de la logique appliquée fondée sur l'hypothèse précise et indémontrable qu'il existe des cas "identiques"⁸⁸. » La position de Bergson ne sera pas très différente : les mathématiques réduisent l'univers à des multiplicités numériques homogènes (sans qualités), le spatialisent et le rendent prévisible afin de favoriser notre action. Ce sont des sciences de la relation dans lesquelles les éléments mis en relation n'ont aucune consistance physique parce qu'ils sont de grandeur nulle. Des relations vides ontologiquement se substituent à la réalité des éléments mis en relation. C'est pourquoi il est impossible de proposer une métaphysique de la matière à partir des mathématiques : « La matière se résout de plus en plus aux yeux du savant, en relations mathématiques⁸⁹. »

Whitehead, pourtant mathématicien, n'a jamais pensé non plus que l'ontologie puisse être une branche de la mathématique, pour les mêmes raisons que Bergson, même si pour lui la spatialisation n'est pas à imputer à l'intelligence mais à la fossilisation d'abstractions. La représentation de la nature à partir du formalisme physico-mathématique est l'exemple même du concret mal placé, d'une mauvaise abstraction⁹⁰. Il importe plutôt que la philosophie construise ses généralisations descriptives à partir des faits d'expérience eux-mêmes, des perceptions actuelles et hypothétiques. Whitehead considère par conséquent que « la philosophie a été viciée par l'exemple des mathématiques. La méthode principale des mathématiques est la déduction, celle de la philosophie est la généralisation descriptive⁹¹ ». De là la « tendance à une fausse simplicité dans l'analyse scientifique, à une abstraction excessive, à une sur-universalisation des universaux⁹² », au lieu d'explorer les

relations impliquées dans la perception sensible. La science a plutôt besoin de la métaphysique pour construire les concepts qui se moulent à la diversité de l'expérience.

Dans son article, « Sur quelques arguments nouveaux contre le réalisme », Ruyer part en guerre contre la conception selon laquelle le « réel ne saurait être indépendant des conditions de la connaissance ». Car, justement, si la connaissance rencontre des *conditions limites*, comme le montre Heisenberg, c'est que la connaissance est elle-même un *fait réel*, en prise avec le réel. On se trompe donc en croyant que connaître signifie seulement faire entrer dans un « cadre de possibilité » mathématique ou axiomatique. « La réalité paraît alors résider entièrement dans le langage mathématique par laquelle on l'exprime⁹³. » L'illusion vient de ce que les phénomènes semblent se ranger parfaitement dans ces cadres de possibilité en l'absence même d'expérience complète, comme on le voit en physique quantique. Mais, si tout marche si bien, c'est parce que la connaissance elle-même est quelque chose de réel, qu'il y a « un caractère *commun de la réalité*, dont les mathématiques pures, après tout, font aussi partie ». C'est dire qu'il ne faut pas extramondanaiser les mathématiques. Elles ne sont pas hors du réel, irréelles. Si elles touchent le réel, si elles fonctionnent parfaitement bien au niveau physique, c'est justement parce qu'elles émanent d'une partie du réel. « Le cadre de possibilité est lui-même un être réel, il n'a rien de surnaturel, d'idéal⁹⁴. »

Voilà qui inverse totalement notre tendance à abstraire les mathématiques de notre relation au monde. Les mathématiques ne sont pas la vérité surnaturelle des phénomènes naturels, elles expriment aussi notre action dans le réel, du réel dans le réel, devrait-on dire. Elles sont tout à fait indissociables *de celui qui les pense*, du niveau de réalité conscientielle où il se place. Ainsi, leur valeur physique a une source bien précise, située : ce sont les auxiliaires puissants de notre réalité pour décrire d'autres réalités, plus simples que notre conscience⁹⁵. Par quel miracle pourraient-elles être en phase avec ces réalités primordiales si elles n'émergeaient elles-mêmes comme réalités au sein de l'univers. Ruyer aura ce mot : « Le calcul "sait" la physique parce qu'il est dans l'univers⁹⁶ ? » Ce n'est

pas le monde qui est mathématique, mais la mathématique qui est dans le monde, et qui sait du coup ce qu'est la physique du monde, comme toute connaissance en tant qu'interaction de parties du monde au sein du monde⁹⁷.

On pourrait évoquer bien d'autres philosophes de cette époque, mais ce serait fastidieux. Sans doute l'appréciation des mathématiques n'est pas semblable d'une philosophie à l'autre. Mais elle va toujours dans la même direction. Ce mouvement philosophique contre la mathématisation de la nature est assez vaste pour qu'on ne puisse le passer sous silence. La thèse qui se dégage est qu'on ne peut attribuer aux mathématiques une fonction de décellement ontologique, encore moins confier à celles-ci la mission de nous ouvrir à l'absolu. Soit parce que ce sont de pures axiomatiques, soit parce qu'elles substituent des relations sans épaisseur à la réalité, soit parce que ce sont des formalismes abstraits qui perdent leur lien avec le concret dès qu'on les réifie. Si les mathématiques ont malgré tout un lien avec le réel, comme chez Ruyer, ce n'est pas en tant que puissance décelante, mais parce qu'elles sont dans le réel comme processus de connaissance intra-mondain (rapport de la conscience humaine au niveau physique). Quelles que soient les différences de ces positions, pour ces philosophies, comme pour le mouvement de réaction à la mathématisation de la nature, les mathématiques n'ont pas de privilège ontologique. C'est même tout le contraire. Elles se transforment en produits de la corrélation lorsqu'elles sont absolutisées. Le monde sans homme qu'elles prétendent atteindre signe une complète humanisation intellectualiste du monde, une absolutisation des conditions opératoires de l'intelligence. Pour ouvrir l'ontologie au monde, il nous faudra en passer par des méthodes tout à fait autres, suivre d'autres fils d'Ariane (le corps, la vie, l'intuition, les intensités...).

Quelque chose de nouveau va en effet se manifester au contact de l'expérience dont la métaphysique non kantienne prendra acte : le réel n'obéit pas à une nécessité formelle *a priori*, il ne se déduit pas. La bifurcation de la nature découle d'un protocole expérimental des sciences qui n'a pas à être réifié, ni non plus à être érigé en modèle

ontologique du monde⁹⁸ (Whitehead). Que les « mondes fictifs » (Stengers) ou artefacts expérimentaux construits par la science puissent nous ouvrir le monde sous un certain aspect ne signifient que nous devons transformer leur mode opératoire et l'outil mathématique dont elles se servent en un plan ontologique total de la nature. Car la nécessité du réel n'est justement pas formalisable avant coup, elle se traduit par des contraintes ou des conditions limites qui s'imposent à nous dans nos expériences. Le réel est là qui nous oblige à penser autrement, à changer sans cesse de systèmes de référence. Tout ce qu'on peut faire, c'est de s'en saisir pour l'articuler à des propositions théoriques qui fassent consister les êtres qui nous pressent par leur mode d'existence. Au fond, ce que la philosophie de cette époque reproche au mathématisme lorsqu'il entend se substituer au monde, c'est un hyper-formalisme humaniste qui fait abstraction des puissantes contraintes que le monde lui impose. Pure pensabilité sans sujet, mais aussi sans monde.

La première critique des mathématiques visait l'impossibilité d'une absolutisation d'un certain mode opératoire de saisie du réel. Le mode opératoire des sciences (séparation des qualités premières et secondes) n'a pas à être hypostasié dans une ontologie mathématique. Le pouvoir accordé aux mathématiques résulte de cette transformation illégitime. La seconde critique porte sur la *dynamique* de la connaissance. Celle-ci n'appréhenderait qu'un monde statique, sans transformations. Elle serait capable de décrire des structures spatiales mais pas des genèses. Ruyer en fera un argument constant : aucune structure n'explique sa genèse. Une embryogenèse, une apparence animale, le devenir d'une espèce, une différenciation biologique, le fait de sentir ou de penser, ne sont pas des faits qui relèvent de la seule analyse structurale spatio-temporelle. Il est nécessaire de faire intervenir un plan horizontal, trans-spatial et trans-temporel, pour expliquer leur genèse, seul à même de rendre compte des thèmes mnémiques, des valeurs, des finalités. Cette critique n'a plus la pertinence qu'elle avait autrefois, et pourrait être abandonnée sans préjudice. Valéry disait déjà que la conception bergsonienne des mathématiques, trop statique, était datée. Il est aujourd'hui évident que les sciences, y compris mathé-

matiques, sont en mesure de décrire des transformations, des passages, des métamorphoses, en biologie, en physique, en astronomie..., et que l'opposition entre le spatial et le temporel, « le tout fait » et le « se faisant », est bien trop caricatural, comme le souligne déjà Deleuze : « Les mathématiques et la physique prennent pour objet la formation même et non la forme achevée⁹⁹. »

Enfin la troisième critique concerne le partage entre connaissance insensible et *sensibilia* humains. Là encore, difficile de ne pas voir, comme le dit encore Deleuze, que la science expérimentale a ses propres *sensibilia*, affections, perceptions mais reliées à des systèmes de coordonnées et à des observateurs idéaux. Partout des observateurs idéaux en science, à tous les niveaux, atomiques, moléculaires, chimiques, génétiques... L'opposition bergsonienne entre d'un côté le vécu qualitatif et perceptif pour la philosophie (la durée) et le *symbole* neutre pour la science ne tient plus. Ce n'est pas ainsi que s'opère le partage.

Toutefois, quelque chose de fondamental reste valable dans cette critique. En effet, la manière de prendre en compte ces *sensibilia* peut varier du tout au tout. Dans le modèle classique des sciences, nous l'avons vu, l'observateur idéal disparaît au profit d'une vérité indépendante de l'homme. De même, pour les tenants d'une ontologie mathématique le monde est indifférent à la pensée du monde. Nous retrouvons la grande séparation des qualités premières et secondes. Ne peut-on penser au contraire que les affections, les perceptions, les *sensibilia* de celui qui connaît, loin d'être étrangères à ce qui serait l'ordre du réel, font partie de l'expression du problème ontologique en tant même qu'il est *pensé* ? Ne peut-on admettre que ces *sensibilia* traduisent déjà la nature même du problème à penser, y compris dans les sciences ? Cela voudrait dire que la pensée ne peut s'abstraire de rien, ni de celui qui pense, vivant perceptif, affectif, ni de ce qui est pensé, et de la manière dont cela est pensé (obligations)¹⁰⁰. La connaissance changerait de statut, elle ne serait plus l'image plus ou moins approximative d'un monde qui demeure identique mais une relation-participation impliquant simultanément le monde et celui qui le pense, capable de les faire changer ensemble, « entre-capture », dira Isabelle Stengers, en donnant un sens fort à ce

concept de *Mille Plateaux* pour penser la construction des procédures de connaissance.

En tout cas, en séparant les mathématiques des *sensibilia*, en érigeant le modèle d'une vérité valant absolument, il est visible que nous sortons de cette relation d'implication au monde. C'est à ce moment-là que resurgit le paradoxe intenable : d'un côté le monde vrai mathématique sans homme, de l'autre le monde humain sans univers.

24. Kant, *Rêves d'un visionnaire*, AK, II, 368, p. 586, *Œuvres complètes*, Gallimard, 1980, coll. La Pléiade AK, II, 368, p. 586.

25. Par exemple, le projet d'étendre « au-delà de ses limites antérieures le concept de nombre entier réel » (Cantor, *Fondement d'une théorie générale des ensembles*).

26. Dans son livre, *Deleuze, les mouvements aberrants*, Minuit, David Lapoujade a remarquablement mis en évidence le rapport entre la question *Quid juris ?*, la possession de la Terre et le problème des limites : « Si la question *quid juris ?* a tant d'importance chez Deleuze, c'est justement parce qu'elle pose le problème de la distribution de la terre. Comment distribuer la terre ou le sol ? À qui appartient la terre ? », p. 38.

Cette hypothèse vaut tout particulièrement pour la métaphysique non kantienne que nous analysons ici, parce qu'il s'agit toujours « de constituer une nouvelle terre pour la pensée et pour la vie » (Lapoujade, p. 37). Notons aussi que le *quid juris ?*, ainsi que le renouvellement de la question du droit, sont au cœur des pensées contemporaines les plus marquantes, Foucault, Deleuze, Derrida, Badiou, Latour...

27. Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, présentation par Pierre Montebello, Sébastien Miravète, Garnier-Flammarion, 2014, p. 63.

28. Quentin Meillassoux, *Après la finitude, Essai sur la nécessité de la contingence*, Éd. du Seuil, 2006, p. 18.

29. Sur la corrélation : Husserl, *Krisis*, Gallimard, 1954, trad. par Gérard Granel, § 46, et § 48, p. 180.

30. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Gallimard, coll. Tel, trad. par Paul Ricoeur, § 49, p. 163 : il est certes possible de parler du moi dans le monde, du point de vue d'une psycho-physique, mais « en dépit de tout cela, il est clair désormais que la conscience considérée dans sa "pureté" ; doit être tenue pour un système d'être fermé sur soi, pour un système d'être absolu dans lequel rien ne peut pénétrer et duquel rien ne peut s'échapper, qui n'a pas de dehors d'ordre spatial et temporel, qui ne peut se loger dans aucun système spatio-temporel, qui ne peut subir la causalité d'aucune chose, ni exercer de causalité sur aucune chose. »

31. *Ibid.*, § 51, p. 168.

32. *Ibid.*, § 51, p. 169.

33. « Projet de possession intellectuelle du monde, la constitution devient toujours davantage, à mesure que mûrit la pensée de Husserl, le moyen de dévoiler un envers des choses que nous n'avons pas constitué. Il fallait cette tentative insensée de tout soumettre aux bienséances de la "conscience", au jeu limpide de ses attitudes, de ses intentions, de ses impositions de sens [...] pour révéler tout le reste : ces êtres, au-dessous de nos idéalizations

et de nos objectivations, qui les nourrissent secrètement, et où l'on a peine à reconnaître des noèmes. » *Signes*, Gallimard, 1960, p. 227. Voir à ce sujet Renaud Barbaras, *Rue Descartes*, 2010/4, Les usages de Merleau-Ponty, p. 88-105. Le projet merleau-pontien étant alors de renforcer l'appartenance au monde, et de montrer qu'il n'y a de monde pour un sujet que dans la mesure où celui-ci est *du* monde. Renaud Barbaras ne cherchera lui-même qu'à penser phénoménologiquement cette appartenance au monde, jusque dans une « hyper-appartenance » cosmologique, univocité du sujet et du monde.

34. Jean-François Lyotard, *La Phénoménologie*, PUF, 1954, p. 35. Rappelons que, autour des années 1940, l'intentionnalité (toute conscience est conscience de quelque chose) est passée pour le symbole d'un retour au monde pour nombre de philosophes fatigués de l'idéalisme et de l'épistémologie. Sartre, tout particulièrement, dira que l'intentionnalité « nous jette sur la grand'route, au milieu des menaces, sous une lumière aveuglante », « dans la poussière sèche du monde », « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl, l'intentionnalité », *Situations I*, Gallimard, 1959.

35. Sébastien Poinat, *Mécanique quantique, Du formalisme mathématique au concept philosophique*, Hermann 2014, p. 41, 50.

36. *Ibid.*, Sur ces points, voir les développements de Sébastien Poinat.

37. Emmanuel Kant, *Rêve d'un visionnaire*, dans *Œuvres complètes*, Pléiade Gallimard, 1980, p. 586.

38. Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, (Théorie transcendantale de la méthode), AK, 495-497, p. 1331-1333, dans *Œuvres complètes*, Pléiade Gallimard, 1980, coll. La Pléiade, AK, 495-497, p. 1331-1333.

39. Giorgio Agamben, « K. », dans *Nudités*, Payot & Rivages, coll. Bibliothèque Rivages, 2009.

40. Cité par Giorgio Agamben, p. 58.

41. Jean-Yves Guillaumin, *L'Érudition des grammatiques romaines*, *Eruditio Antiqua* 1, 2009, p. 1-14, « L'étymologie comme justification de l'accaparement des terres ».

42. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie, tome 2, Mille Plateaux*, Éd. de Minuit, 1980, p. 464.

43. David Lapoujade, *Deleuze, les mouvements aberrants*, p. 43 : « D'une manière générale, on voit que la philosophie ne peut pas se poser la question du fondement sans que celle-ci ne devienne aussi la question du peuplement de la terre. Ce n'est pas seulement vrai de la philosophie de Gilles Deleuze et de celle co-écrite avec Félix Guattari. Peut-être est-ce le sens de la "Grande politique" chez Nietzsche qui savait déjà combattre les reterritorisations nationalistes. Que s'est-il donc passé sur la terre avant l'apparition de l'homme ? demande Nietzsche. Qu'est-ce que l'homme, quittant sa condition d'animal, a changé sur la terre ? Comment ses maladies se sont-elles répandues sur la terre ? Comment combattre l'œcuménisme du christianisme et du nihilisme ? C'est aussi le sens des questions que Bergson pose dans *Les deux sources de la morale et de la religion* : de quelle manière les hommes occupent-ils la terre ? Comment leur "attachement" à la vie les détermine-t-il à occuper la Terre ? Sont-ils seulement attachés à la vie ? Et sous quelle forme ? »

44. Alain Badiou, interview dans *Le point*, 04-04-2011.

45. Joseph Moreau, *L'âme du monde de Platon aux stoïciens*, Georfg Olms Verlag, 1971, p. 4.

46. Alain Badiou, « Platonisme et ontologie mathématique » dans *Court Traité d'ontologie transitoire*, Éd. du Seuil, 1998, p. 95-98.

47. *Ibid.*, p. 98.

48. Alain Badiou, *Second manifeste pour la philosophie*, Fayard, 2009, p. 37.

49. *Ibid.*, p. 35.

50. *Ibid.*, p. 35.

51. Alain Badiou, *Court traité d'ontologie transitoire*, p. 190.

52. *Ibid.*, p. 193.

53. *Ibid.* p. 194.

54. Alain Badiou, « La mathématique est une pensée » dans *Court traité d'ontologie transitoire*, p. 51-55.

55. *Ibid.*

56. Alain Badiou : « L'être est multiplicité tirée du vide », dans *Second manifeste pour la philosophie*, p. 38.

57. Gilles Deleuze, *Différence et Répétition*, PUF, 1968, p. 232.

58. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?* Éd. de Minuit, 1982, p. 144.

59. Depuis son article « À quoi reconnaît-on le structuralisme ? » de 1967, Deleuze évite de penser les multiplicités en termes de structures algébriques d'éléments quelconques ou à partir des axiomatiques ensemblistes de l'algèbre, il leur préfère le calcul différentiel dans l'interprétation statique et ordinaire qu'en donnent Weierstrass et Russel, et qui se passe de toute référence à l'infiniment petit. Sur ce point, nous reprenons les explications d'Isabelle Ginoux, *Le Moment philosophique du structuralisme de Deleuze*, thèse Université libre de Bruxelles, vol. I, p. 365. Qui cite ce beau texte d'Hermann Weyl sur les dimensions internes aux multiplicités, *Temps, Espace, Matière*, Librairie scientifique Albert Blanchard, Paris, 1922, chap. II : « Conformément à la théorie physiologique, les couleurs forment une multiplicité à trois dimensions, car d'après cette théorie, la perception de la couleur est déterminée sur la rétine par la combinaison de trois procédés chimiques, le noir-blanc, le rouge-vert, le jaune-bleu, dont chacun est caractérisé pour une direction déterminée par une intensité déterminée ; la multiplicité des couleurs est bien à 3 dimensions puisqu'une couleur est caractérisée par son intensité et sa qualité, celle-ci étant déjà une multiplicité à deux dimensions... ». Sur les composantes du son, voir Boulez, *Penser la musique aujourd'hui*, Denoël, 1963.

60. Alfred N. Whitehead, *Procès et réalité*, Gallimard, 1995, p. 69, cité par Didier Debaïse, Whitehead, *Un empirisme spéculatif, Lecture de Procès et réalité de Whitehead*, Vrin, 2009, p. 50. Voir aussi dans ces mêmes pages l'analyse du rôle du monisme chez Whitehead, que nous préférons nommer univocité pour toute la métaphysique non kantienne, plan cosmologique inter-différences et unité de sens du multiple. Le débat entre monisme et pluralisme dans l'interprétation de Whitehead (la créativité est-elle une ou se distribue-t-elle dans les entités actuelles ?) n'a de solution qu'à tenir le monisme pour la construction d'un sens d'être univoque qui traverse le multiple (entités actuelles) sans l'annexer à une unité transcendante.

61. Alexandre Grothendieck, *Récoltes et Semailles, Réflexions et témoignages sur un passé de mathématicien*, Alter Éditions, 2008, p. 41 (édition numérique).

62. Alain Badiou, *Logiques des mondes*, Éd. du Seuil, 2006, p. 284.

63. Gilles Deleuze, *Différence et Répétition*, p. 222-223. « La notion de limite [...] fonde une nouvelle définition statique et purement idéale de la continuité, et qui n'implique, pour être elle-même définie, que le nombre ou plutôt l'universel dans le nombre. Il appartient aux mathématiques modernes de préciser la nature de cet universel du nombre, comme consistant dans la "coupure" (au sens de Dedekind) : c'est la coupure en ce sens qui constitue le genre prochain du nombre, la cause idéale de la continuité ou l'élément pur de la quantifiabilité. » La coupure de Dedekind consiste à faire du nombre réel une coupure entre deux ensembles inégaux. Le nombre réel est bien alors une limite « statique » dont on peut faire la « cause idéale » de la continuité entre les nombres.

64. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 123.
65. *Ibid.*, p. 123.
66. *Ibid.*, p. 112 et 133.
67. *Ibid.* p. 144
68. Arne Naess, *Écologie, communauté et style de vie*, Dehors, p. 100 : « Whitehead fait justement remarquer que l'hypothèse paradoxale selon laquelle la nature serait dénuée de couleurs, de sons et d'odeurs, n'a pu paraître vraisemblable que parce que nous avons confondu nos abstractions avec des réalités concrètes ». « Dans le cadre de l'ontologie dont je fais ici proposition, les propriétés premières (*stricto sensu*) seront tenues pour des *ens rationis* caractéristiques des structures abstraites. La géométrie du monde n'est pas *dans* le monde » (p. 105).
69. Quentin Meillassoux, *Après la finitude*, p. 16.
70. *Ibid.*, p. 159-160.
71. *Ibid.*, p. 160.
72. *Ibid.* p. 160.
73. *Ibid.* p. 29.
74. *Ibid.*, p. 37.
75. Ilya Prigogine, Isabelle Stengers, *Entre le temps et l'éternité*, Fayard, 1988, p. 88.
76. *Ibid.* p. 88.
77. *Ibid.*, p. 40-41.
78. David Lapoujade, William James, *Empirisme et pragmatisme*, Les Empêcheurs de penser en rond, 2007, p. 68-69.
79. Bruno Latour, « La connaissance est-elle un mode d'existence » ?, dans *Vie et expérimentation*, Peirce, James, Dewey, Vrin 2007, p. 18. Meillassoux opte pour un réalisme absolu. Or, le conflit entre constructivisme et réalisme, montre Latour, repose sur un idéal équivoque de transparence. En effet, l'épistémologie oscille entre deux pôles : se placer dans le réel en supprimant les constructions ou soumettre entièrement le réel à des constructions. Mais, c'est un mauvais choix. Il n'est pas plus exact de soutenir un réalisme qui ne tient pas compte des opérations que l'on fait subir au réel que de prôner un constructivisme qui ne tient pas compte des acteurs réels. Latour rétablit la connexion entre les deux thèses et avance que plus un fait est construit, plus il est réel et autonome : « Le seul moyen réaliste dont dispose un esprit pour parler du monde est de *rétablir les connexions* » (Bruno Latour, *L'Espoir de Pandore, Pour une version réaliste de l'activité scientifique*, La Découverte & Syros, 2007). Il n'y a donc pas d'énoncés ancestraux, tous relèvent d'un temps particulier, présent et ayant été présent : de même que « après 1864, les germes aériens étaient là depuis toujours », de même depuis la méthode de datation par isotopes naturels, la Terre a 4, 5 milliards d'années depuis toujours.
80. Isabelle Stengers, *Cosmopolitiques I, La guerre des sciences*, La Découverte, 2003, p. 28-32.
81. *Ibid.*, p. 29.
82. *Ibid.*, p. 29 et Bruno Latour, *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*. La Découverte, 2009.
83. Isabelle Stengers, *Cosmopolitiques I*, p. 61, note.
84. *Ibid.* p. 78, note.
85. Quentin Meillassoux, *Après la finitude, Essai sur la nécessité de la contingence*, p. 35.
86. Alain Badiou, *Logique des mondes*, p. 129.
87. Nietzsche, *Œuvres complètes*, Gallimard, t. V, fragment posthume 15 (7).
88. *Ibid.*, t. XI., 40 (270).

89. Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, p. 77, voir note explicative p. 333.

90. Didier Debaïse, *L'Appât des possibles, Reprise de Whitehead*, Les presses du réel, 2015, p. 41 : « Notons déjà que le terme “abstraction” dépasse de loin le modèle des abstractions logico-mathématiques et les formes de substantialisation langagière, auquel il fut, notamment par Bergson, trop souvent identifié pour devenir l'élément de toute interprétation de l'expérience. Elles (NB les abstractions) ont leurs propres contraintes, leurs propres modes de fabrication, leurs manières de circuler et d'agir. C'est ainsi toute une enquête sur le mode d'existence des abstractions et de leur fonction dans les expériences les plus concrètes, dont elles ne sont nullement la reproduction formelle, qui nous paraît fondamentale dans la philosophie de Whitehead. On ne trouvera jamais chez Whitehead une critique générale de l'intelligence, mais bien d'un certain formalisme scientifique, celui constitutif du matérialisme physicaliste, qui s'est imposé au cours des trois derniers siècles et auquel il s'agit d'opposer un autre schème de pensée, une autre cosmologie. »

91. Alfred N. Whitehead, *Procès et réalité*, Gallimard, 1995, p. 56. Sur le lien entre sciences et métaphysique, voir Didier Debaïse, *L'Appât des possibles, Reprise de Whitehead*, p.108 et 109.

92. Alfred N. Whitehead, *Les Visées de l'éducation et autres essais*, trad. par J.-P. Alcantara, V. Berne et J.-P. Breuvart, Chromatika, 2011, p. 225. Sur le rapport entre science et métaphysique dans le même texte : « La science physique est fondée sur les éléments de la pensée tels que les jugements enregistrant les *perceptions actuelles* et les jugements enregistrant les *perceptions hypothétiques* qui se réaliseraient sous certaines circonstances. Ces éléments forment le contenu de l'appareil de pensée du sens commun sur lequel on s'accorde. Ils réclament une analyse métaphysique ; mais ils figurent parmi les données à partir desquelles commence l'analyse métaphysique. Une métaphysique qui les rejette a échoué, de la même manière que la science physique a échoué quand elle est incapable de les harmoniser au sein de la théorie. La science rend seulement le besoin de métaphysique plus urgent », p. 268-269.

93. Raymond Ruyer, « Sur quelques arguments nouveaux concernant le réalisme », dans *Recherches philosophiques IV*, 1934-1935, p. 30-50.

94. *Ibid.*, p 45.

95. *Ibid.*, p 48-49 : « Les symboles mathématiques ne sont pas autre chose que des liaisons auxiliaires qui permettent à l'esprit humain de reproduire, en éliminant l'excessive richesse de son étage, le comportement de réalités plus simples et plus fondamentales. Quoi d'étonnant alors si pour nous ce qui est abstrait représente presque tout le concret des réalités plus simples ? »

96. *Ibid.*, p. 49.

97. Qu'on ne s'y trompe pas, c'est tout le contraire d'un anthropomorphisme de la connaissance. Dire que la connaissance fait partie du monde, c'est dire que celui qui connaît ne peut s'abstraire de sa présence au monde, c'est attester du primat du monde sur toute forme de connaissance. C'est plutôt l'idéal de la science classique qui est anthropomorphique : « Le monde de la physique classique n'est qu'un mauvais déisme », il est plus contradictoire que l'anthropomorphisme le plus « simple », au fond c'est « *un anthropomorphisme déguisé* » qui pose « comme seul concevable l'état de l'univers à l'échelle, sinon de l'homme, du moins d'une *physique tout humaine* ». Ruyer, *Néo-finalisme*, PUF, 2012, p. 258. Comme bien d'autres philosophes, Ruyer ne refuse pas l'anthropomorphisme comme *donné* (l'activité finalisée de l'homme), par contre il rejette à de nombreuses reprises le mauvais anthropomorphisme narcissique qui consiste à projeter la conscience secondaire humaine sur l'univers (panpsychisme) alors que ce qui est à penser c'est que tous les êtres, y compris l'homme, ont une forme de rapport à soi qui n'est ni

perceptif, ni représentatif, ni réflexif. La connaissance physique-mathématique émerge de la confrontation entre ces réalités de niveaux différents sans jamais nous ouvrir à la réalité ontologique des formes.

98. La réification de la bifurcation de la nature va imposer « un recentrement de toutes les formes d'existence dans la nature sur les deux branches d'une division purement opératoire », Didier Debaise, *L'Appât des possibles, Reprise de Whitehead*, les presses du réel, 2015.

99. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 146.

100. Voir aussi Paul-Antoine Miquel : « Il n'y a pas d'exil cosmique. C'est depuis le pays de la conscience, des sensations psychiques et de perceptions visuelles, que nous examinons les faits physiques de base », *Le Concept de nature*, chap. I, Éditions Hermann, 2015. Nous ne pouvons en effet nous abstraire des *sensibilia* et de la pensée, mais depuis la pensée, nous pouvons toujours en passer par une « *expérience élargie*, une expérience à travers laquelle la pensée est décorrélée d'elle-même, et fait apparaître en elle un monde des images qui n'est pas le sien [...] Le plus originaire n'est pas l'œil, mais la relation à partir de quoi l'œil devient visible ». Miquel attribue ce mouvement de décorrélation aux sciences non mathématiques. Mais, on a vu que la métaphysique conduit tout aussi sûrement à cette décorrélation sans se limiter à une région donnée. La participation au monde ne peut pas être considérée comme le seul fait de la connaissance scientifique.

L'INVENTION MÉTAPHYSIQUE

Le récit initial

Imaginer que les mathématiques nous font toucher un absolu, ne serait-ce pas tout simplement régresser vers le récit initial de la modernité ? Telle est la question que nous voudrions poser. Il est strictement impossible de comprendre ce qui se joue pour la métaphysique anti-kantienne si l'on ne revient pas à la constitution de la modernité, à ce moment initial semblable aux grandes cosmogonies mythologiques. Vivent dans la pensée des constructions et des convictions qui perdurent quand bien même expériences ou constructions leur sont contraires. Et auxquelles il faut opposer d'autres « vérités du relatif », d'autres fabulations : la fabulation comme création de nouveaux affects, percepts et concepts qui aient la force, en art comme en science et en philosophie, de nous faire appréhender les aspects de la réalité ou de la nature laissés dans l'ombre¹⁰¹.

La modernité s'est constituée autour d'un tel mythe, le dualisme galiléo-cartésien. Dans *Le Monde comme perception et réalité*, Roger Chambon décrit l'acte de naissance de la modernité comme l'engendrement de frères jumeaux siamois, monstre à deux têtes en Y qui paralyse et tétanise la pensée, sorte de fraternité perverse du matérialisme et du spiritualisme, de l'univers-matière et du sujet pensant¹⁰². Cet espace de sens nous impose pour longtemps un dualisme insurmontable, qui détruit par deux fois le rapport à la Terre. C'est à cette alliance difforme du physicalisme et de la transcendance, que la métaphysique spéculative non kantienne a voulu faire la guerre. Ce récit initial, alimente la pensée moderne d'une force inépuisable (et qui nous épuise réellement), il trace une ligne qui délimite les corps et les esprits, il expulse la vie et les vivants et tous les êtres hybrides hors du monde. Le monstre à deux têtes affirme simultanément un monde sans homme, mathématique, glaciale, désert, invivable, et un homme sans monde, hautain, spectral, pur esprit. Mathématiques et corrélation, loin de s'opposer, s'épousent dans des noces funèbres.

La circularité de cette construction est manifeste : « Le thème de la subjectivité autarcique a toujours eu partie liée avec le thème

galiléo-cartésien de la nature ramenée à la seule extension et privée de toute dimension interne et animique. [...] La pensée d'un tel univers-chose ou étendue-substance implique la retraite du sujet hors du monde et en soi. La dés-animation de l'univers a pour contrepartie la nécessaire dé-naturalisation de la conscience¹⁰³. » Terrible équation qui fait s'équivaloir l'univers sans vie et la conscience sans univers. Nés ensemble, ils ne peuvent vivre qu'unis et séparés, tels des siamois. L'un va avec l'autre, et contre l'autre nécessairement. « Chaque position est vitalisée par l'échec de la position adverse¹⁰⁴. »

Pour les philosophies dont nous nous inspirons, il n'est plus possible d'accorder crédit à ce monde galiléen sans homme (l'univers-matière glacial). Parce que ce monde sans homme est une construction humaine, un monde saturé par l'homme intellectuel, qui ne tient qu'à raturer constamment le fait même que ce soit un être vivant qui pense le monde, qu'à nier l'antériorité de la vie sur la pensée, qu'à faire l'impasse sur l'enracinement de l'homme dans le monde. De ce point de vue qui renverse la perspective de Meillassoux, le monde mathématisé n'est plus un monde sans témoin, archaïque, originaire, « archifossile », c'est bien plutôt le contraire, il est archi-humain mais du strict point de vue de ce qui est nécessaire à son intellect, entièrement formalisé par l'homme et pour l'homme. La nécessité de la contingence n'exprime-t-elle pas encore une nécessité pour l'homme ? L'absolue nécessité de la non nécessité de toute chose est encore une nécessité humaine. Même pour le contingent, pourrait-on dire, l'homme *a besoin de nécessité*. Mais d'où vient ce besoin ? Si ce n'est d'une logique hyperbolique de la pensée s'affranchissant du principe de raison, des lois invariables, des étants nécessaires, mais pas du principe logique de non-contradiction justement, et où le Grand Dehors ne peut plus qu'avoir la forme d'un « hyper-chaos¹⁰⁵ » ? Une telle logique ne relève plus en rien d'un ancrage de la connaissance comme relation participative au réel qui lui crée des lignes d'obligation (en tant qu'êtres pensants et vivants justement). Déterritorialisée absolument et négativement, la pensée engendre sa propre démesure, « la toute-puissance du chaos ». Le temps lui-même devient l'Absurde. Dès lors, on peut pronostiquer

une fin des temps « aussi imminente qu'insignifiante¹⁰⁶ » !

C'est au contraire en suivant les lignes d'obligation qui émergent de l'expérience que la métaphysique a réagi au mathématisme. Pouvait-elle ne pas tenir compte de ce que les autres sciences ou expériences lui montraient, de ces modes d'être psychiques, vitaux, sociaux, pathologiques, pathétiques... qui ne trouvaient aucune place dans le dualisme ? Un lecteur de la philosophie du XIX^e et du XX^e siècle qui réeffectuerait la trajectoire de la pensée de la nature du galiléo-cartésianisme au kantisme, puis du kantisme à la métaphysique qui s'y est opposée, trouverait donc étrange que la solution oubliée pour refaire aujourd'hui de la métaphysique, c'est-à-dire pour retrouver un absolu hors corrélation, soit la science mathématisée, seule voie d'accès à « un monde séparable de l'homme », comme le dit Meillassoux¹⁰⁷. Pour bien des philosophies non kantienne, c'est au contraire par une humanisation extrême que le monde se vide de toute vie, de toute âme, que l'esprit devient spectre et fantôme hors monde, laissant la nature béante et hébétée, vidée. Le thème de *l'être mort*, indifférent à l'homme, seule voie d'accès à l'être, n'est donc pas une nouveauté mais une profonde régression vers le mythe initial.

Nous nous posons par conséquent la même question que Meillassoux lorsqu'il se demande : « Que s'est-il donc passé pour que nous en arrivions là ? » Mais, inversée. Nous ne nous demandons pas « comment se fait-il que la philosophie n'ait pas pris le chemin inverse de celui de l'idéalisme transcendantal ou phénoménologique, à savoir celui d'une pensée capable de rendre compte de la portée non corrélationnelle des mathématiques¹⁰⁸ ? » Mais plutôt : que s'est-il passé pour que nous en soyons *encore* à cette question, pour que nous en soyons encore à avoir à choisir entre cette mauvaise alternative, mathématiques ou idéalisme phénoménologique ? Pour que nous en soyons encore à croire que les mathématiques sauvent parce qu'elles seules touchent le réel, comme si notre vie, toute vie, n'était rien au regard de ce monde mort. Que s'est-il passé pour que nous ayons totalement oublié cette métaphysique non kantienne, pour que nous retombions dans le dualisme originel, si ce n'est que le mythe a été plus fort que ces pensées, au point que l'oubli les

recouvre comme si elles n'avaient jamais existé ? Que s'est-il passé pour que la philosophie se soit mise dans la position régressive de défendre des vérités hors monde, des idées hors sensible, des axiomatiques non terrestres, sans tenir compte de ce que lui disaient les sciences autres que formelles ? Comment croire que l'ontologie mathématique arrête le déchaînement idéaliste en supprimant le primat de la conscience, alors qu'elle est l'étalement dans le monde de la passion la plus intellectualiste ?

La métaphysique qui se détachait de Kant n'était plus prête à accepter que le monde intellectualisé par l'homme soit le seul monde, la seule réalité en soi du monde. Elle s'est donc mise à réfuter l'anthropocentrisme radical qui avait gagné tout le savoir, au nom même d'un anti-anthropomorphisme épistémologique ! L'accès au monde ne devait plus dépendre de la seule logique de l'intellect. Schopenhauer, Nietzsche et Bergson ont été le grand moment de remise en cause de cette vision intellectualiste du monde, la tentative de capter l'illogique du monde¹⁰⁹. Il n'était plus possible de continuer à éliminer les qualités secondes, les dispositifs expérimentaux avec observateur, les référents non mathématisables, les êtres vivants, afin d'obtenir une ontologie blanche débarrassée de l'ontologie noire des êtres autres. Il fallait repeupler la Terre. Étranges Modernes, dira encore Latour, exilés hors de toute « Terre habitable », en voyage vers une *Terra incognita*, par la vertu de leur seul idéalisme de la matière, ne trouvant leur place nulle part, étouffant tous les modes d'êtres avec leur géométrie, et se plaignant de manquer « d'espace vital »¹¹⁰.

Le Dehors

Vers quel type d'ontologie se sont alors dirigées ces philosophies ? Comment sont-elles sorties de l'impasse du corrélationalisme kantien sans succomber au chant de mort du mathématisme galiléo-cartésien ? Il est temps d'apprécier la portée de ce changement. C'est d'abord la méthode qui a changé pour ces métaphysiques néo-empiristes : ne plus partir d'abstractions intellectuelles, d'idées générales, de constructions formelles, se mettre en mesure de saisir l'effraction du monde en nous. Dans toute cette période, la prise en compte de la manière dont l'expérience *se donne* est capitale, elle est

d'ailleurs le dénominateur commun de ces métaphysiques. Il n'y a en effet aucune raison de réduire l'expérience du monde à la pensée du sujet. C'est un fait que le monde se donne d'une manière infiniment plus riche et complexe que ce que nous pensons. De quel droit ferions-nous abstraction de la diversité que l'expérience nous oblige à prendre en compte, activité physique et cosmique, déploiements prodigieux de la vie, modes d'existence variés... ?

À première vue, il semble qu'un départ qui s'appuie sur ces modes de donation nous fasse retomber dans le corrélationnisme puisque le monde *nous* est donné sous de multiples facettes. Mais ce n'est pas si sûr. Le concept de « donné » est un concept qui a été utile, à la fin du XIX^e siècle, pour étendre la captation d'expérience. Il concernait des zones mixtes, de zones de croisements ou de recouvrements où précisément surgit un autre mode de donation que ce qui est mis en forme par l'appareil logico-rationnel : le psychisme, la vie, la sphère temporelle. Parler aujourd'hui de « donné » prête à confusion : « Voilà la corrélation, entend-on déjà crier, puisque quelque chose *m'*est donné. » Oui, mais cela *m'*est donné comme quelque chose qui excède justement le fait que je puisse le constituer. Le donné se donne comme ce qui n'est pas constitué par la pensée, plutôt l'inconstituable qu'elle subit, ce qui s'impose à elle et lui crée une *obligation*¹¹¹. On est griffé ou mordu par le réel, disent Deleuze et Isabelle Stengers. Il y a dès le départ une brisure de corrélation. C'est la même chose en sciences et en philosophie, bien que ce ne soit pas le même but. Nous souscrivons sans réserve à la compréhension du travail des sciences donnée d'Isabelle Stengers : « La pratique des expérimentateurs confère à ce qu'ils interrogent le pouvoir d'une "cause" qui les oblige à penser¹¹² ». Cela ne signifie pas que le réel cause des représentations, mais bien plutôt que les pratiques expérimentales ne peuvent faire autrement que tenir compte de la manière dont le réel les oblige à penser, avec des hésitations inévitables au moment où rien ne « répond » plus à une exigence de principe. « À quoi cette situation nous oblige-t-elle¹¹³ ? » Quelle que soit la pratique, comment pourrait-on savoir à l'avance en effet à quoi nous sommes obligés ? Quelle hésitation cela va engendrer, ce que cela va nous faire penser ? Le scientifique ne pose pas des questions

à la nature, il construit des dispositifs capables de « conférer à ce qu'il interroge le pouvoir de le contraindre ». Toute réussite scientifique est au fond une production de contraintes qui n'autorise plus d'autres latitudes¹¹⁴.

La création de concepts en philosophie obéit à d'autres impératifs concernant le réel (former des concepts souples qui passent entre les multiplicités), mais elle n'en prend pas moins en compte les obligations qui émanent de toutes les formes d'expérience. Ce que ces philosophes nomment « donné » n'est ainsi jamais une solution mais un problème, ce n'est pas un refuge en soi mais une exposition au monde. Les données immédiates de la conscience de Bergson, l'expérience vague de James, le *Gegeben* du monde pulsionnel de Nietzsche, les entités actuelles de Whitehead, les intensités deleuziennes... sont des constructions par lesquelles sont prises en charge les obligations que le réel nous impose. Tout particulièrement, à partir de ce qui s'impose à nous dans l'expérience (effraction du réel), nous ressentons la nécessité de créer des concepts souples qui articulent toute sorte de dimensions hétérogènes. Le subjectivisme n'accepte selon le mot de Meillassoux qu'un Dehors déjà intériorisé, claustral, monastique, érémitique, enfermé dans le dedans, tandis que la rupture de corrélation est produite au contraire par ce dehors irréductible, irréfutable, astral, inhumain, hors de toute *disputatio* dans sa pointe même, puisque c'est d'abord, un choc, une violence, une poussée, un mouvement, un déchirement en soi. Le Grand Dehors n'a pas à être récupéré. Il était là dès le départ pour peu qu'on y prêtât attention. Ce qui empêchait d'en faire un « donné », n'étaient-ce pas précisément les limites de la raison ? N'ont-elles pas toujours recouvert ce donné des déterminations de l'appareil logico-catégoriel ? Le réel que l'intelligence n'est pas capable de se donner seule, voilà précisément ce qui fut nommé « donné » !

Par-delà ce « donné », il y a à examiner l'accusation d'hypostase du corrélationnisme portée à l'encontre des philosophies de la vie et de la nature. Badiou et Meillassoux font un reproche semblable aux philosophies de la vie. La vie, le désir, l'organisme, la pulsion, la force ne seraient que des hypostases de la subjectivité. Là encore l'attaque nous semble passer à côté de l'essentiel. C'est plutôt

l'inverse qui est juste : ce qui se passe dans le sujet se passe en lui *parce qu'il se passe en dehors de lui*. S'il y a de la subjectivité en lui, pourquoi ne pas en admettre en dehors de lui ? Pourquoi réserver une capacité de synthèse à la conscience alors qu'on voit partout des activités de synthèse dans la nature, atome, embryon, gestation... (Ruyer) ? Pourquoi réserver une activité de désir et de croyance au sujet humain alors que le dynamisme de possession et l'adhésion stabilisatrice se remarquent partout dans l'univers (Tarde) ? Notre durée ne croise-t-elle pas d'autres durées, élan vital, matière, univers (Bergson) ? Sentir, penser vouloir, ne sont-ils pas des phénomènes que l'on trouve dans tout rapport de forces (Nietzsche) ? N'y a-t-il pas partout des activités préhensives et des sujets dans la nature (Whitehead) ? Ce n'est pas un panpsychisme, c'est un cosmomorphisme. Les choses changent dès qu'on accepte de resituer le sujet qui vit, sent et pense, dans le monde. L'argument de réfutation avancé par Badiou et Meillassoux contre cette métaphysique consiste à dire que c'est du subjectivisme parce que le principe ontologique mis à jour inclut quelque chose qui entre dans le sujet (la pulsion, la vie, la dimension affectivo-conscientielle...). Or, c'est justement là que réside sa supériorité sur l'ontologie mathématique. La métaphysique ne part pas d'abstractions idéelles, elle part du monde lui-même, de la manière dont il procède, dont il se manifeste, en nous y compris. Quelle étrange idée de soutenir que s'abstraire de l'univers, de la vie, de la conscience, et au final de tous les modes d'être, etc., pourrait nous aider à énoncer une vérité sur ce même univers. Autant croire que c'est en faisant le vide qu'on étreint quelque chose. Pour la pensée cosmomorphe, la subjectivité n'étant plus détachable d'une inclusion dans le monde, il y a à examiner sous quelles modalités elle ne serait pas le signe de quelque chose qui se passe dans le monde autant qu'en nous. La prolifération monadique des subjectivités au sein du cosmos, de Leibniz à Tarde et Whitehead, fut une manière de réagir à l'isolement anthropocentrique. Ces philosophies ont senti la nécessité de reconstruire un plan de nature où la subjectivité n'était plus un attribut humain. Mais, nous ne sommes pas sûrs que la subjectivité soit la question principale. Ce qui était capital, c'était de rendre

poreuse la limite subjectivité-cosmos, de faire proliférer les mêmes modes d'être au niveau humain et in-humain. C'est ce geste auquel nous tentons de donner suite. Une semblable intuition anime l'anthropologie structurale quand elle dit que « les mythes sont construits sur la base d'une logique des qualités sensibles qui ne fait pas de distinction entre les états de la subjectivité et les propriétés du cosmos¹¹⁵ ».

Hans Jonas a proposé un principe ontologique que nous retiendrons ici, et que nous appellerons *principe d'intégration et de densification ontologique*. En substance, il s'agit de dire que tout principe explicatif de l'univers qui ne tient pas compte des manières d'être incluses dans l'univers ne peut valoir pour l'univers. Ce principe s'applique aux êtres vivants, dont Hans Jonas a cherché à montrer le mode d'être spécifique. En d'autres termes, le principe ontologique qui concerne l'univers ne peut en aucun cas être étranger au mode d'être des corps vivants : « Si la vie n'entre pas dans la compétence d'un prétendu principe cosmique, bien qu'elle soit en tous les sens du mot à l'intérieur du cosmos, alors ce principe est également inadéquat pour le cosmos¹¹⁶. » Le principe d'intégration et de densification est antiréductionniste : si le corps vivant fait partie de l'univers, alors le principe ontologique censé s'appliquer à l'univers doit l'intégrer. Une telle ontologie attaque de front l'ontologie matérialiste unidimensionnelle qui rabat les manières d'être sur un même plan de matière. Le même argument ontologique vaut pour la conscience humaine. L'anthropologie non plus ne saurait être tenue en dehors de l'ontologie, elle fait partie de l'ontologie : « Une anthropologie philosophique fait intégralement partie de toute ontologie méritant ce nom, ou disons-le sans ambages, de toute doctrine de la nature réelle¹¹⁷. » La densification ontologique n'ignore pas la variété des modes d'être, elle se complexifie en tenant compte de leur mode d'être pluriel. Ce même principe guide Nietzsche, Bergson, Whitehead résolu à ne se passer d'aucun des caractères des mondes inorganique, organique et psychique ou à ne pas perdre le fil de l'expérience. Le physicalisme et le mathématisme, lorsqu'ils sont défendus en faisant abstraction de tout le reste, ne tiennent pas compte de cet éventail de ces modes d'être. Ils se transforment alors

en machine à faire le vide, à nier les êtres. À nier la vie, tout particulièrement.

Mais attardons-nous sur l'argument qui sous-tend tous les autres. Derrière l'hypostase de la corrélation, c'est l'anthropomorphisation de la connaissance qui est en cause. En réalité, il est visible que l'interdit quasi-religieux de la connaissance pure face à l'anthropomorphisme cache un anthropomorphisme bien plus violent et réducteur. Quelle raison avons-nous de nier le mode d'être psychovital humain dans la connaissance ? Seul un anthropomorphisme intellectualiste extrême explique cet anathème. Jonas a répondu à cet interdit de manière lumineuse : « C'est aussi à l'ontologie qu'appartient le problème de l'anthropomorphisme. Il se pourrait que l'anathème jeté sur toute espèce d'anthropomorphisme, ou même de zoomorphisme, par rapport à la nature – que cette prohibition spécifiquement dualiste et post-dualiste dans son absoluité, s'avère être, dans sa forme extrême, un préjugé. Peut-être si on l'entend correctement, l'homme *est-il* après tout la mesure de toute chose – non pas il est vrai par la législation de sa raison mais de par le modèle constitué par sa totalité psychophysique qui *représente le maximum de complétude ontologique connue de nous* ; une complétude à partir de laquelle, *par réduction*, on devrait pouvoir déterminer la spécificité de l'être au moyen d'une *soustraction ontologique* progressive jusqu'au minimum de la simple matière élémentaire en lieu et place de l'être complet construit depuis cette base par addition cumulative¹¹⁸ ». Pour entendre l'argument de Hans Jonas, il n'est pas nécessaire d'adopter son ontologie soustractive, ni son spiritualisme finaliste. À l'évolutionnisme moderne, avec ses additions qualitatives successives (matière, vie, esprit), il substitue le point de départ de la totalité psychophysique humaine, dont chacun fait l'expérience, afin d'examiner si les modes d'être des vivants et des corps physiques ou matériels ne pouvaient pas en être dérivés « par soustraction ontologique ». Passons sur l'aspect additif ou soustractif de l'argument. Reste que Jonas revendique un anthropomorphisme corrigé, que nous proposons d'appeler un anthropomorphisme supérieur. La proposition – l'homme ne peut être étranger au monde – enveloppe sa converse – le monde ne peut

être étranger à l'homme. Telle est la signification de l'anthropomorphisme supérieur, qui est au fond un cosmomorphisme, parce qu'il nous oblige à transférer toute forme de singularité ontologique, vitale ou psychique, au niveau cosmologique.

Dans « Dieu est-il mathématicien ? La signification du métabolisme », Hans Jonas a su mettre en lumière la différence de monde qui résulte de ce principe intégratif. Ce qui est en jeu au bout du compte dans cette opposition au mathématisme, c'est, au plus haut point, la forme de consistance qu'on attribue au cosmos. Soit l'on se décide à réintégrer dans notre principe explicatif ce que nous apprend le « témoignage intrinsèque » de la vie, soit l'on se passe de toute prise en compte de l'expérience psycho-vitale et de son mode d'être singulier. La première issue revient à nier que le modèle mathématique du cosmos ait une valeur générale. La seconde à nier que la vie puisse être quelque chose ou que la réalité psycho-vitale puisse être quelque chose. James Hopwood Jeans, auquel Hans Jonas répond, écrit dans *The Mysterious Universe* que « d'après le témoignage intrinsèque de sa création, le Grand Architecte de l'Univers commence à présent à apparaître comme un pur mathématicien¹¹⁹ ». Que vaut ce témoignage intellectuel ? Que dit-il contre *notre* témoignage ? En réagissant à ce texte qui actualise la longue tradition du mathématisme en Occident, de Platon à Galilée et Leibniz, Hans Jonas livre le sens du monisme mathématique¹²⁰. C'est un monisme sans différences et sans consistance locale. Même si le calcul infinitésimal permet de penser mathématiquement les transitions du mouvement, le Dieu mathématicien ne verra dans le corps vivant, que « des totalités structurelles d'événement ». Autant dire qu'il ne verra aucun corps vivant. L'ontologie mathématique ne sait pas rendre raison du mode spécifique d'être du vivant, qui ne se donne à comprendre selon Jonas que si l'on relie le métabolisme à notre ipséité, mais dont il est possible d'étendre le sens aux modes d'être qui lui sont corrélatifs (intérieurité distincte d'une extériorité, souci, préoccupation, persévérance en soi...). Comme elle ne sait pas rendre compte des modes d'être du niveau psychique. Ni même d'ailleurs de l'innombrable variété des modes d'être du niveau physique (atome, onde, neutrino...).

Le divorce entre ontologie mathématique vide et ontologie intégrative dense est complet. Pour la seconde, on peut s'y prendre comme on veut, il est impossible de penser le monde sans le monde. Fonder l'ontologie sur une *Mathesis Universalis*, des logiques universelles, des axiomatisations, ou même la nécessité du contingent, c'est prétendre que la pensée anticipe le monde, que le champ du possible (les mathématiques « expriment des possibilités » selon Leibniz) précède ses actualisations, c'est renouer avec une idéalité désincarnée dont le monde serait, dans l'immensité de ses variations singulières, et on ne sait trop comment, l'incarnation ou le produit de l'anticipation exhaustive ou contingente. Mais que veut dire anticiper ? Il n'y a pas d'anticipation sans rapport à l'expérience, sans contact avec l'expérience : « Pour qu'une structure anticipatrice ait sa place dans une ontologie, il ne faut seulement qu'elle conduise à faire de bonnes anticipations, il faut aussi qu'elle n'en fasse pas faire *d'avantage* que ce que les moyens sensoriels ou expérimentaux permettent de tester¹²¹. »

Si nous refusons de restreindre l'ontologie aux mathématiques, c'est parce qu'elles sont incapables d'anticiper ce qui se donne dans nos formes d'expérience. Aucune ontologie formelle ne peut rendre raison de la diversité des manifestations de l'être, sans se donner d'abord elle-même ces manifestations (car comment les reconnaîtrait-elle autrement ?). Ainsi, l'ontologie formelle peut prétendre qu'elle déduit la vie, mais elle doit d'abord identifier la vie dans notre propre expérience pour pouvoir la déduire. En faisant abstraction de cette prémisse nécessaire, le formalisme, qu'il soit logique, informationnel, cybernétique, systémique, structuraliste, a l'illusion que les lois de la pensée se retrouvent dans la nature. Ce sont au contraire les différents modes d'être, captés par notre expérience et l'expérience élargie des sciences, qui sont le point de départ de son argumentation.

Les modes de connaissance participative

Nous avons dit que la métaphysique non kantienne se caractérise par l'invention de nombreux modes de connaissance. Il n'est pas inutile de les aborder ici, ne serait-ce que pour montrer la

complexification des modes de connaissance dès que l'on sort du rapport sujet/objet. L'erreur serait de comprendre ces modes de connaissance comme étant de nature moins complexe que les abstractions formalisées. Que ces modes réfutent l'abstraction (au sens littéral, la séparation d'avec l'expérience) ne signifie pas qu'ils ne sont pas construits. Seulement, ce sont des constructions complexes qui ne se détachent pas de l'expérience. Rien ne serait pire que de retomber dans l'opposition entre romantisme in-explicite et explication scientifique. La métaphysique néo-empirique construit son plan de nature illimité en utilisant les sciences. Mais, elle le fait en neutralisant le réductionnisme métaphysique scientifique qui trop souvent envahit leur discours.

Le grand changement opéré par les modes de connaissance défendus par la métaphysique qui se détourne de Kant est de substituer la *relation ontogénétique* à la *corrélation*. La corrélation, comme son nom l'indique, est une co-relation circulaire entre deux termes, la subjectivité et l'objectivité. Mais tant s'en faut que la relation métaphysique soit du type de la relation de miroir transcendantal entre sujet et objet. L'acte métaphysique non kantien par excellence est de substituer une relation productive aux conditions de possibilité. Il ne s'agit plus de penser en termes de condition de possibilité mais en termes d'effectuation génétique. La co-relation est identitaire, la vraie relation est hétéro-relation, elle noue des différences irréductibles. Son modèle psychologique est l'effort tel qu'il est analysé par Maine de Biran. L'effort est l'unité indivise de termes hétérogènes, la volonté et le corps. Ce rapport engendre un ordre causal irréductible au corps organique et à la spiritualité pure. L'effort est un acte *sui generis*.

Dans *L'autre métaphysique*, nous nous étions proposé de décrire la lame de fond qui emporte la philosophie sur d'autres chemins. Nous montrions comment la nouveauté de cette philosophie consistait à passer de la métaphysique de la substance à une nouvelle ontologie. La philosophie prend conscience de la nécessité de se réformer pour penser des processus temporels, des activités génétiques. Elle le fait en proposant une « ontologie de la relation » qui n'a strictement rien à voir avec la relation logique de la

philosophie transcendante. Son acte principal est de déplacer la corrélation transcendante vers une relation ontologique immanente ; « Il n'existe pas de monde en soi : le monde est essentiellement un *monde de relations* – *Relations-Welt* », « Ce sont des relations qui constituent des êtres¹²² ». Après Kant, la métaphysique propose ainsi une vraie alternative à la corrélation transcendante. Nous savons qu'aucune corrélation *n'agit* dans le réel, ou n'a d'effectivité spatio-temporelle, c'est le leitmotiv même de la philosophie de Husserl. Tandis que la co-relation a valeur ontologique dans la nouvelle philosophie de la nature. Un cristal qui se forme, l'épigénèse d'un vivant, une société qui produit ses normes et des valeurs, sont des systèmes co-relationnels complexes produisant leur propre devenir, avec leur propre effectivité. C'est d'ailleurs pourquoi jamais la co-relation ontologique ne se présente simplement comme une co-position de termes, mais comme une *composition* complexe des termes.

Par ailleurs, dans la corrélation, la connaissance renvoie inlassablement aux structures intellectuelles du sujet. La connaissance est une relation à, elle soumet toute extériorité au filtre de la subjectivation. Dans le nouvel espace métaphysique dont nous parlons, la connaissance n'est plus fermée sur elle-même, elle est une relation *dans* l'être. Connaître, c'est être engagé dans une relation qui ne laisse pas les termes identiques. La primauté de la relation sur les termes se démarque ainsi d'une antériorité logique ou transcendante (*a priori* de corrélation). Elle prend maintenant l'allure d'un débat, d'une co-action, d'une transformation au sein même de l'être. Tous ces modes de connaissance substituent à la corrélation un mouvement d'altération, de transformation, de métamorphose. Il faut le dire plus nettement encore : connaître n'est plus dissociable d'une *participation complète à l'être* qui ne laisse plus subsister aucune distance. Nous n'opérons pas mentalement à distance des objets, nous sommes engagés par eux à notre propre transformation. Les modes de connaissance, tels que l'intuition, la sympathie, l'émotion, la transduction, l'incorporation, la participation, voire la maladie ou l'affectibilité, (n'oublions pas que la maladie et le pathos sont chez Nietzsche des moyens de connaître à

part entière), manifestent simultanément une *altération réelle de l'être* et une *participation réelle à l'être*.

On pourrait se risquer à parler d'une ontologisation de la connaissance, à condition de se maintenir éloigné de tout retour à une nature pré-donnée. Il n'est pas question de ramener le réel à un régime ontologique stable dont la connaissance donnerait une image plus ou moins déformée. Les fonctions de la connaissance transforment aussi bien celui qui pense que ce qui est pensé, ce sont des opérations qui ont un effet dans les choses mêmes. Nietzsche, en déclarant qu'il « est manifeste que l'intellect n'est qu'un *instrument* », comme l'a fait avant lui Schopenhauer, comme le fera plus tard Bergson, ne nous invite certainement pas à biologiser notre intelligence, ou à en faire une expression des passions, de la volonté, de la vie. Il a bien plutôt en tête de souligner le fait que la pensée émerge au cours d'un processus de *déconstruction* de rapports de forces au sein de la nature : « La pensée est une activité de ce type qui *déconstruit* ce qui au départ formait une unité. » Il faut y voir « un processus au cours duquel une force singulière se sépare d'une force synthétique¹²³ ». L'intellect résulte d'une désolidarisation des forces, d'une activité de séparation. Qu'est-ce à dire si ce n'est que la connaissance est un *débat* dans l'être et non un *constat* de l'être ? Confondre le sens des fonctions psychiques (identifier, classer, nombrer...) avec la structure objective des choses est déjà une grave erreur, ne pas voir que ces fonctions traduisent une implication et un débat dans l'être en est une autre.

Ruyer en donne un très bon exemple dans son article sur « La connaissance comme fait physique », malgré le titre trompeur qui pourrait nous faire croire qu'il s'agit de physicaliser la connaissance. Son article prend à partie le criticisme. Pour le criticisme, il y a un X a-connaissable, un « X qui n'est pas la nature de l'espace et du temps », qui n'est pas spatial, mais « pré-spatial ». De la sorte, le réel se dédouble en réel inconnaissable et connaissance réelle. Mais, en procédant ainsi, le criticisme conduit aussi tout droit à un réalisme de *l'objet inconnaissable*, c'est-à-dire indépendant des structures par lesquelles il est connu. En d'autres termes, voilà l'inconnaissable élevé au rang de réel absolu. Selon Ruyer, il n'y a qu'un moyen

d'échapper à ce dédoublement criticiste du connu et de l'inconnaissable, c'est de considérer que la pensée n'est pas en dehors du monde, qu'elle est un événement physique comme les autres, *un mode de synthèse qui n'a pas à être séparé des autres modes de synthèse présents dans la nature* : « Nos jugements synthétiques ne sont pas *a priori*, ils reflètent le fonctionnement physique des choses », leur « nécessité interne ».

Le criticisme est au fond un « anthropocentrisme » qui ne prête pas attention aux modes de synthèses que la nature réalise elle-même. Qui peut affirmer que l'embryogénèse, l'organogénèse, l'instinct, ne sont pas des formes de synthèse, qu'ils ne sont pas le maintien du multiple dans une unité de sens, en d'autres termes des processus d'unification signifiants et thématiques ? Dépasser le criticisme, pour Ruyer aussi, ne voudra pas dire autre chose que s'évader du corrélationalisme pour revenir à la « Terre » (c'est le mot qu'il utilise). La connaissance n'est pas un événement extraterrestre, mais un rapport entre deux types de structure, physique et subjective, « aux liaisons différentes ». Ruyer dépasse par conséquent la position critique subjectiviste en soutenant un *réalisme radical du connu, et non un réalisme intenable de l'inconnaissable* (Kant), réalisme du connu qui n'est ni subjectiviste, ni matérialiste. En rattachant la conscience à la « Terre », on abandonne du même coup toute forme d'exception humaine, y compris dans la connaissance. La connaissance n'est plus un privilège du moi mais une « *aventure des êtres* » : « La connaissance n'est pas une condition *transcendante* de l'être, c'est une aventure des êtres, un fait cosmique [...] L'esprit est [...] *une partie de l'univers*... La réalité mentale est un ensemble de formes à liaisons spéciales. La correspondance entre ce mode de structure et les autres constitue la connaissance¹²⁴. » Pour marcher dans cette direction, il est évident que l'isolement de la conscience humaine est un sérieux obstacle. Ruyer incitera donc fermement la philosophie française à se passer de la notion de sujet, « feu follet » inutile : « *En dehors de la nature des choses, il n'y a rien*¹²⁵. »

Se placer au niveau des processus rendant compte des passages, des transformations, des déformations, des captures, des préhensions, des participations, des possessions, des colonisations,

tel est le véritable objet de la connaissance. Ainsi est abattue la distance que le mythe initial déploie face au réel. Nous voilà directement immergés dans la donation polymorphe du réel. Si le réel est relationnel, alors la connaissance ne peut être qu'une relation au sein de relations. « Ne pas dire ce qu'est le monde, mais exposer ce que c'est que *d'être-dans* le monde, quelle que soit la position qu'on peut y occuper », ce sera aussi la seule manière de refermer l'alternative ouverte par l'interprétation quantique entre ceux qui pensent que l'on touche le réel et ceux qui s'en tiennent aux règles opératoires, entre « la référence au monde ou le silence sur le monde¹²⁶ ».

C'est sans doute avec Simondon que la connaissance redevient à part entière un mode de « participation » au sein d'une nature pluridimensionnelle. Il réhabilite entièrement ce vieux concept platonicien. Participer signifie que l'individu est inséré dans un système plus vaste enveloppant aussi la puissance métamorphique du préindividuel, que ce système soit une solution chimique (cristal), un milieu vital (vivant), un monde (psychique), un monde psychosocial (transindividuel) : « La participation, pour l'individu, est le fait d'être élément d'une individuation plus vaste par l'intermédiaire de la charge de réalité préindividuelle que l'individu contient¹²⁷. » Un tel processus englobe aussi la connaissance. Connaître en effet, ce n'est pas contempler ou participer à des Idées éternelles comme chez Platon, c'est agir dans les dimensions de l'être où nous sommes situés. Nous considérons que le concept de participation est central parce qu'il fait de la connaissance une opération active dans le réel, une opération qui engage. Si, être, c'est participer nécessairement au mouvement de l'être, *connaître l'être*, c'est participer à une relation *dans* l'être, et non établir une relation *à* l'être. Le monde ne reste jamais ce qu'il est, ne nous attend pas en restant immobile, y participer, c'est être mis en mouvement avec lui, débattre avec lui, résoudre des questions et des problèmes avec lui.

Est-ce un hasard si c'est en anthropologie que l'on retrouve aujourd'hui la force et la valeur de cette connaissance participative, avec la même condamnation des théories abstraites qui ne soucient pas du rapport au monde ? Tim Ingold n'imagine plus possible de

dissocier la connaissance de l'intuition et d'une participation au monde : « L'intuition constitue une fondation nécessaire pour tout système scientifique ou éthique. Ne serait-ce que pour exister comme des êtres doués de sensations, les hommes doivent se situer dans un certain environnement et être engagés dans les relations qu'il implique. Ces relations et les sensibilités qui se développent au cours de leur déploiement, garantissent nos capacités de jugement et de discernement, et les scientifiques – qui sont également des humains – dépendent tout autant de ces capacités que le commun des mortels. C'est pourquoi la perspective souterraine de la raison abstraite, sur laquelle la science a fondé sa prétention à faire autorité, est pratiquement inaccessible : une intelligence complètement détachée des conditions de vie dans le monde ne pourrait pas penser les pensées qu'elle produit. C'est également la raison pour laquelle un raisonnement logique déduit à partir des premiers principes ne pourra suffire à concevoir un système éthique qui fonctionne véritablement¹²⁸. » Intuition, relation, participation, fondent la légitimité d'une éthique qui sans cela n'aurait aucun impact pratique, aucune valeur vitale parce qu'elle n'aurait aucun engagement dans les choses elles-mêmes.

L'anthropologie écologique de Tim Ingold surmonte le dualisme de la nature et de la culture en reconnectant la vie à l'environnement, en faisant participer la vie, la personne, la société à un faisceau de relations, dans une position au fond assez proche de celle de Simondon : primat de la logique des relations et de la participation au monde sur la cognition et la réflexion¹²⁹. Le constructivisme, les théories cognitivistes, le culturalisme psychologique et anthropologique, surajoutent toujours quelque chose à la réalité, comme si le réel était une base inaccessible et séparée. De sorte que l'humanité se retrouve enfermée « dans un monde qui lui est propre », celui de ses représentations symboliques variables. Il faudrait plutôt dire que significations, perceptions, conceptions, émergent dans la participation au réel, que ce sont « des composants mutuellement constitutifs du *même* monde¹³⁰ ».

Nous disons que les événements humains sont des formes de participation au monde, il n'est pas possible de les détacher en quoi

que ce soit de relations au sein du monde. Nos activités comportementales ou mentales dérivent de structures intégrées qui se sont constituées en étant aux prises physiquement et biologiquement avec le réel, lors de processus d'invention¹³¹. La nature « page blanche » en attente d'être écrite par un sujet qui viendrait y transposer ses représentations n'est pas un modèle tenable. La connaissance n'a rien de neutre, c'est bien « une aventure des êtres ».

Ontologie noire et plan univoque

Nommons ontologie noire la masse manquante de l'ontologie, sur le modèle de la matière noire des physiciens. C'est une évidence, il y a une masse manquante de l'ontologie après Kant, tous ces êtres invisibles, sans poids, sans masse, sans gravité, toutes ces existences moindres, amoindries, insignifiantes, tous ces modes d'être vacillants, fluctuants, au bord de l'existence, fantomatiques, crépusculaires, toutes ces manières de vivre et d'être vivant qui ne sont jamais prises en compte... La modification des procédures de la connaissance a pour souci de répondre à cet appel : rendre visible ces êtres, leur attribuer un poids d'être. Le dépassement des ontologies claires du physicalisme, du mathématisme, du transcendantalisme s'est fait par la construction d'un plan de nature étendu à toute la Terre, chargé de toutes les existences terrestres. Pour mettre fin à la désertification du cosmos, il aura fallu retisser les fils coupés, de la matière à la vie, des vivants aux hommes, des choses aux hybrides. Un même cri s'est élevé dans toutes les philosophies : « Fidélité à la Terre. » Faire place à la pluralité des êtres, aux sans voix, aux minorités, aux existences vacillantes, aux peuplements terrestres... Non seulement avec ces philosophies, le monde s'est repeuplé, mais en repeuplant notre solitude et le monde mort des sciences réductionnistes, il s'est animé, enrichi, diversifié. Il est devenu foisonnant, multiple, divers, non indifférent, communicable, participable. L'ontologie blanche du mathématisme s'accommodait de la Terre transformée en désert, l'ontologie noire récupérera l'immense cortège des êtres oubliés.

Dès lors, le problème a aussi été de réussir à penser la continuité des êtres au sein d'une même nature, leur invisible et insensible

apparemment. Dans un « anthropomorphisme supérieur », l'homme entre en résonance avec les figures du monde, dévoile sa secrète parenté avec le monde¹³². Si l'on y songe, la question d'une unité de sens du multiple devait nécessairement devenir centrale, il fallait tracer un trait d'union entre la masse des hétéroclites, des dissonants, des hétérogènes, des physiques, des vivants, des artefacts, des culturels. Comment les faire appartenir à un même plan univoque sans perdre leurs différences, les faire communiquer sans perdre l'incommunicable, les conjuguer sans perdre l'altérité ?

Nous entendons par plan univoque à la fois ce qui recoupe les êtres et ce qui les différencie. L'univocité dépasse les répartitions statiques, les ensembles clos, les juxtapositions stratifiées, les essentialismes, les substantialismes, elle déplace les limites de chaque discipline vers une mise en commun des différences. Mais elle spécifie aussi les différences. Elle établit une communication transversale des êtres en même temps qu'elle affirme leurs différences intrinsèques. Les exemples de constitution d'une ontologie univoque sont nombreux. Tarde présente son psychomorphisme comme étant la seule solution pour éviter idéalisme et matérialisme, « tout l'univers est composé d'âmes *autres* que la mienne mais au fond semblables à la mienne », sans quoi « l'être en soi d'une pierre, d'un végétal », nous serait à jamais inconnaissable. Nietzsche trace un plan qui recoupe tout, de la matière jusqu'à la civilisation qu'il nomme volonté de puissance. Bergson tente à son tour de retrouver « l'unité vraie et vivante » des choses, en montrant que nous sommes traversés de durées inférieures et supérieures à nous, au croisement de vastes interférences. Ruyer, menant bataille contre l'idéalisme et contre le mécanisme dira « chercher ce qu'il y a de schématiquement commun à la fois à la molécule, à l'organisme ou à la conscience », à savoir un certain type d'activité¹³³. Sa conviction profonde, est que l'on « ne peut rien réellement séparer » du chimique au physique, du biologique au psychique, ni dans l'homme, ni dans le cosmos¹³⁴. Tel est le sens de son « isomorphisme général de toutes les formes-activités ». Le matérialisme physicaliste, les théories émergentistes, les superpositions de Règnes ou de couches dans la nature allant de

l'inférieur au supérieur ne rendent pas compte de la structure fibreuse de l'univers, des activités individuelles d'entre-possession et de colonisation entre agents qui font que l'on ne peut plus séparer les activités atomiques, moléculaires, organiques, psychiques. Cette manière de répondre au néo-matérialisme n'est elle-même pas éloignée de la philosophie de l'organisme de Whitehead (dont Ruyer s'inspire). Mais, inutile d'allonger cette liste.

Cette pensée d'un commun ontologique n'a pas été bien comprise. On y a vu une forme de monisme. Alors qu'elle libère au contraire la pluralité en lui donnant sa vraie consistance. Établir un plan de nature univoque n'a de sens en effet qu'à la condition de ne pas faire retomber la pluralité dans une sorte de monisme, clos dans ses éléments, fermé aux transferts, statique et intransitif. Là réside la vraie difficulté : penser le multiple sous une forme hétérogène et communicante, ouverte et transitive, relationnelle et participable. Aller chercher, dans l'expérience ce qui permet de penser la communicabilité de l'hétérogène, cela n'a rien à voir avec un retour au monisme, mais participe de l'exigence impérative de tenir compte de ce que nous avons sous les yeux, à savoir des interactions entre les êtres. Le monisme ne supporte que des différences de degrés, il rend les choses homogènes, tandis que le plan de nature se porte vers une différenciation, mais communicante, intégrative, participative, expressive. Aucune différence n'étant refusée, redisons-le, il y a encore à savoir comment les articuler. Penser sans articuler, unifier sans distinguer, formaliser sans différencier, nous avons déjà rencontré ces dérives dans le formalisme, c'est aussi l'obstacle que toute pensée univoque de la nature doit surmonter.

Ainsi donc, la construction d'un plan de nature univoque n'a qu'un but, penser l'appartenance réciproque des êtres sans nier leurs différences. Pour le dire autrement, il ne peut y avoir de différences absolues entre les êtres naturels, physiques, cosmiques, astronomiques, microscopiques, biologiques, les complexes et les simples, les artificiels ou les naturels, les inanimés et les vivants, les corps et les esprits. Le croire, c'est déjà sortir de *ce* monde. En tant que *ces* êtres appartiennent à *ce* monde, ils sont déjà reliés, affiliés, aucun d'entre eux ne peut prétendre à un statut d'exception. Aucune

limite ne saurait traverser le plan univoque, ni celle de l'intelligence, ni celle de la vie. La multi-diversité est transverse, nécessairement. Rien n'est isolé dans la nature, rien n'est surnature dans la nature. Il existe des différences dans la nature, des êtres différents, mais ce ne sont jamais des différences radicales de nature, des incommensurables. Le plan de nature univoque à construire est nécessairement sans limites et sans exceptions¹³⁵.

On voit bien par exemple combien l'émergence de la vie fut un problème qu'on ne pouvait plus passer sous silence au XIX^e siècle. Il fallait trouver le moyen d'insérer la vie dans la trame des êtres, tout en évitant panpsychisme, panvitalisme, pan-organicisme. Tout en se gardant de faire de la vie une création *ex nihilo* (la difficulté d'éviter l'un *et* l'autre dans bien des systèmes, néanmoins : « La vie n'a pas à être créée distinctement, car tous les êtres sont déjà vivants et conscients, au sens fondamental de ces mots : tous les êtres sont des formes se maintenant activement¹³⁶ »). Il fallait en un mot recomposer le monde. La matière, le physique, l'atomique, l'univers ne pouvaient plus rester des réalités inertes, elles devaient communiquer avec la vie. C'est pourquoi tant de plans de nature furent construits, essayant d'être plus fidèle aux passages, aux transitions, aux transformations, aux devenir, sur la base même du témoignage des sciences (organologie, embryologie, éthologie, psychologie, anthropologie...). L'homme lui-même ne pouvait être sans parenté avec les êtres vivants et l'univers. Ces plans de nature ont commencé à distribuer au-delà de l'homme l'évidence d'une dignité inhumaine.

C'est une tâche identique qui s'impose à nous, penser la communauté des différences et la différenciation du commun. Une telle pensée est-elle encore possible ? N'est-elle pas plus que jamais nécessaire ? La philosophie ne peut plus se contenter d'abstraire l'homme, de l'essentialiser, de le spiritualiser, de le transcendantaliser. En se préoccupant du sens d'être qui fait résonner ensemble les aspects divergents du réel, elle devra y inclure l'homme. Ne cherchons pas ailleurs la raison de l'invention du concept de nature pré-individuelle chez Simondon : « On pourrait nommer *nature* cette réalité pré-individuelle que l'individu porte avec lui, en

cherchant à retrouver dans le mot de nature la signification que les philosophes présocratiques y mettaient : les Physiologues ioniens y trouvaient l'origine de toutes les espèces d'être, antérieure à l'individuation ; la nature est *réalité du possible*, sous les espèces de cet *Apeiron* dont Anaximandre fait sortir toute forme individuée : *la Nature n'est pas le contraire de l'Homme*, mais la première phase de l'être, la seconde étant l'opposition de l'individu et du milieu, complément de l'individu par rapport au tout¹³⁷. »

L'affirmation « la nature n'est pas le contraire de l'homme » sonne clairement comme le désir de retrouver le sens de notre appartenance au monde. Aucune dimension d'individuation n'est détachée de l'*Apeiron*. Aucun individu n'est séparable de l'illimité qu'il porte en lui. Nous savons en effet que l'*Apeiron* d'Anaximandre peut s'interpréter comme sans limites ou illimité, c'est un principe de vie, une puissance créatrice. Faire de la nature « la réalité du possible », qu'est-ce d'autre que renvoyer les dimensions d'individuation de la nature à un plan illimité qu'elles expriment ? La construction de ce plan de nature illimité bouleverse le statut de l'anthropologie. Celle-ci ne commence pas avec l'homme. L'homme remonte à plus loin, il épuise de plus loin ses possibles. Le point de départ de l'humain, c'est sa parenté secrète avec les choses, avec la nature comme réalité du possible.

Mystique réaliste

On ne confondra donc pas un plan de nature univoque, sans limites et sans exception, avec les mondes morts du naturalisme et du physicalisme, ou avec les mondes désertifiés du mathématisme et du formalisme. Sans doute n'y a-t-il pas de plus profond contraste avec l'ontologie blanche et sèche du mathématisme que l'affirmation lumineuse d'*une grâce du réel*.

Si nous devons dire qu'elle fut l'expérience la plus intime de la métaphysique non kantienne, nous dirions que c'est cette expérience de la grâce. Pas une expérience de la solitude, de délaissement, de l'angoisse, de la dérélition, mais de la grâce. Dans l'histoire christique, c'est le Christ lui-même qui est la grâce, c'est à travers lui que le cosmos doit se réconcilier comme le rappelle saint Paul dans

son *Épître aux Corinthiens* : « Si quelqu'un est en Christ, il est une nouvelle créature, le monde ancien est passé, voici qu'une réalité nouvelle est là. Tout vient de Dieu qui nous a réconciliés avec lui par le Christ [...] car de toute façon c'était Dieu qui en Christ réconciliait le cosmos avec lui-même. » Ainsi, la grâce est l'advenue d'une réalité nouvelle, d'un cosmos nouveau une fois pour toutes, une fois pour toutes les fois. Que signifie ce « une fois pour toutes » qui fait muter l'histoire du cosmos en un seul événement, par la transfiguration unique de la grâce ? « La foi, écrit Deleuze dans *Différence et Répétition*, nous convie à retrouver une fois pour toutes, Dieu et le moi dans une résurrection commune¹³⁸. » C'est là que se loge l'expérience de la grâce comme lumière intérieure dans la foi. Et c'est au fond pour la philosophie une possibilité, celle d'achever le kantisme, geste visible chez Péguy et Kierkegaard, puisqu'ils confient tous deux à la foi le soin de dépasser la mort métaphysique de Dieu. C'est ainsi que le fidéisme se présente comme un achèvement ultime de la fin de la métaphysique, en tant que « fin religieuse de la métaphysique » (Meillassoux).

Reste que ça n'a pas été la seule issue : la philosophie a inventé une autre expérience de la grâce où la grâce n'est plus redistribuée *une fois* pour toutes. Ce mouvement propose une autre réconciliation avec le cosmos. Nietzsche ressuscite cette profonde alternative, comme le fera D. H. Lawrence après lui dans *Apocalypse*. Deleuze ne s'y est pas trompé dans *Différence et Répétition* en opposant Nietzsche à Péguy et Kierkegaard, la foi parodique de l'éternel retour à la foi en Dieu. À la répétition unique de la grâce, une fois pour toutes, se substitue le mouvement scintillant et éternel des différences, la grâce étonnante et lumineuse, toutes les fois pour une : « Imprimons à notre vie l'image de l'éternité », dit Nietzsche. Même le plus infime, même le plus éphémère entre dans le cercle de l'éternité, dans la répétition infinie.

Redonner du prix à ce qui nous arrive, à ce qui arrive à l'univers, fut-ce l'événement plus futile, le plus étrange, le moins nécessaire, ce moment-là, ce temps-là, voilà la nouvelle religion anti-christique. Le geste spéculatif qui se détourne du fidéisme, du corrélationnisme et du kantisme, le fait par une philosophie qui redonne à toute chose sa

lumière intérieure, double refus du monde mort mathématisé et du fidéisme. Lorsque Zarathoustra voit scintiller « l'or au fond des yeux ténébreux de la vie », il comprend aussi que la grâce n'est pas donnée en une fois à l'homme mais qu'elle est donnée pour toutes les choses à l'infini, une infinité de fois, éternellement, la grâce pour chaque parcelle du monde, pour le plus futile, le plus fugace.

Comment faire percevoir la grâce à même les choses ? Comment saisir le mouvement intérieur des choses (Bergson), les lignes flexueuses des choses qui sont aussi leur « axe générateur » et leur grâce intérieure (Ravaisson), la légèreté si profonde des corps, leur apesanteur (Zarathoustra, celui qui saisit tout « en apesanteur ») ? Comment retrouver en art et en philosophie la vitalité secrète des choses, des vivants, leurs palpitations internes ? Tout art n'est-il pas épaisseur subite de la perception qui devient voyante, vision immédiate du monde délivré de la pesanteur humaine ? La grâce transcendante est toujours une chute rectiligne, remarque Bertrand Prévost, toujours la grâce tombe « droit » comme la foudre ou la lumière dans les représentations picturales, saint Paul sur le chemin de Damas ou Manne providentielle recueillie par les Hébreux dans le désert. Le droit comme symbole d'une volonté « inflexible¹³⁹ ». Mais la grâce dans les choses est au contraire flexion, inflexion, ligne serpentine, manière singulière, lumière-mouvement.

Deleuze n'a cessé de faire des artistes des Voyants et de la philosophie une capture de la lumière invisible du monde. Il faudrait se demander si ce n'est pas le thème le plus profond, le plus spirituel chez lui. La lumière non révélée (avant toute perception subjective) comme objet de l'art et de la philosophie. Ainsi par exemple dans son article sur Thomas Edward Lawrence : « Il y a d'abord la lumière, mais celle-ci n'est pas encore perçue, elle est plutôt le transparent pur, invisible, incolore, informel, intouchable¹⁴⁰. » Dans *Cinéma I*, Deleuze associe la théorie des couleurs de Goethe aux images en soi de Bergson, et pense une lumière irrévélée, précédant la conscience et les corps. Ailleurs, il évoque une « Visibilité ontologique » plus profonde que les objets chez Roussel, une « visibilité hors du regard » dans la pataphysique d'Alfred Jarry, un « lumineux substantiel » chez Spinoza¹⁴¹.

Difficile ne pas songer alors à l'*Apocalypse* de D. H. Lawrence affirmant que nous avons perdu la lumière cosmique du monde païen, le monde d'Hélios aux connexions vivantes infinies, que notre soleil, pâle astre physique, ne restitue en rien ? « Nous ne manquons ni d'humanité, ni de personnalité, ce dont nous manquons, c'est de *vie cosmique*¹⁴². » Nous manquons d'une lumière ontologique qui n'est pas celle du soleil devenu un astre banal et sans vie. Le livre de D. H. Lawrence est une énorme protestation contre ce qui advient à la modernité, et dont l'*Apocalypse* de Jean de Patmos est le signe universel : « Quand j'entends les contemporains se plaindre d'être seuls, je sais ce qui est arrivé. Ils ont perdu le cosmos¹⁴³. » Destruction du monde païen, perte du cosmos, obscurcissement de la lumière du monde. La révélation de la vérité biblique a noirci le soleil de la sagesse antique (« Le soleil devint noir comme une toile de deuil » – *Apocalypse*, 6, 12). Aujourd'hui, l'appel à Gaïa contre la Terre humanisée fait invinciblement songer à cet ardent plaidoyer pour Hélios disparu dans la lumière glaciale et blafarde du soleil physique, ou transformé en soleil noir par la révélation de la lumière du Dieu invisible.

Contre cette lumière de la révélation qui noircit toute lumière, il y eut cet anti-Apocalypse, cette apologie de la lumière non révélée et invisible, signe de la grâce intérieure du monde, luminosité hors révélation qui ne commence ni avec l'homme ni avec Dieu. La jonction entre philosophie et esthétique s'est faite autour de la *conversion* du regard vers cette lumière, de Nietzsche à Melville et Deleuze. On l'aura compris, une telle conversion ne saurait plus consister à fuir le monde comme dans le mysticisme chrétien mais à fuir ce qui empêche le contact avec la lumière du monde. Non pas conversion hors du monde mais vers le monde. Après Kant, la philosophie renoue avec le cosmos et sa lumière non révélée comme éternelle création : « C'est la philosophie-Cosmos à la manière de Nietzsche¹⁴⁴. »

Cette mystique du réel, qu'a-t-elle de commun avec la terne naturalisation du monde et le surnaturel fidéisme ? Face à l'expérience des limites de la raison, le geste spéculatif fondamental de la métaphysique non kantienne n'a-t-il pas été de reconquérir la

multitude réelle dans sa splendeur ? Ce ne fut alors rien d'autre qu'une expérience associant, non une fois pour toutes, mais toutes les fois pour une, la lumière irrévélée au mouvement secret et fluxueux des choses. Bien avant l'invocation de Gaïa contre la mythologie destructive des Modernes, il y eut cette résistance première à la décomposition du monde, il y eut la conversion du regard vers le monde, captation d'une lumière qui illumine les choses de l'intérieur.

C'est ainsi que des configurations de monde ont jailli où le monde a retrouvé sa grâce intime. Le fait d'appartenir au monde s'éprouve par mille connexions, la pensée ne pouvait qu'accueillir en elle cette profuse diversité. De là, l'entrelacement entre irruption et instauration, lumière du réel et consistance de la pensée, perception et monde. Ce n'est pas de retrouver une vérité naturelle dogmatique, une nature endormie sous nos pieds ou de réveiller un fantasme romantique qui importe. Le monde se redonne en suivant le fil de notre expérience, de toute l'expérience, y compris celle à laquelle la science nous ouvre, en accueillant ce qui nous arrive et ce qui arrive au monde. La corrélation subjectiviste ne vaut plus. La métaphysique ne pourra plus être la même après cela. Elle ne pourra se contenter d'avoir la forme d'une rêverie, de se confondre avec une fantaisie, voire avec un délire imaginatif. Le pire serait que le retour de la métaphysique à laquelle on assiste aujourd'hui soit conçu comme une sorte d'autorisation de délirer sans expérience et sans épreuve du monde, avec un point de vue exclusivement imaginatif, sorte de métaphysique délitée et sans rivages, charriant des notions abstraites comme un fleuve des pierres compactes.

L'immersion dans une multiplicité de relations actives et polymorphes où nous sommes toujours déjà pris, nous contraint à penser l'homme dans sa racine terrestre et cosmique, à nouer les choses dans « leurs figures de lumière » : « Le problème collectif, dira Deleuze, c'est d'instaurer, trouver ou retrouver un maximum de connexions. Car les connexions, c'est précisément la physique des relations, le cosmos [...] *Il n'y a pas de retour à la nature*, il n'y a qu'un problème politique de l'âme collective, les connexions dont une société est capable, les flux qu'elle supporte, invente, laisse, ou

fait passer¹⁴⁵. »

S'approprier à la Terre et non la Terre, signifie ne plus s'abstraire du fil des multiples connexions qui nous font tenir debout, chacun à sa façon et selon ses moyens (pratiques, sciences, pensées, arts...). De quelles connexions serons-nous capables ? De quelles limites pourra-t-on s'affranchir ? Quelles seront les limites dont on ne pourra jamais faire le deuil ? Contre le mythe originaire écrasant, la métaphysique non kantienne jette les premiers fondements d'une réappropriation contrastée de la Terre. Ce geste spéculatif a d'autant plus de valeur aujourd'hui que les pires possible se précisent et se précipitent. Il réclame de nous que nous en soyons responsables, c'est-à-dire que nous l'intensifions par les perspectives spéculatives que nous apportent anthropologie, sociologie, éthologie, biologie, physique, et pratiques multiformes du monde moderne...

101. Isabelle Stengers, *La Vierge et le Neutrino, Les Scientifiques dans la tourmente*, Les Empêcheurs de penser en rond, 2006, p. 171 : « Certains, récits, ceux qui prévalent aujourd'hui continuent de faire de nous des enfants de Galilée ou de Boyle alors que nous vivons dans un monde où on brevète des souris. »

Sur la fabulation, Gilles Deleuze, *Cinéma II*, et Isabelle Stengers, *ibid.*, p. 173 : « C'est à une telle création de perception que j'en appelle pour fabuler des scientifiques, qui au lieu, de dénoncer l'irrationalité des analyses sociologiques "démystificatrices", protesteraient : La manière dont vous nous décrivez, comme seuls dans un monde incapable de faire une différence entre nous, nous détruit ! Nous ne sommes plus rien sans l'association avec cette nature que vous caractérisez comme muette, radicalement incapable de jouer le rôle pour lequel nous l'appelons, *c'est-à-dire incapable de faire de notre accord éventuel autre chose qu'une convention entre humains.* »

102. Roger Chambon, *Le Monde comme perception et réalité*, Vrin, 1974, p. 64.

103. *Ibid.*, p. 53 et 57.

104. *Ibid.*, p. 64.

105. Quentin Meillassoux, *Après la finitude, essai sur la nécessité de la contingence*, p. 85. On notera dans la même veine la critique peu convaincante du « devenir » à partir du principe de contradiction.

106. Déborah Danowski, Eduardo Viveiros de Castro, « L'arrêt de monde », dans *De l'univers clos au monde infini* p. 246.

107. *Ibid.* p. 159 : « Cette capacité de la science mathématisée – capacité théorisée dans sa toute-puissance par Descartes – à déployer un monde séparable de l'homme... » [...] « La mathématisation du monde portait en elle-même, dès l'origine, la possibilité de dégager la connaissance d'un monde devenu plus indifférent que jamais à l'existence humaine et donc à la connaissance même que l'homme pouvait en avoir », p. 160.

108. *Ibid.*, p. 167.

109. « Ce n'est pas un intellect qui a créé la nature mais la nature qui a créé l'intellect. »

Schopenhauer, *De la volonté dans la nature*, PUF, 1969, p. 127-128. Ce renversement capital est commun à toute la métaphysique qui ne s'en tient plus à l'héritage kantien. L'intellect n'est plus un absolu, il est borné par les fonctions organiques qui délimitent son pouvoir. Bergson proposera dans *L'Évolution créatrice* de « tenter une *genèse de l'intelligence* en même temps qu'une *genèse des corps* ». Nietzsche traite les concepts intellectualistes comme des « erreurs nécessaires à la vie ». La compréhension intellectualiste du monde portée par la révolution galiléo-cartésienne est réfutée, à partir de l'élément qu'elle a expulsé du monde, la vie. Les concepts premiers de l'ontologie intellectualiste sont destitués : « Corps, lignes, surfaces, causes et effets, mouvement et repos, forme et contenu », dira Nietzsche, ne sont pas *démontrés* en tant qu'ils sont nécessaires à la vie, car justement il se pourrait que la vie ait besoin d'une falsification du monde, et qu'en ce sens au moins, qu'il faut retourner contre l'intellectualisme, « la vie n'est pas un argument » ! Nietzsche, *Le Gai Savoir*, § 121.

110. Bruno Latour, *Enquête sur les modes d'existence, Une anthropologie des Modernes*, La Découverte, 2012, p. 112.

111. Nous disions dans *L'Autre métaphysique*, que « l'obligation recouvrait l'extériorité intérieure de toute pensée, soit l'envahissement de la pensée par le mouvement de la nature, ce Dehors immense qui intérieurement presse sur elle ». p. 18.

112. Isabelle Stengers, *La Vierge et le Neutrino, Les scientifiques dans la tourmente*, p. 41.

113. *Ibid.*, p. 99.

114. *Ibid.*, p. 43.

115. Claude Lévi-Strauss, *Mythologiques. Le cru et le cuit*, Plon, 1964, p. 246.

116. Hans Jonas, *Le phénomène de la vie, Vers une philosophie biologique*, De Boeck Université, 2001, p. 76.

117. Hans Jonas, *Évolution et liberté*, Payot & Rivages, coll. Bibliothèque Rivages, 2000, p. 221.

118. *Ibid.*, p. 33-34.

119. Hans Jonas, *La Phénomène de la vie, Vers une biologie philosophique*, Essai III, « Dieu est-il mathématicien ? La signification du métabolisme ». J. H. Jeans, *The Mysterious Universe*, Cambridge, University Press, 1933, cité p. 11.

120. Leibniz « Quand Dieu calcule et pense, le monde se fait », « *Cum Deus calculat et cogitationem exercet fit mundus* » (« De la connexion des mots et des choses »). Le *Discours de métaphysique* ajoute que ce Dieu dont l'action est parfaite est « semblable à un excellent géomètre » (§ 5). Leibniz écrit encore à Des Bosses : « Dieu voit exactement ce que sont les choses selon la vérité géométrique » (5 février 1712).

121. Michel Bitbol, *Mécanique quantique, Une introduction philosophique*, Flammarion, coll. Champs/sciences, 1996, p. 388.

122. Nietzsche, *Œuvres complètes*, Gallimard, t. XIV, fragment posthume, 14 (93) et 14 (122).

123. Nietzsche, *ibid.*, t. XI, fragment posthume 40 (38), p. 384.

124. Raymond Ruyer, « La connaissance comme fait physique », *Revue philosophique*, 1932, p. 77-104, p. 101.

125. *Ibid.*, p. 103. « Il n'y a pas de sujet. Il y a diverses consciences dans le Cosmos. L'ensemble de ces consciences constitue un étage de réalité [...] Notre fonctionnement psychologique laisse se dessiner en négatif ce que nous appelons, pour simplifier, l'objet physique que nous situons et reconnaissons comme une structure différente de la nôtre, par mille recoupements et mille correspondances. Notre être est un absolu de présence puisque nous faisons partie des êtres. »

126. Michel Bitbol, *Mécanique quantique, Une introduction philosophique*, p. 13. Ilya Prigogine et Isabelle Stengers dépassent le dualisme initial en donnant une réalité au temps

irréversible, mieux en faisant du devenir la condition même de la connaissance : « La structure dualiste, si controversée, de la mécanique quantique, ne met pas en question, dans la perspective qui est la nôtre, la “réalité” du monde quantique. Elle démontre le caractère secrètement contradictoire de l’idéal classique : idéal d’un monde purement intelligible, mais qui rend inintelligible le fait que nous puissions le connaître ou l’observer. Ce n’est pas en restaurant cet idéal, mais en donnant à l’irréversibilité et aux probabilités quantiques *un sens indépendant de l’observation*, qu’une description réaliste du monde quantique devrait être possible », *Entre le temps et l’éternité*, p. 186-187.

127. *Ibid.*, p. 29.

128. Tim Ingold, *Marcher avec les dragons*, Zones sensibles Éditions, 2013, p. 38.

129. *Ibid.*, p. 137.

130. *Ibid.*, p. 144-145.

131. La thèse forte de Roy Wagner est de soutenir que notre rapport au monde est partout en perpétuelle invention. Ces inventions sont réorganisées dans des conventions qui les masquent en les rendant identifiables et assimilables. Inutile de se référer ici à un « mécanisme de l’esprit » ou à une « structure supra-organique », souligne celui-ci, pour comprendre ce rapport dialectique entre inventions et conventions. Les inventions sont des ré-orientations différenciatrices tandis que les conventions sont la nécessaire intégration des actes dans le collectif, dans un monde commun : « Nous participons à ce monde à travers ses illusions et en tant que ses illusions. Les inventions par lesquelles il se réalise ne sont rendues possibles que par le phénomène de la régulation et par le masquage qui l’accompagne, et les distinctions conventionnelles dans lesquelles la régulation s’enracine ne peuvent durer que parce qu’elles sont recrées dans le processus d’invention. » *L’Invention de la culture*, Zones sensibles éditions, 2014, p. 86.

132. Pierre Montebello, *L’Autre Métaphysique*, Presses du réel, Collection Drama, 2015. Nous nommions *anthropomorphisme supérieur* la théorie qui n’isole plus ontologiquement l’homme dans la nature, mais considère que son mode d’être ne peut être sans relation différenciée avec les propriétés ontologiques des autres êtres de la nature (durée, volonté de puissance, conscience primaire, double articulation contenu/expression...), même s’il peut témoigner par ailleurs de propriétés qui le singularisent (conscience secondaire, thétique, organisation culturelle...). Une telle idée n’est pas semblable au monisme, objet d’une expérience directe, pré-philosophique, ainsi chez Isaac Bashevis Singer : « Un réseau d’ombre et de lumière jouait sur les poutres du plafond. Je pris conscience que moi-même et ce que je voyais – les murs, le plancher, l’oreiller sur lequel ma tête reposait – ne faisaient qu’un. Plus tard j’ai lu des ouvrages sur la conscience cosmique, le monisme, le panthéisme, mais je n’ai plus ressenti cela avec une telle intensité. ». *Shosha*, Stock, 1974, p. 201. Le plan de nature que trace l’anthropomorphisme supérieur est de l’ordre de ce qui ne peut être *que pensé*, il implique de composer en un même monde une multiplicité de différences en relation, y compris l’homme.

133. Raymond Ruyer, *Néo-finalisme*, PUF, 1952, p. 173.

134. *Ibid.*, p. 148.

135. Que rien ne soit séparé est aussi le thème de la Deep Ecology, mais il s’agit de lui donner une consistance ontologique. Comme le dit justement Hicham-Stéphane Afeissa, l’écophilosophie fournit une « structure d’intégration dans la totalité, laquelle permet de voir le monde *comme* monde », postface à *Écologie, communauté et style de vie*, Arne Naess, Dehors, 2013, p. 341.

136. Raymond Ruyer, *Néo-finalisme*, p. 246.

137. Gilbert Simondon, *L’Individuation à la lumière des notions de forme et d’information*,

Millon, 2005, p. 305.

138. Gilles Deleuze, *Différence et Répétition*, p. 127.

139. Bertrand Prévost, « L'inflexion, Grâce, Charites, sprezzatura », *Figures de l'art* n° 14, 2007, p. 51-60.

140. Gilles Deleuze, *Critique et clinique*, Éd. de Minuit, p. 144.

141. Gilles Deleuze, *Foucault*, Éd. de Minuit, 1986, p. 118 ; *Critique et clinique*, « Spinoza et les trois *Éthiques* », p. 172.

142. D. H. Lawrence, *Apocalypse*, Éditions Desjonqueres, 2002, p. 74 et suivantes : « Fuir la petite cage exigüe de notre univers malgré les dimensions impensables de l'espace, car elle n'est qu'une extension à sens unique, une suite morne sans signification, la fuir vers le cosmos vital. »

143. *Ibid.*, p. 74.

144. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille Plateaux*, p. 422.

145. Gilles Deleuze, *Critique et clinique*, p. 70. La plupart des lectures que Deleuze fait de la littérature américaine sont cosmomorphes, l'âme comme ensemble de flux cosmiques chez D. H. Lawrence, la Nature commensale, « conclave », processus de mise en relation chez Whitman, « l'océan intime ignoré des marins » de Melville, le « désert lumineux » de T. E. Lawrence..., toujours une reconnexion de l'âme à une cosmologie des relations.

**L'EXCEPTION
HUMAINE**



**RESPONSABILITÉ
DE
LA
PHILOSOPHIE**

Un plan de nature illimité n'a de sens que si, se rechargeant en singularités et altérités, il les saisit dans un maximum de connexions et d'interdépendances, sans exclusion et exception puisqu'elles font nécessairement partie du même monde. La philosophie ne peut être indifférente à ce que lui disent sur ce sujet, biologie et éthologie, anthropologie et sociologie, théories physiques et cosmologiques. Nous trouvons dans ces champs une profonde réflexion sur les manières d'articuler les différences dans un même monde, quitte à faire voler en éclats les limites et les frontières qui nous empêchent de penser leur communication.

La construction de pensées cosmomorphes doit d'abord partout s'opposer au piège mortel de l'exception humaine qui a empoisonné et continue d'empoisonner la modernité. Au moment même d'une extension sans précédent des communications et réseaux techniques, la nature s'est réinstallée avec force au cœur de toutes nos préoccupations sociales, nous incitant à méditer la place de l'homme en son sein. L'homme puise inlassablement dans les ressources naturelles, il modifie massivement les équilibres naturels par l'extension vertigineuse de la sphère éconómico-technologique. On ne compte plus les études consacrées à l'impact de l'activité humaine sur la nature et à l'anthropocène. Il n'en demeure pas moins que quelque chose reste énigmatique et invisible dans ces débats : d'où provient cet étrange sentiment de ne pas appartenir à la nature, ce sentiment d'exception humaine ? Il se peut qu'une bonne partie de nos problèmes ne soit pas uniquement technique ou politique mais se soit cristallisée dans ce sentiment.

Il faudrait poser la question plus précisément : en quoi la philosophie a-t-elle encore une responsabilité dans la formation de ce sentiment ? La philosophie, née en tant que réflexion sur la *physis* (un des plus vieux concepts de la philosophie et de la culture occidentale) a-t-elle quelque chose à nous dire aujourd'hui sur la nature ? La signification de la nature prend mille résonances de l'histoire de la pensée occidentale. Notre image de la nature est foisonnante, plurielle, complexe, elle se présente comme un vaste enchevêtrement de riches réseaux de signification : déesse, mère nourricière, menace, péril, art divin, machine mécanique, entité

sublime, foyer de forces productives, bien-fonds... Le livre de Pierre Hadot, *Le Voile d'Isis* a retracé l'histoire de ce concept. À sa lecture, chacun peut se faire une idée de la variété des déterminations attribuées à la nature. On peut y dégager deux tendances majeures de la pensée occidentale. Tantôt s'exprime la fascination devant un principe fécond d'engendrement des phénomènes naturels, mystérieux, secret, inaccessible, caché (l'attitude orphique) tantôt l'homme prométhéen cherche à dominer une nature hostile dont il lui faut se protéger par tous les moyens en pénétrant ses secrets (le *Sapere aude*, « Ose chercher à savoir » qui sera la devise des Lumières selon Kant). D'un côté, le sentiment quasi religieux de plénitude et d'immersion dans un Tout qui nous dépasse, le désir d'une « fusion mystique » avec la communauté de nature qui relie tous les êtres (et qui n'est autre que la définition nietzschéenne du dionysiaque), la quête d'un infini englobant, la présence rassurante d'une force infinie qui nous enveloppe, de l'autre, depuis le *Timée* de Platon, la nature comme objet fabriqué, par un démiurge ou un Dieu, la nature comme art mécanique dont la compréhension et l'utilisation permettront de secourir l'humanité¹⁴⁶. Dans cette dernière optique, plus proche de nous, la nature est encore considérée comme une sorte de bien-fonds général de l'humanité qui peut en disposer à sa guise sur un mode technologique et la détruire si besoin est pour en tirer un avantage... Si bien que se sont ajoutées aux études sur la nature, celles sur la menace que l'homme fait peser sur la nature. La possibilité d'une destruction de la nature par l'homme, voire la possibilité même de son anéantissement total en raison d'une catastrophe environnementale globale, ou pire, nucléaire, est l'horizon (à penser) de notre temps.

Or, dans ces débats sur la nature, quelle est la place de la philosophie ? Le vaste faisceau de déterminations qui s'imbrique aujourd'hui dans notre rapport à la nature (de la science à la technologie, de la biologie à l'écologie, de l'éthique à la religion) a incontestablement diminué la part réservée à la philosophie. Si la philosophie est née en constituant une *Physis*, force est de constater que l'océan de découvertes et d'appréhensions expérimentales de la nature l'a progressivement dépossédée de son objet premier.

Personne ne considérerait aujourd'hui que le champ de philosophie est de l'ordre d'une physique. Personne ne dirait que le philosophe actuel doit être un physicien. Mais, l'a-t-il jamais été, même lorsqu'il parlait de physique, comme Anaximandre, comme Platon dans le *Timée*, Aristote dans sa *Physique*, ou Descartes dans ses *Principes de la philosophie* ? La philosophie a tout de suite été métaphysique plutôt que physique, elle s'est présentée comme une réflexion sur le sens général de la nature, une archéologie de ses principes premiers qui ne se résumait pas à son appréhension objective et empirique.

C'est du côté de cette activité métaphysique que nous devons chercher la place de la philosophie et son rôle dans notre rapport à la nature. Tout particulièrement dans l'origine de ce sentiment qui domine la culture occidentale et qui provient d'une conviction qui mérite l'analyse : *l'homme moderne ne se sent pas appartenir à cette nature*, il a le sentiment de faire exception à la nature. Jean-Marie Schaeffer a consacré un livre entier à ce sentiment d'exception, pour montrer qu'il est « une vision du monde » produite par la philosophie mais attaquée de toutes parts par les sciences humaines et sociales¹⁴⁷.

Partons de cette question mais pour lui donner une orientation très différente de celle suivie par Schaeffer. C'est un fait que la modernité a implanté dans nos esprits la ferme conviction que la nature n'est pas de même nature que l'homme, et que, pour ce qui concerne sa vie propre, elle n'est pas aussi réelle que l'économie, l'ordre techno-politique, le plan théologique. Cette vision implique que l'ordre des choses humaines dépasse l'ordre inhumain des choses, mieux encore qu'il n'en subit l'efficace que de très loin, comme d'un ordre mineur, si ce n'est lors d'événements extraordinaires qui ne sont déjà plus naturels mais qui semblent plutôt ressortir d'une « violence » de la nature, anormale et irrégulière. Lorsque la nature vient se rappeler à l'homme dans son dérèglement et ses menaces, elle semble d'une étrangeté encore plus étrange. La multitude des discours apocalyptiques que nous entendons aujourd'hui sur la nature ne semble pas davantage réussir à sortir l'homme de son retrait anthropologique : la nature ne semble pas le concerner.

La philosophie moderne n'est pas pour rien dans ce sentiment

d'étrangeté. Sans doute cela est-il dû à la naissance même de la philosophie moderne. L'apparition de la philosophie moderne est indissociable d'une mutation profonde de notre conception de la nature. Nous avons évoqué le mythe initial des Modernes. Au moment de la révolution scientifique du XVI^e siècle, la philosophie change elle aussi d'horizon, et elle le fait en même temps qu'elle se met à penser la nature sous un jour nouveau, comme univers uniquement matériel. Il est tout à fait impossible de penser le changement de la philosophie indépendamment de la nouvelle vision de la nature qui se déploie, impossible donc de penser l'histoire moderne de la philosophie en l'isolant de ce contexte. Si la philosophie de Descartes est si importante, c'est qu'elle signale que la naissance de la modernité s'accomplit par une double révolution, à la fois physique et métaphysique, par la délimitation de deux niveaux du réel qui n'ont plus la même teneur ontologique : les choses étendues et les choses pensantes. Dès lors, elle exclut d'un même geste la communauté d'essence des *Res cogitans* et des *Res extensa*. Contrairement au cosmos grec, elle rend impossible la communauté de nature de tous les êtres, vivants, humains, divins. Pire, elle fait de l'homme une substance « incompréhensible » au sein de l'univers, qui unirait substance pensante et substance étendue, corps et pensée. Les cartésiens pourront toujours invoquer une communication entre ces substances (passions de l'âme), mais elles n'en demeurent pas moins absolument séparées.

Cependant, il ne suffit pas de mentionner ce dualisme, il faut en comprendre la provenance. Il se peut que la crise de la philosophie moderne ne soit pas séparable de cette provenance. D'où vient le dualisme dans la philosophie ? Pourquoi en un mot la philosophie a-t-elle été contrainte de se déplacer de la *Physis* vers un autre territoire, spiritualiste ? Il en va comme si, au sein de la vision physicaliste uniforme de la nature qui naissait, la philosophie n'avait pu survivre qu'en revendiquant un domaine à part, une région isolée, avec ses lois propres, sa législation, son territoire, sa géographie. Où placer la philosophie et l'esprit, si tout est machiné, spatial, matériel, si l'univers est une machine aveugle ? Il était nécessaire de revendiquer un autre mode d'être pour la pensée que pour la nature

soumise aux lois mécaniques, de tracer une frontière entre, d'une part, la machine du monde et les animaux-machines et, d'autre part, l'âme humaine qui porte en elle la trace de l'infini divin. Se faisant, s'institua ce « Grand Partage » dont notre culture a le plus grand mal à sortir : l'homme et l'âme humaine témoignent pour l'infini divin, tandis que la nature et les corps sont du ressort de l'indéfini spatial.

Le cogito est souvent passé pour l'acte le plus héroïque de la philosophie, l'instant où la pensée s'arrache à la nature et revendique sa propre essence libre. C'est plutôt le moment de conquête d'un territoire vierge à l'abri du naturalisme (l'âme et Dieu) dans lequel la philosophie pouvait encore se réfugier. Avec le « transcendantal », Kant a élargi les limites de ce territoire au profit d'un homme auto-législateur, auto-prescripteur, autonome. Ce n'est déjà plus une simple distance avec la nature chez Kant, mais un abîme. L'homme n'a pas de contact, autre que *pathologique*, avec la nature ; les êtres organisés sont certes présents, ainsi que l'expérience esthétique de la beauté naturelle, mais en tant que signes d'une finalité non naturelle dans la nature, d'une « théologie morale ». Tout s'inverse alors dans l'échelle des valeurs. Husserl considèrera que la « misère philosophique dans laquelle nous nous débattons vraiment » n'a pas d'autre cause que le fait de rabattre le transcendantal sur la nature, à titre de prémisses ou de condition. Notre « misère » et la crise moderne, diront après lui bien d'autres philosophes, proviennent de notre incapacité à comprendre cet absolu divorce avec la nature. La fracture entre physique de la nature et philosophie idéaliste a continué de se creuser, entraînant bien des philosophies dans son abîme. La nature et le naturalisme se sont mués en ennemis de la pensée. Arracher entièrement la conscience, le moi, l'ego, le Dasein... à la nature, fut un mouvement assez constant de la philosophie moderne. Comme si à chaque fois se jouait la survie de la philosophie. En creusant des galeries transcendantales toujours plus profondes et caverneuses, une part de la philosophie s'est mise en situation de ne plus pouvoir accepter la plus infime parenté de l'homme et du monde.

Le dualisme s'est donc constitué par le croisement de deux mouvements antagonistes. La science réductionniste a imposé le

naturalisme et le mathématisme en niant l'expérience psycho-vitale (le monde sans homme), la philosophie transcendantale s'est défendue en se retranchant de la nature (l'homme sans monde). Latour, dans son livre, *Nous n'avons jamais été modernes*, a rendu compte de cette saisissante « Constitution » moderne qui dénonce tout à tour la confusion des sujets et des objets, la séparation des sujets et des objets, dans un même mouvement incessant de va-et-vient, sorte d'oscillation pendulaire inhérente au dualisme (nier/affirmer). Sont répartis, de part et d'autre, humains et non-humains. La pensée oscille entre transcendance et immanence de la nature, construction et la naturalisation du social. Cette constitution rend au final possible le jeu infini des dénonciations (tout manque de transcendance ou d'immanence, de nature et d'artifice, au choix). Pour Latour, c'est Kant qui lui donne sa forme « canonique » avec sa révolution copernicienne : « Les choses en soi deviennent inaccessibles pendant que symétriquement le sujet transcendantal s'éloigne infiniment du monde¹⁴⁸. » Il y aura d'autres prétendants que le sujet transcendantal, langage, structures, herméneutique, sémiologie, culture... mais les choses ne changeront pas. La modernité ne cessera plus de revendiquer l'incommensurabilité des sujets et des objets, soumettant à ses imprécations furieuses les risques de confusion. Il est vrai qu'une bonne partie du kantisme « déplacé en plein XX^e siècle » de Habermas à Lyotard n'a vécu que de cette dénonciation.

On ne lit donc pas sans une certaine jubilation les cris de lassitude de Latour envers cette répartition : « J'avoue que j'en ai pardessus la tête de me retrouver enfermé dans le seul langage ou prisonnier seulement des représentations sociales. Je veux accéder aux choses mêmes et non à leurs phénomènes [...] Je n'en puis plus d'être accusé, moi et mes contemporains, d'avoir oublié l'Être, de vivre dans un bas monde vidé de toute sa substance, de tout son sacré, et de tout son art, ou de devoir, afin de retrouver ces trésors, perdre le monde historique, scientifique et social dans lequel je vis¹⁴⁹. » Et d'ajouter à l'adresse de Heidegger : « Si méprisant l'empirie, vous vous retirez des sciences exactes, puis des sciences humaines, puis de la philosophie traditionnelle, puis des sciences du

langage, et que vous vous retirez dans votre forêt, alors vous ressentez en effet un manque tragique. Mais c'est vous qui manquez, pas le monde¹⁵⁰. » Une « contre-révolution copernicienne » sera nécessaire, et on pressent qu'elle n'aura pas du tout le sens qu'elle a chez Badiou et Meillassoux qui trouvent que l'être n'est jamais assez mathématisé. Il s'agira au contraire de retrouver enfin les collectifs humains non-humains, l'empire du Milieu, la Terre comme Mi-lieu.

Reste que, éloignés de la naissance du dualisme par toute l'étendue du développement des sciences, les postmodernes ne parviennent pas à se débarrasser de cette conviction étrange qui émerge au commencement même du récit moderne : l'humain n'appartient pas *stricto sensu* à la nature. Des sciences nouvelles sont apparues, des mutations conceptuelles ont bouleversé notre vision de la vie et du monde. Et pourtant, les deux derniers siècles de découvertes scientifiques en biologie, en théorie de l'évolution, en paléontologie, en cosmologie, n'ont pas suffi à empêcher que l'homme ne se perçoive toujours comme une exception au sein de la nature. Dans *La Sixième Extinction*, Richard Leakey et Roger Lewin, paléontologue et biologiste, font ce constat : « La culture occidentale en est venue non seulement à considérer l'homme comme un être spécial (ce que nous sommes certainement à bien des égards), *mais aussi comme un être séparé du reste du monde*. C'est comme si nous étions arrivés sur la Terre dans notre forme actuelle, parfaitement achevés pour exercer notre domination sur les autres créatures terrestres¹⁵¹. »

On a beau savoir que c'est un long processus qui conduit à l'homme, comprendre qu'il a fallu un déploiement hasardeux de la vie et que nous sommes intimement liés à l'histoire de la vie dans toute son extension, le sentiment qui domine n'est pas celui d'une parenté avec les vivants mais d'une exception au sein du règne de la vie : « séparé du reste du monde ». D'où vient ce sentiment complexe, à quelles sources puise-t-il ? C'est bien d'un sentiment dont il nous faut parler car il ne s'agit pas d'une idée simple de séparation, ce n'est pas simplement une vision intellectuelle, il s'agit de quelque chose qui est de l'ordre d'un attachement affectif, psychique, d'un complexe anthropologique. L'homme est attaché à

une image de lui-même, à un récit sur lui-même, venu des profondeurs du temps, et que la science ne semble pas être capable de déraciner : « Comment se fait-il, demande Schaeffer, dans *La Fin de l'exception humaine*, que les avancées importantes dans la connaissance de l'être humain apportées par la biologie, la neurologie, l'éthologie ou la psychologie, n'ont pas été saluées par tous les chercheurs en sciences sociales ni par tous les philosophes et par tous les chercheurs des faits de culture comme rendant envisageable le développement intégré de l'étude de l'humain ? Pourquoi, au contraire, ont-elles provoqué, et ce tout au long du XX^e siècle, de si nombreux rejets et réactions ségrégationnistes¹⁵² ? » Il est bien vrai que cette thèse « a condamné de nombreux philosophes à rester englués dans des présupposés qu'aucun argument sérieux ne permet plus de défendre étant donné les connaissances actuelles concernant l'humanité. Que l'homme soit un être biologique et social et non pas un sujet autofondé ne saurait plus guère faire de doute, sauf à tenir pour nuls et non avendus d'innombrables travaux convergents de nombreuses générations de chercheurs dans les disciplines les plus diverses¹⁵³. »

Comment se fait-il en effet que bien des philosophes aient continué, malgré ces travaux venus de tous les horizons, à faire de l'exception humaine la base même de leur édifice ? C'est la question que nous voudrions poser. Non pour aller dans le sens d'un naturalisme biologique comme le veut Schaeffer, qui reconduit pour une bonne part au dualisme qu'il entend mettre à mal (le naturalisme n'est qu'une conséquence du dualisme), mais pour nous demander si la philosophie n'a pas sa part de responsabilité dans l'image que l'homme s'est donné de lui-même. Nous parlons d'une part de responsabilité, car il est manifeste que les sentiments très complexes que nous avons devant la nature dépendent de récits plus insistants que le discours philosophique, bien antérieurs au dualisme moderne, récits auxquels bien des philosophes ont apporté leur concours sans toujours bien démêler ce qu'ils y ajoutaient en propre.

Ce sont vers ces récits plus larges que la philosophie que nous devons maintenant nous tourner. Lorsque dans *Le Voile d'Isis*, Pierre Hadot retrace l'histoire complexe du concept de nature qui fait

consonner en nous de si multiples significations, il montre que l'appréhension de la nature qui s'est forgée dans le moment mécaniste est d'inspiration chrétienne : « La représentation du monde comme machine correspondait parfaitement à l'idée chrétienne de Dieu transcendant absolument la nature¹⁵⁴. » Jonas montrera dans *Le Phénomène de la vie* que le dualisme moderne est très amplement préparé par la tradition judéo-chrétienne, mais aussi par le dualisme gnostique, courant syncrétique qui rassemble des traditions religieuses babyloniennes, perso-iraniennes, égyptiennes (voire un courant hérésiologique qui naîtrait en réaction au judaïsme en Samarie). L'origine géographique du mouvement est difficile à préciser. Sans doute venu d'Orient, ce mouvement se substitue rapidement à l'Antiquité classique et propose une interprétation de l'être radicalement hostile au judaïsme, à savoir à l'idée d'un monde créé par un Dieu bon. Le gnosticisme est lui aussi radicalement dualiste. Le monde est étranger à l'homme, d'où le thème de l'angoisse du monde, de l'étrangeté du monde, de la haine du monde. Dieu n'est pas de ce monde. Le monde n'est pas de Dieu. Le monde est une chute du divin, sans doute créé par un principe étranger à Dieu. Le sentiment existentiel qui domine alors est celui de l'isolement de l'homme, de son être-jeté au monde, de sa solitude et finitude. À l'ordre grec, à l'hospitalité grecque, au sourire des dieux grecs, à la sérénité grecque vantée par Hegel, Hölderlin et Nietzsche, le gnosticisme oppose les ténèbres, la laideur du monde, son côté oppressant, diabolique. Seule l'âme chez l'homme révolté contre le monde peut alors trouver le salut. Seul fragment d'immortalité dans le néant du monde, elle doit trouver la voie qui l'émancipe du monde.

À Rome au III^e siècle, au moment où cette lame de fond rencontre les derniers feux de l'Antiquité, Plotin dira son effarement devant cette vision du monde qui incline l'âme vers la matière (« car incliner, c'est évidemment oublier les intelligibles et si elle les avait oubliés comment façonnerait-elle le monde ? »), le monde n'étant plus qu'une « méchante production », sans intelligence. « Ils méprisent le monde créé et notre terre », s'écrit-il dans sa *Deuxième Ennéade* « Contre les gnostiques » : « Celui qui se plaint de la nature

du monde ne sait pas ce qu'il fait et jusqu'où va son audace¹⁵⁵. » Le monde perd ses âmes scintillantes, vivantes ou astrales, vaste volume animé par l'intelligible et la lumineuse hiérarchie des âmes, il sombre dans l'élément le plus irrationnel et diabolique, la matière.

Dans la tradition judéo-chrétienne, à première vue les choses sont très différentes. Le monde est tout entier l'œuvre de Dieu, Dieu reconnaît son œuvre, il l'a voulu. Mais, le monde se vide aussi de ses âmes, il est sans volonté, sans autre force que celle de Dieu. Plus aucun intermédiaire, plus aucune âme du monde, plus d'âmes astrales, d'âmes vivantes entre le Dieu monothéiste et le monde. Un autre gouffre s'ouvre. Les âmes humaines sont la seule image de ce Dieu, mais elles ne sont pas du monde. Elles sont une réalité spirituelle qui n'est pas le monde matériel. Ne subsiste plus que l'opposition de la nature et de l'esprit¹⁵⁶. La nature indifférente et uniforme se substitue à la nature diabolique de la Gnose, ce qui n'est pas une opposition moins radicale même si l'on peut soutenir aussi que les « deux significations, *kosmos* et *mundus* en tant qu'univers créé par Dieu, *kosmos* et *mundus* en tant que réalité humaine alourdie par l'attache à ce qui est sensible, ne se sont pas dissociées nettement dans l'histoire du Christianisme » et que « la pensée chrétienne, en tant qu'elle a été une métaphysique, et aussi en tant qu'elle s'est constitué comme une contemplation qui s'élève jusqu'à la beauté essentielle de l'univers, a rendu au *kosmos* sa beauté en y discernant un reflet de la beauté divine. Saint Bonaventure avec ses "vestigia", saint Jean de la Croix dans la V^e strophe du Cantique spirituel notamment, sont des témoins du retour à un sens profond et cohérent du *kosmos*¹⁵⁷. »

Il nous faut relire encore ces pages du *Phénomène de la vie* parce qu'elles nous montrent que le paradigme épistémique qui se met en place avec la révolution scientifique puise à de profondes racines. Le dualisme des Modernes ne tombe pas du ciel, la nouvelle conception scientifique du monde ne suffisait pas à le constituer, même si le dispositif de séparation des qualités premières et secondes constitue un geste tout à fait singulier comme l'explique Whitehead¹⁵⁸. Ce dualisme est le fruit d'une vision métaphysique du monde qui s'est constituée en amont, dont les sources sont diverses, et à laquelle il a

été possible de redonner crédit en s'appuyant sur la révolution scientifique qui partageait opératoirement qualités premières et qualités secondes. Ainsi s'explique le paradoxe de bien des sciences modernes. De la psychologie aux neurosciences, de l'anthropologie à la sociologie, de la biologie à la cosmologie, persiste un partage ontologique entre machinisme aveugle de la nature et transcendance désincarnée, fruit d'un déploiement onto-théo-métaphysique qui dépasse leur strict mode opératoire. La science et la philosophie se sont mises à discuter entre elles à l'intérieur de ce cadre métaphysique, en partie d'origine chrétienne et gnostique, qui leur a tenu lieu d'inconscient¹⁵⁹. C'est aussi la puissance de ce schéma inconscient qui explique que les avancées scientifiques n'aient pas réussi pas à déloger en l'homme la conviction intime de ne pas appartenir à une nature sans volonté, sans vie, et sans transcendance. On peut se demander si le malaise de la philosophie actuelle ne vient pas lui-même du fait qu'elle-même n'a pas su penser hors du cadre d'un dualisme qu'elle a élevé au rang de paradigme ontologique dès le début de son histoire moderne. On comprendrait alors qu'elle ait cherché à conquérir contre la nature matérielle un territoire où règne la pensée, mais à un prix dont elle n'a pas mesuré le coût, au prix d'accepter que ce qu'elle instituait comme nouvelle métaphysique naturaliste doive aussi être borné par une ligne séparant abstraitement les corps et les âmes, les physiques et les vivants.

Ce n'est peut-être pas pour rien que Derrida, au terme d'un parcours immense, a senti la nécessité de revenir sur le « dogmatisme anthropocentrique » qui sépare animal et homme dans *L'Animal que donc je suis*¹⁶⁰. Il s'est arrêté sur ces récits aux sources multiples qui séparent depuis l'aube homme et animalité, homme et nature, et privent l'animal de toute détermination : l'animal, sans langage, sans intelligence, sans sociabilité, sans logos, sans pathos, sans culture, sans technique, sans rites funéraires, sans visage, sans rapport à l'être, et même sans vie... L'opération pertinente de Derrida n'a pas été d'ajouter un texte à une vaste littérature sur les animaux et le droit des animaux : il a été de voir dans l'animal le *symptôme* même de ce qu'il y a de plus impensé et inconscient (en tous les sens) dans la philosophie, la pierre angulaire qui permet que ça fonctionne, que

la cathédrale anthropo-centrique soit édifée dans un monde rendu désertique, aveugle, glacial. Le livre de Derrida est une médiation sur les fins, les confins, les limites, les frontières de la philosophie autant que sur les limites entre l'homme et l'animal.

Animal privatif, univers inanimé, mort. Quel est le sens de ces figures privatives, envers radical de l'homme, que nous disent ces monstres informes, sans parenté aucune avec nous ? De quoi nous parle cette nature silencieuse, hébétée, aphasique, triste, comme endeuillée de ses privations, la nature mélancolique que Benjamin a si bien décrite, mais dont il donne une explication si mystique, si anthropocentrique¹⁶¹ ? L'animal « privatif » et l'univers privé de vie ont beau ne s'accorder à aucune de nos expériences psycho-vitales (nous vivons dans un monde qui contient la vie, et nous vivons parmi des vivants qui nous ressemblent sur bien des points), ils ont de tout de même une force étonnante sur nos représentations. L'origine de la force de persuasion de ces représentations et notre attachement à celles-ci demeure énigmatique. Derrida la rattache à de vastes récits anthropocentriques, onto-théo-morphiques qui hantent la philosophie, et desquels la philosophie n'a jamais su se détacher : « La question de l'animal n'est pas seulement intéressante et grave pour elle-même, elle nous livre aussi un indispensable fil conducteur pour lire les philosophes et accéder à "l'architectonique" secrète dans la construction, donc dans la déconstruction d'un dispositif discursif, d'une cohérence, sinon d'un système¹⁶². » S'il y a un air de parenté entre bien des récits originaires, mythiques, bibliques, théologiques et philosophiques sur l'animal et l'homme, c'est parce qu'il y a une récurrence inouïe de leurs schémas invariants jusque dans les philosophies les plus proches. Les constructions philosophiques qui placent l'homme en position d'autorité et d'imposition, montre Derrida, mettent en scène les mêmes récits d'édification, d'érection de l'humain, comme si l'homme ne pouvait se poser, s'auto-poser dans l'être, le langage, la pensée, qu'en déniait toute communauté avec les animaux, qu'en se coupant du monde.

Le grand intérêt du livre de Derrida tient à la mise en relief de la dimension spectrale du discours sur l'animal. Des spectres hantent le discours philosophique. Mais, qu'est-ce qu'un spectre ? Le spectre

met en jeu la fondation du temps. Le discours spectral est sans origine, sans fondation visible, jamais entendu. Il ne se donne que dans des traces effaçables, et non dans la pleine présence d'un foyer de sens originaire (ou signifié transcendantal). Il traverse les textes sans qu'on le voie à l'œuvre, écriture de l'origine toujours déjà raturée. Cette « archi-trace » se répète dans l'absence de l'origine, dans une répétition qui distend indéfiniment passé et présent. Chacun croit parler de sa voix propre, mais sa voix est hantée, ce n'est pas un souvenir de passé mais le présent désincarné de ce qui n'est plus un souvenir, immémoriale origine. C'est ainsi que le discours se donne, dans une amnésie qui est la mémoire impersonnelle de l'origine. Car, ce qui se répète dans la trace, c'est l'absence elle-même, l'absence de l'origine, la non-origine originaire, « différence ». Ainsi, la distension du temps fait-elle régresser l'origine dans l'immémorial, à jamais inaccessible. Ce temps comme répétition qui creuse la distance avec l'origine et accomplit la fin, Derrida le découvre dans *L'Origine de la géométrie* de Husserl. Il est engendré par l'écart entre l'origine et sa répétition, l'archéologie et la téléologie.

Tout cela n'est pas sans rapport à l'animal. Car, l'animal n'est pas une figure empirique mais spectrale, qui se suit à la trace dans le discours d'institution de l'humain. L'animal, qu'est-ce d'autre en effet que la figure inversée de la métaphysique occidentale, son fond obscur, noir ? Qu'est-ce d'autre que ce qui rend possible la tenue du discours anthropocentriste ? L'animal, caverne de l'homme, « signe majeur du logocentrisme », envers du discours philosophique, impensé de ce discours au sens de quelque chose qui pense en lui *sans lui*, qui s'élabore en lui implicitement, tacitement, inconsciemment. L'animal sans rapport à l'être, sans logos, sans technique, sans parures, sans religion, sans rêve, sans loi, sans société... L'animal qui ne peut nommer et qu'on ne peut dire. Pourquoi la philosophie s'est-elle complu dans ce discours, si ce n'est qu'elle en adoptait tacitement les partages les plus obscurs ? Le statut de l'animal dans l'idéalisme, c'était déjà ce que Adorno ne supportait plus, comme le rappelle Derrida. Ce moment kantien où « l'aptitude à l'autonomie, à l'autodétermination, à l'autodestination morale

(*Selbstbestimmung*), disons aussi à l'autoprescription, à l'autobiographie [...] devient le privilège ou l'avantage absolu de l'homme¹⁶³. » Pour Adorno, ce discours de la souveraineté égologique ne place pas seulement les animaux en situation d'indignité, il leur déclare une guerre violente, il en fait l'objet d'une haine tenace, d'une détestation profonde. Une véritable zoophobie se déploie dans le transcendantalisme et l'idéalisme. Derrida fait saillir la radicalité du propos d'Adorno mais ne le suit pas dans ses conséquences ultimes, à savoir dans la remise en cause de « l'humanisme rationaliste », et s'il ne le fait pas, c'est au nom d'une autre histoire de l'homme et de la raison, « plus compréhensive », à la « responsabilité plus exigeante » eu égard aux savoirs éthologiques et zoologiques, eu égard aussi à des limites à ne pas dépasser comme nous allons le voir.

Dans la philosophie moderne, on discerne partout les traces répétées des discours d'érection de l'humain qui jamais n'envisagent l'animal face à face. Mais, il est visible aussi que Derrida est loin de nous parler de tous les courants de philosophie, qu'il oublie une bonne part des représentants de sa propre tradition philosophique, celle justement qui réinvente le concept de nature, dès la fin du XIX^e siècle. Son livre sur l'animal ne mentionne quasiment que les philosophies issues du cartésianisme et de l'idéalisme allemand. L'analyse chemine alors de la Genèse aux mythes grecs vers Descartes puis Kant, Heidegger, Lacan, Levinas. Le silence de Derrida est en revanche presque total sur les philosophies qui ne pensent pas l'animalité en ce sens, qui ne laissent pas ces spectres parler à leur place, ces récits envahir leur construction¹⁶⁴. Peu de choses aussi sur les philosophies qui lui sont contemporaines ou plus proches, tel Nietzsche. Oubli d'autant plus étrange que la généalogie nietzschéenne opère une déconstruction majeure des concepts de l'anthropomorphisme dogmatique, et que Derrida n'est pas sans le savoir.

Or, à supposer que le dualisme soit un moment de durcissement du récit anthropo-théo-morphique sur l'exception humaine, alors la question devient aussi de savoir quelles sont les philosophies qui ne se sont pas placées dans cette optique, lesquelles ont résisté à sa

rhétorique autoritaire ? À quoi attribuer, chez Derrida comme chez Schaeffer, ce silence sur les philosophies de la nature non kantienne ? Si ce n'est au discours dominant que combattent ces deux auteurs, qui rend mineure une part importante de la philosophie ? Pourquoi ignorer la métaphysique de la nature, qui elle, n'oublie pas que l'on est vivant parmi les vivants ? Et comment se fait-il en retour que la plus grande part de la philosophie moderne se soit rendue si facilement à la vision mécaniste/chrétienne, à la dualité nature morte/vie spirituelle ?

Ces questions, il faudrait les poser aussi à Derrida. On trouve chez lui les traces de l'impensé qu'il dit déconstruire, comme s'il ne parvenait pas totalement à s'en extraire. Il y a dans son discours une forme de dette constante envers Heidegger et Levinas. Il voit une cohérence chez Heidegger dans le fait de « toujours de *marquer une limite absolue* entre le vivant et le Dasein humain, de prendre ses distances non seulement avec tout biologisme et toute philosophie de la vie (et par là toute idéologie politique qui pourrait s'en inspirer plus ou moins directement) », mais aussi avec la thématique rilkéenne de l'ouvert : l'animal ouvert sur l'infini¹⁶⁵. Levinas, dans ses *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, s'est opposé lui aussi avec vigueur et inquiétude au biologisme et au naturalisme, ainsi qu'à l'influence des notions de vie et de race sur la définition de l'homme. Ce texte paraît en 1934 dans la revue *Esprit*. Il est clair qu'il répond à un immense danger : la déchéance de l'humanisme en biologisme, avec ses effets politiques dévastateurs. Derrida gardera à son tour en mémoire qu'on ne peut pas remettre en cause l'humanisme à n'importe quel prix. Il y a un prix à payer lorsqu'on prétend effacer la coupure homme/animal, lorsque l'on veut combler la faille anthropologique.

Quelle peut bien être alors l'issue de ce qui apparaît maintenant comme un cercle ? D'un côté, Derrida pointe derrière la déconstruction de l'ontologie par Heidegger, censée démettre le « *spiritus* cartésiano-hégélien », la reconduction de la même « téléologie anthropocentrique, voire humaniste » disqualifiant l'animal. De l'autre, il refuse de renoncer à la coupure radicale homme/animal. Il accepte le geste éthico-politique, humaniste en un

certain sens (mais contre l'humanisme métaphysique), qui réunit Heidegger, Lacan, Levinas, et qui consiste à s'opposer à tout biologisme. Maintenir l'homme hors de la race, du sang, du *bios*, de la nature, voilà qui sera toujours le *prix à payer* pour que l'on ne tombe pas dans le pire en politique : « Cette *téléologie humaniste*, je n'entends pas la critiquer. Il est plus urgent, sans doute, de rappeler, que malgré toutes les dénégations ou tous les évitements qu'on voudra, elle est restée *jusqu'ici* (du temps et dans la situation de Heidegger, mais cela n'a pas changé de fond en comble aujourd'hui) le *prix à payer pour la dénonciation éthico-politique du biologisme, du racisme, du naturalisme*¹⁶⁶. »

« *Prix à payer* » ? Que veut dire Derrida ? La téléologie humaniste, dogmatique et autoritaire, serait donc le prix à payer, le prix qu'on ne peut qu'accepter de payer. Sans quoi les limites s'effaçant, la dénonciation du racisme, du naturalisme, du biologisme n'aurait plus de socle. Il est visible pourtant que cette thématique ne préserve de rien, elle ne le peut, elle n'a pas la force de nous protéger du pire. La transcendance de l'esprit recèle les mêmes dangers, il suffit de suivre le livre que Derrida consacre à Heidegger (*De l'esprit*) pour s'en convaincre. Et si en effet, l'ouverture à l'être, la téléologie transcendantale, l'esprit en un mot, produisaient toujours de l'impur, impur des institutions, des régimes, des actions politiques, impur de l'animal, du peuple et de l'homme lui-même, quand l'esprit les quitte, quand s'obscurcit leur rapport à l'être, homme et peuple facilement réductibles à l'animal alors. Au nom de l'esprit, au nom d'une téléologie transcendantale, d'un humanisme européocentrique, d'une l'ouverture à l'être, il sera toujours possible de rabaisser animaux, hommes ou peuples. La référence à la figure spirituelle de l'humanité européenne n'a jamais été sans contrepoint politique terrible. L'obscurcissement de l'esprit européen chez Heidegger, et l'assombrissement du monde qui s'ensuit, l'exclusion chez Husserl « des Esquimaux, des Indiens des ménageries foraines ou des Tziganes qui vagabondent en permanence dans toute l'Europe » (*Krisis*), en sont des témoignages inquiétants, que Derrida analyse pas à pas. Il est indéniable que la notion d'esprit joue donc « un rôle majeur et organisateur dans la téléologie transcendantale de la raison

comme humanisme européocentrique ». Lorsqu'on parle d'esprit, la question animale et la question de l'homme-animal ne sont jamais bien éloignées¹⁶⁷. Ces questions obsédantes, Derrida les aborde à nouveau dans *La Bête et le Souverain*, lorsqu'il examine les limites entre le politique et l'animalité, entre le zoologique et le rationnel, si poreuses dans l'histoire de la pensée occidentale. On y voit le discours politique entièrement hanté par une théo-zoologie qui laisse parfois l'homme politique « évanescant » osciller entre bestialité normale et bestialité fabuleuse, montreuse, ou mythologique. L'homme, conclut Derrida, est d'abord un « vivant politique », « l'homme est immédiatement zoo-politique », si bien que la distinction heideggérienne qui « aggrave la distinction entre l'animal et l'homme », vie et homme ne peut tenir¹⁶⁸. Nous revenons à notre question : comment garder les limites et les dépasser en même temps ?

« *Jusqu'ici.* » Mais ne faut-il pas admettre en second lieu que contrairement à ce que dit Derrida, les temps ont changé, l'animal sort du mutisme et du silence, on lui prête langage, technique, mœurs, société, etc. ? À Élisabeth Roudinesco qui lui demande s'il ne faudrait pas revoir la coupure entre la nature et la culture, Derrida répond : « C'est le moins qu'on puisse dire. Il existe dans le monde animal un grand nombre de structures différentes. Entre le protozoaire, la mouche, l'abeille, le chien, le cheval, les limites se multiplient, notamment dans l'organisation "symbolique" dans le chiffrage ou la pratique des signes. Si je m'inquiétais d'une frontière entre deux espèces homogènes, d'un côté l'homme et de l'autre côté l'animal, ce n'est pas pour prétendre *bêtement qu'il n'y a pas de limites entre les animaux et l'homme*, c'est parce que je soutiens qu'il y a plus d'une limite, beaucoup de limites¹⁶⁹. »

En multipliant les limites sans effacer *la* limite homme/animal, Derrida semble bien reproduire le geste de la philosophie qu'il déconstruit. Quelle solution avons-nous pour régler le rapport de la culture humaine à la culture animale, si tant est qu'on puisse parler de culture animale (débat très intense chez les éthologistes) ? La définition minimale de la culture animale comme *activité inventive* échappant au déterminisme et à l'environnement, dans les

comportements, l'expression, les gestes, les relations, est déjà difficilement acceptable pour beaucoup (et pourtant il y a bien des inventions animales). À partir de ce sens minimal, soit nous posons une différence de nature radicale entre culture humaine et culture animale, soit nous n'y voyons qu'une différence de degré. Mais, ni la première solution, ni la seconde ne sont convaincantes : on ne peut ni montrer une différence totale de nature entre homme et animaux, ni une différence minime de degré. Lestel soutient une troisième position : « Les différences entre les deux types de culture appartiennent à *une même logique évolutionniste*, mais elles ont des caractéristiques *radicalement étrangères* les unes aux autres¹⁷⁰. » Cette solution nous évite de transformer une « différence de nature à l'intérieur du vivant » en « une différence de nature *en dehors* du vivant », ce qui reviendrait à rendre l'homme transcendant aux vivants, à l'exiler de toute lignée ou encore à spiritualiser la culture humaine. Même si la culture humaine a des « caractéristiques radicalement étrangères » aux cultures animales, il n'est donc pas possible de l'isoler du développement de la vie.

Derrida va-t-il jusque-là ? Conçoit-il bien que la limite ne peut pas être séparation vitale absolue, que la différence pour être radicale n'est pas totale, abyssale ? Ne fait-il pas comme Heidegger qui croit sortir de la logique anthropocentrique, et qui au lieu de cela la confirme, exclut l'animal. On ne s'explique pas autrement sa véhémence à ne pas même poser la question, à ne pas vouloir même envisager la possibilité de la question : « Je n'ai jamais cru à une continuité homogène entre ce qui s'appelle homme et ce qu'il appelle l'animal. Ce n'est pas maintenant que je vais commencer à le faire. Ce serait plus que somnambulique, ce serait simplement trop bête [...] Une discussion n'a aucun intérêt quant à l'existence de quelque chose comme une discontinuité, une rupture, un abîme entre ceux qui s'appellent des hommes et ce que les soi-disant hommes appellent animal. Tout le monde est d'accord à ce sujet, la discussion est close d'avance, et il faudrait être plus bêtes que les bêtes pour en douter. Les bêtes mêmes savent cela¹⁷¹. » Redisons-le encore, la lourde hantise du continuisme biologique et du génétisme, et de leurs sinistres connotations, ne peut être balayée d'un revers de la main.

La sacralisation du monde, l'absence de césure entre l'homme et l'animal de proie, la grande unité animiste du vivant, la contestation du sacrifice animal, la dénégation de l'exception humaine, le refus d'isoler l'homme du monde, ont été les grands thèmes de prédilection du discours nazi, le support de leur pensée de la race et du sang, d'une archéologie du peuple germain originel en totale symbiose avec la nature. Ce discours valorisait la « religiosité du lien, et pensée de la fusion, contre la distinction ratiocinante, et la séparation constante qu'opère l'intelligence dialectique juive ». La normativité de la nature contre la « surnature » anti-naturelle de la métaphysique, l'unité du monde contre l'absence de monde de la religion judéo-chrétienne¹⁷².

On ne peut contester le danger inhérent à ces éléments de discours dès qu'on les rabat sur un biologisme et la sacralisation d'un ordre naturel, d'une légalité naturelle raciale, supérieure à toute culture, arme d'une critique des fondements judéo-chrétiens et romains de la culture. L'inquiétude vive de Derrida est donc justifiée. Reste que Derrida ferme la discussion sur les limites par une étrange dénégation. Car, c'est peu de dire que tout le monde n'est pas d'accord à ce sujet. À supposer que cette argumentation soit appuyée sur la crainte profonde de revoir un jour les conséquences d'une politique ignoble qui finira par « animaliser » l'homme lui-même, cette alternative demeure mal posée, d'un côté la discontinuité qui nous protège du pire, de l'autre la continuité qui nous conduit au pire, raison pour laquelle beaucoup de philosophies lui tourneront le dos. Il a été possible à nombre de philosophies de la nature de penser une forme de continuité qui ne serait pas du tout une identité ou une réduction génétique ou biologique, et pas non plus une différence essentielle de nature, de profonde nature.

Bien des philosophes se sont donc posé ces questions, et pas uniquement matérialistes. Tous plus bêtes que les bêtes ? Ils ne savent même pas ce que savent les bêtes, ils ne savent pas ce que tout le monde sait ? Lorsque Derrida considère qu'on ne peut pas revenir sur la limite entre homme et animal, n'est-ce pas toute cette part de la philosophie, pour une bonne part contemporaine, qui est congédiée ? Que signifie de dire que la discussion ne pourra porter que sur « le nombre, la forme, le sens, la structure et l'épaisseur

feuilletée de cette limite abyssale, de ces bordures, de cette frontière plurielle et surpliée¹⁷³ » ? Faut-il entendre que nous ne pouvons faire autre chose que multiplier la limite, la feuilleter en limites plurielles, tracer des bords, plier, replier et surplier ? Ces expressions sont moins l'indice d'un dépliement que d'un piétinement sur place, sur la limite, avec un bougé qui ne transforme pas la limite, limite pliée, surpliée, enroulée, enveloppée mais réelle, et qui continue d'ériger sa muraille de Chine du fond des abysses (limite « abyssale »). Dans cette direction, impossible de trouver les moyens de dépasser la limite, de l'atténuer, de la défaire. Derrida reste pris dans les limites de la question, c'est-à-dire dans la question des limites. On peut toujours souligner qu'il y a une multiplicité de différences entre l'homme et les animaux, parce qu'il y a une multiplicité hétérogène de vivants, mais en quoi ce discours leur donne-t-il la positivité qui leur manque, la consistance qu'ils n'ont pas, en quoi établit-il avec ces vivants autre chose qu'un face-à-face, qu'un vis-à-vis, qu'un rapport de limite à limite, de bord à bord ? En quoi redistribue-t-il un apparemment qui, sans tomber dans le péril du génétisme ou du biologisme, redonnerait aussi à l'animal une forme de présence *en nous* ?

Derrida ne revient à cette question vraiment décisive qu'à la toute fin de son livre : « L'animalité fait-elle partie du concept de monde¹⁷⁴ ? » Il pose la question sans y répondre. Or, c'est la question essentielle. Posons la autrement : un « monde » sans animaux a-t-il un sens, pour nous hommes ? Pourquoi les animaux nous concernent-ils dans *ce* monde ? Un monde sans animaux et plus largement sans aucune vie, cela est sans doute pensable puisque cela ne cesse d'être pensé sous la forme d'une nature physique morte et indifférente. Mais est-ce un monde qui a du sens pour nous qui sommes vivants, est-ce un monde qui tient compte du fait que nous soyons vivants parmi d'autres vivants ? Ne voit-on pas combien la simple notion d'un homme sans animal est absurde ? L'homme porte en lui l'histoire animale, il en est indissociable, que ce soit sous la forme d'une « dette infinie » (Lestel) ou sous la forme d'une communauté indivisible de destinée¹⁷⁵. En ce sens, la destruction féroce de la diversité animale et végétale est un rétrécissement, un

appauvrissement des manières de composer le monde, avec lesquelles la vie humaine s'est tressée, et de même qu'une couleur sans le jeu infini des couleurs n'a aucun éclat, l'homme détaché de toute vie animale n'a aucun sens. Le techno-homme posthumaniste n'est pas une simple utopie rêveuse, c'est un affadissement radical de toutes les couleurs, l'advenue d'un monde opaque. Combien de discours font l'impasse sur l'animal, et sur toute forme de vie, pour configurer un monde, mythique, religieux, physicaliste, mathématique, post-finitiste, tous mus par la sombre et secrète institution/érection d'un humain sans monde animal ?

Or, l'association entre hommes et animaux est constitutive du monde humain, pas seulement en raison de l'agriculture ou de la chasse. Dès l'art pariétal paléolithique, on trouve une vision cosmique où transparaît la communauté originelle de l'homme et de l'animal, avec des échanges, des circulations, des croyances qui reposent soit sur une identification primordiale de l'homme et de l'animal dans le totémisme, soit sur une continuité spirituelle qui se diffracte en formes distinctes dans l'animisme¹⁷⁶. Il y a une surprenante minoration de la figure humaine dans l'art pariétal paléolithique. Celle-ci n'est pas entièrement absente, plutôt déformée, caricaturale, parfois grossière et lourde comparée aux magnificentes scènes animales, ou alors hybride, mi-animale mi-homme, comme dans les figures thérianthropes, homme-bison, homme-cervidé... « Que signifie cet effacement de l'homme face à l'animal à l'instant même où l'animal, en lui, devenait humain¹⁷⁷ ? » Non pas l'absence de l'homme, mais que l'homme se pense dans sa couture avec l'animalité, dans son hybridation avec lui. Plus encore dans une symbiose profonde avec le monde. D'où un art singulier pour nous, en ceci qu'il ne fait pas de la figure humaine une condition du monde, qu'il ne projette pas le sujet humain sur les choses. Il ne s'agit pas de contester que cet art possède aussi une forme d'humanité, mais elle s'y exprime dans sa communication avec d'autres formes de vie ou d'esprit. La figure humaine est minorée parce que le monde n'est pas son monde. Les peintures animalières paléolithiques, cela a été maintes fois souligné, ont un « effet de saisie » sidérant : présence animale dans la pureté de son

jaillissement qui donne à voir autrement le monde. Qu'est-ce à dire, si ce n'est que le monde se donne à voir avec les yeux du monde lui-même ? Transparaît un monde peuplé de forces animales et vivantes, de forces spirituelles aussi. Nombreux sont les mondes où hommes, animaux, esprits, sont en rapport, si bien qu'il serait absurde de soutenir aussi, parce que nous sommes face à des peintures animalières, que rien n'est spirituel. Ainsi, dans les sociétés de type chamanique, « les organisations de pouvoir du chaman, du guerrier, du chasseur, fragiles et précaires, sont d'autant plus spirituelles qu'elles passent par la corporéité, l'animalité, la végétabilité¹⁷⁸ ». De même, dans les devenirs-animaux amérindiens, « il n'y a pas moins de spiritualité : car les devenirs-animaux portent sur un Esprit-animal, esprit-jaguar, esprit-oiseau, esprit-ocelot, esprit-toucan, qui prennent possession du dedans du corps, entrent dans les cavités, remplissent des volumes, au lieu de lui faire un visage¹⁷⁹ ».

Nous devrions nous aussi considérer que faire abstraction des animaux pour penser *notre* monde est impossible. Les animaux ne se transforment pas seulement sous notre regard théorique (innocent, brutal, violent, sociable...), ils transforment aussi notre regard (et les types d'explications qui vont avec), ils créent avec nous une zone mixte, *ils nous engagent dans leurs histoires et leurs mondes*, ils nous contraignent continuellement à élaborer des « propositions d'existence¹⁸⁰ ». C'est pourquoi lorsqu'on traite de l'animal, la question de l'anthropomorphisme est évidemment centrale. Comme si, dans l'anthropomorphisme, il y avait un reste de zoomorphisme, une mémoire de ce qui nous relie aux mondes animaux, la trace de cette histoire immense, buissonnante, qui nous a portés à l'existence, comme si nous savions que ces mondes qui nous sont si lointains ne pouvaient pas ne pas avoir quelque chose de commun avec nous, un sens familier. On retrouve toujours la même ambiguïté dans l'anthropomorphisme : l'anthropomorphisme bien compris n'est pas un rétrécissement mais un élargissement, le signe secret de notre appartenance au monde. S'il peut être une clé, c'est parce que nous sommes enclins à penser que la manière dont les animaux participent d'un monde a des passages secrets avec le nôtre, une communauté de sens. L'étrangeté du comportement animal n'a pas une valeur

absolue pour un vivant, mais relative, elle enveloppe d'un même tenant le familier et le lointain, des mondes qui se traversent les uns les autres, des inter-mondes, qui se touchent par quelques côtés, mais dont on n'a plus la mémoire et les clés.

Si l'on suit notre principe de densification, le vivant fait donc partie de la question du monde parce qu'il fait partie du monde, et de *notre* monde. L'homme ne peut être là et les animaux aussi sans qu'ils ne fassent monde les uns avec les autres. Étant considéré que penser un « monde » ne veut rien dire d'autre qu'avoir pour tâche de tenir simultanément la communauté des êtres et la différence des êtres, alors il est évident qu'une telle tâche est impossible à mener tant que l'on reste rivé à une suprématie humaine ou à une transcendance humaine, ou au prix à payer pour ne pas dépasser la limite. Nous avons à penser un monde commun, le seul qui soit *ce* monde, le seul où tiennent ensemble multiplicités matérielles, multiplicités vivantes, multiplicités humaines, multiplicités non-humaines, hybrides, artificielles... Nous avons besoin d'une « étho-éthnologie » qui décrive les multiples et riches implications du « vivre ensemble » homme-animal¹⁸¹. Nous avons besoin d'une cosmo-esthétique qui rapporte la figure humaine à l'intimité du monde animal et végétal, et les formes esthétiques à une expression de monde. Nous avons besoin d'une éthologie propositionnelle qui dessine des mondes communs entre les animaux et nous, car une certaine manière de sublimer la nature, de la rêver en nature sauvage, de faire des animaux les protagonistes d'un monde innocent pré-humain, n'est pas moins dangereuse que le déni de l'animalité. Nous avons besoin d'une écologie globale embrassant l'unité des formes de vie afin de relier l'humanité à ce qui la rend possible : « Une conception de l'humanité qui ferait l'impasse sur cette inscription de l'humanité dans un ordre du vivant qui la dépasse infiniment tout en la contraignant absolument, non seulement se donnerait un point de départ faussé, mais plus gravement s'interdirait de comprendre notamment les productions culturelles qui sont pour une part importante des réponses à cette inscription dans l'ordre du vivant et plus largement dans la sphère écologique, et donc des réponses à la précarité radicale de l'humanité, précarité dont nos relations ambi-

valentes avec le monde des bactéries sont une exemplification¹⁸². »

Nous voyons enfin pourquoi la réflexion sur ce qui fait tenir les êtres ensemble doit avoir lieu sur le terrain de la métaphysique. Une métaphysique contre l'autre, une métaphysique de la nature cosmomorphique contre une métaphysique anthropo-théo-morphique. Car, au fond, la métaphysique implicite et inconsciente des sciences et la philosophie idéaliste valorisent le même parti pris, pour des raisons similaires : la nature séparée de l'homme. Les mêmes schémas anthropomorphes, mais inversés, alimentent réductionnisme ou transcendantalisme, nature sans homme, hommes sans nature. Avec eux, le cosmos s'est disloqué, les êtres se sont séparés, la position d'exception de l'homme a été renforcée, la nature s'est universalisée en se désertifiant. Un monde mort s'est substitué à un monde vivant, un monde-machine à un monde animé, le fourmillement foisonnant et coloré des existences à un monde inhospitalier, infini, inanimé.

Pour nous Modernes, la question prend dès lors cette forme : quelle métaphysique de la nature est aujourd'hui possible, qui ne soit ni un réductionnisme, ni un transcendantalisme, qui en finisse avec l'exception humaine sans pour autant nier la différence anthropologique ? Il est temps que la philosophie qui a une responsabilité dans la vision de la nature qui est la nôtre se libère du discours anthropo-théo-centrique comme le font actuellement anthropologie, éthologie, sociologie, biologie. Un nouveau monde ne peut être tracé que s'il rapporte les êtres les uns aux autres, d'une manière ou d'une autre, sans postuler au départ une exception humaine, une indignité radicale des non-humains. Bien des savoirs nous donnent les moyens de construire une nouvelle métaphysique sans limites et sans exceptions, non-humaine en son principe, mais intégrant l'homme. Nous ne prétendons pas en faire une description exhaustive, mais en extraire quelques éléments particulièrement intéressants pour jeter les bases d'une métaphysique cosmomorphique.

¹⁴⁶. Pierre Hadot, *Le Voile d'Isis, Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, Gallimard, 2004, p. 110-112.

¹⁴⁷. Jean-Marie Schaeffer, *La Fin de l'exception humaine*, Gallimard, 2007.

148. Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, La Découverte & Syros, 1997, p 76.

149. *Ibid.*, p. 123.

150. *Ibid.*, p. 90.

151. Richard Leakey et Roger Lewin, *La Sixième Extinction, Évolution et catastrophes*, Champs Flammarion, coll. Champs sciences, 1997, p. 186.

152. Jean-Marie Schaeffer, *La Fin de l'exception humaine*, p. 15.

153. *Ibid.*, p. 15-16.

154. Pierre Hadot, *Le Voile d'Isis, Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, p. 142.

155. Plotin, *Ennéades*, II, 9, paragraphes 4, 5 et 13, Les Belles Lettres, 1964, trad. par É. Bréhier, p. 115, 116 et 129.

156. Hans Jonas, *Le Phénomène de la vie*, p. 82. « Le monothéisme œuvrait au nivellement de toute hiérarchie intra-cosmique de l'être en réduisant toute nature au statut égal de "création" – égal devant Dieu : les étoiles et la poussière, la nature céleste et la nature terrestre pareillement. »

157. Jean Baruzi, « Le Kosmos de Plotin en face des Gnostiques et les données scripturaires », dans *Revue de l'histoire des religions*, tome 139 n° 1, 1951. p. 5-13.

158. Pour l'analyse de Whitehead à ce sujet, voir Didier Debaïse, *L'Appât des possibles, Reprise de Whitehead*, p. 26-27.

159. Merleau-Ponty, dans ses cours au Collège de France sur *La Nature*, Éd. du Seuil, 1994, p. 178 à 180, note aussi l'influence de la pensée chrétienne sur le concept moderne de nature, ainsi que la difficulté de dissocier « naturalisme, humanisme, théisme ». Voir aussi la « diplopie ontologique ». (Maurice Blondel, *L'Être et les êtres*, Paris, Alcan, 1935) de cette pensée chrétienne, que Merleau-Ponty résume ainsi : « En un sens, Dieu est et le monde n'est rien ; en un autre Dieu est obscur et seul le monde est clair ». Dieu est non seulement « absconditus », mais « ignotum », « comme une chose que personne n'a vue ».

160. Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, Galilée, 2006.

161. Notons la grande importance du texte de Benjamin de 1916 pour Derrida, « *Sur le langage en général et sur le langage humain* » dans *Œuvres I*, Gallimard, coll. Folio Essais, p. 14. Il est probable que Walter Benjamin a eu connaissance des sources mystiques de Jakob Böhme. Il rencontre Gershom Scholem en 1915, fin érudit des textes kabbalistiques publiés en Allemagne dans le courant du XIX^e siècle. Dans ce sillage mystique, il considère que « toute nature pour autant qu'elle se communique, se communique dans le langage, donc en dernier ressort *dans l'homme*. C'est pourquoi l'homme est le maître de la nature et peut dénommer les choses [...] *La création divine s'achève lorsque les choses reçoivent le nom de l'homme*. » Le sens de la création divine est ainsi établi par son rapport au langage. D'abord, il faut remarquer que la nature ne se communique qu'en l'homme. Non qu'elle soit incapable de langage ou d'expression, mais de se communiquer, elle ne le peut que sous la forme du nom et donc de la nomination humaine. La nomination humaine soumet la nature à l'essence spirituelle de Dieu : « Dans le nom, l'essence spirituelle de l'homme se communique à Dieu. » Benjamin considère que les choses ou les animaux *ont bien un langage*, mais qu'ils sont muets car seul l'homme donne des noms. Si l'homme parvient à une quelconque connaissance de ces choses, de cette nature, c'est seulement dans le nom. On comprend dès lors cette assertion capitale : « La création divine *s'achève* lorsque les choses reçoivent leur nom de l'homme, cet homme seulement à partir duquel, dans le nom, le langage parle (*die Sprache spricht*) » Benjamin cite alors le passage de Genèse 2, 19-20 où Adam – « parce qu'il n'est pas bon qu'il reste seul » – *doit nommer les animaux* pour bien montrer que l'homme achève la création en nommant.

Ce n'est pas rien de soutenir : la création s'achève par la nomination humaine. Benjamin

interprète la Genèse 2, 7 (« L'homme devint une âme vivante ») en disant que Dieu insuffle à l'homme « vie, esprit et langage ». Dans ce premier récit de la Création, le langage est « donné » avec l'« âme ». Or, dans le second récit de la Création, Dieu crée l'homme à partir de la Terre et non du verbe, et Dieu lui fait don du langage « qui l'élève au-dessus de la nature ». La séquence de l'acte créateur serait donc la suivante : Dieu crée les choses à partir du Verbe, il ne crée pas l'homme à partir du Verbe, il ne soumet pas l'homme au Verbe, il donne le Verbe à l'homme pour reprendre le créé, le nommer, le soumettre, substituant la connaissance à la création : « L'homme est celui qui *connaît* dans le langage même dans lequel Dieu est *créateur*. » Le langage humain est par conséquent « reflet » du verbe dans le nom, participation à l'infini du divin. Le langage acquiert une consistance métaphysique par la reprise de l'acte créateur de Dieu. Dans la nomination humaine, le verbe n'est plus créateur mais *connaissance*. Les choses font certes rayonner silencieusement le verbe de Dieu, mais seul le nom du langage humain les fait accéder à la connaissance. Le silence des animaux, de la nature, comme de toutes choses précède cette nomination.

162. Derrida, *L'animal que donc je suis*, p. 146-147.

163. *Ibid.*, p. 140, Jacques Derrida commente ici Theodore W. Adorno, *Beethoven, Philosophie der Musik*, Rolf Tiedemann (éd.), Suhrkamp, 1993, p. 123-124.

164. Dans *La Bête et le Souverain*, Galilée, 2008, Derrida commente longuement le texte de Deleuze sur la bêtise (*Différence et Répétition*, PUF, p. 196), en tant que question transcendante retournée contre Kant : « Comment la bêtise est-elle possible ? » Question de droit encore, de jugement, de *jus*, poursuit Derrida, non plus inaptitude à juger des bêtes mais fond abyssal de l'homme, car l'animal ne peut être ni bête, ni bestial. Mais Derrida refuse d'attribuer la bêtise à l'homme seul, et donc de suivre Deleuze et Guattari quand ils rient de la psychanalyse et font « rire » les animaux avec eux (« Quand la psychanalyse parle des animaux, les animaux apprennent à rire »). C'est que le concept de bêtise ne suffit pas à assurer un vrai partage : « Pourquoi ne pas reconnaître que l'homme [...] se prémunit aussi, en quelque sorte, contre le fond sans fond, et dans cette mesure même, ignorerait comme l'animal la bêtise pure ? » (p. 245). À l'inverse, en faisant de la bêtise le rapport d'individuation du Je au fond qu'il emporte avec lui, Deleuze maintiendrait une forme de « souveraineté » du moi humain, inexistante chez l'animal. Mais alors, devant cette aporie, pourquoi ne pas analyser plus directement le chapitre sur le devenir-animal de *Mille Plateaux* qui dépasse la manière encore « transcendante », même retournée contre elle-même, qu'a *Différence et Répétition* de poser la question du rapport homme-animal ?

Derrida cite aussi très peu Nietzsche, à propos des limites surtout : « C'est la vie tout court, qui est à la fois infiniment bête et rusée, intelligente, bête et tout sauf bête : c'est le vivant de la vie même qui déjoue l'opposition entre la bêtise et son supposé contraire, la limite décidable entre les deux, et chez ce qu'on appelle l'homme et chez ce qu'on appelle l'animal, le vivant en général qui est à la fois bête et non bête, idiot et rusé, naïf et malin, etc. Nietzsche est sans doute l'un des témoins les plus éloquents sur ce thème. » (*La Bête et le Souverain*, p. 239). Toujours l'ambiguïté de Derrida, qui franchit la limite sans la franchir, même lorsqu'il convoque les auteurs qui pourraient le conduire autre part.

165. Jacques Derrida, *De l'esprit, Heidegger et la question*, Galilée, 1987, p. 85.

166. *Ibid.*, p. 87.

167. *Ibid.*, p. 95, note. « [...] de même que l'homme, et même le Papou, représente un nouveau stade de l'animalité par opposition à la bête, de même la raison philosophique représente un nouveau stade dans l'humanité et dans sa raison ». Husserl, *Krisis*. Gallimard, Traduction Gérard Granel, 1976, p. 352 et 372. La traduction de Derrida diffère peu.

168. Jacques Derrida, *La Bête et le Souverain*, p. 460.

169. Jacques Derrida, Élisabeth Roudinesco, *De quoi demain... Dialogue*, Champs Flammarion, coll. Champs essais, 2003, chap. V, p. 105-127.
170. Dominique Lestel, *Les Origines animales de la culture*, Flammarion, 2009, p. 162.
171. Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, p. 52.
172. Johann Chapoutot, *La Loi du sang, Penser et agir en nazi*, Gallimard, 2014, p. 39-41.
173. Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, p. 52.
174. *Ibid.*, p. 213-214.
175. Dominique Lestel, *L'animal est l'avenir de l'homme*, Fayard, 2010, p. 132-133.
176. Sur cette absence de visage dans l'art pariétal, Amélie Bonnet Balazut, *Portrait de l'homme en animal, De la duplicité de la figure humaine dans l'art pariétal paléolithique*, Publications de l'Université de Provence, coll. ARTS.
177. *Ibid.* p. 20-21.
178. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille Plateaux*, p. 216.
179. *Ibid.*, p. 216.
180. Vinciane Despret, *Quand le loup habitera avec l'agneau*, Les Empêcheurs de penser en rond, 2002, p. 25.
181. Dominique Lestel, *L'Animal singulier*, Éd. du Seuil, p. 2004, p. 16.
182. Jean-Marie Schaeffer, *La Fin de l'exception humaine*, p. 165-166.

COSMO-FORMES

Que pourrait être une pensée cosmomorphique ? Elle ne partirait pas de sujets vivants, pensants, psychiques, ou de corps atomiques, cellulaires, moléculaires, ou de collectifs quelconques, mais de l'impact que la présence du monde produit sur toutes ces choses, et particulièrement sur leurs formes. Elle ne parlerait donc pas de formes mais de cosmo-formes, de formes toujours déjà prises dans une relation avec la Terre ou le cosmos. Formes vivantes, formes esthétiques, formes qui relèvent de l'anthropologie, comment les appréhender en saisissant le rapport au monde qu'elles impliquent ?

Nous devons d'abord repartir de la question de l'animalité en allant dans cette direction. Les animaux relèvent aussi d'une telle approche cosmomorphique. Dans l'histoire moderne de notre rapport à l'animal, deux tendances se distinguent. D'abord, le déni absolument catégorique des caractéristiques du sujet humain (pensée, logos, rapport à l'être, pitié, compassion, technique, lois...). Puis, la mise en évidence de rapports plus ou moins proches de communauté entre homme et animal, ligne qui fut bien souvent extrêmement minoritaire. Aujourd'hui, dans une sorte de mouvement de balancier, on se met à accorder aux animaux tout ce qu'on leur déniait, une forme de subjectivité, des sentiments, une capacité de compassion et d'entraide, des techniques, et même des cultures... Singulière et humoristique trajectoire de la pensée. Après la mort de Dieu et la mort de l'homme, l'animal est sur le point d'occuper la place laissée vacante. Si de telles études contribuent salutairement à effacer la frontière rigide entre humanité et animalité, en redonnant au vivant une vraie positivité, elles ne parviennent pas à situer l'animal dans un rapport plus profond avec le monde lui-même. L'inconvénient, en effet, est qu'on ne regarde plus l'animal que sous le seul prisme de l'individualité, de la singularité absolue, de l'histoire quasi-personnelle. Après avoir dépersonnalisé ou machiné les animaux, on les personnalise sur un mode humain.

Mais les animaux sont avant tout des mondes, des manières de composer avec le monde. C'est cela qui les rend si difficile à pénétrer : « Voyagez avec les bêtes, dans les bêtes, dans leurs mondes », voilà sans doute le plus difficile, découvrir « des régions de l'être incomprises ou insoumises », essayer d'entrer dans ces mondes

lointains, énigmatiques, indociles, aux actions si déroutantes¹⁸³. L'animal est d'abord un monde, sa forme et son comportement relèvent aussi d'un rapport au monde ou plus exactement d'une composition de monde. Et chacun de ces mondes est imbriqué dans d'autres mondes, par symbiose, colonisation, capture, entre-expression... Par sa simple existence muette, silencieuse, il porte l'évidence d'une expression du monde, d'une manière de faire monde. Si penser notre monde sans animaux est une impossibilité, penser l'animal sans un rapport au monde ne l'est pas moins. Il ne s'agit pas de dire que, animal ou homme, nous sommes dans le monde mais de montrer ce que cela produit pour les formes et les comportements que d'avoir à faire monde dans ce monde.

Un nouveau vitalisme doit s'emparer de la question animale. La biologie nous a appris à voir dans la vie en général une structure capable d'instituer des normes biologiques et fonctionnelles et de se différencier par sa capacité adaptative. Il semble que l'on tombe vite dans la poésie dès qu'on s'éloigne de ces normes rassurantes. Et même que la philosophie ne soit qu'une forme de poésie lorsqu'elle écrit avec Plotin : « Toute vie est une pensée, mais une pensée plus ou moins obscure comme la vie elle-même » ; « Nous croyons que certaines vies sont des vies d'êtres pensants et que d'autres n'en sont pas ; c'est que nous ne cherchons pas ce qu'est la vie¹⁸⁴. » Au-delà de formules qui pourraient simplement être belles, c'est pourtant bien une tout autre vision du vivant qui nous est proposée. La manière dont Plotin met en circuit la vie avec la pensée est saisissante (selon une échelle claire/obscur). Sans détour, il étend la pensée aux vivants, même les plus éloignés de nous, en évoquant une « pensée de la plante », une « pensée de l'animal ». Il coupe de surcroît toute tentation de rabattre les productions naturelles sur la fabrication. La comparaison des formes vivantes avec notre art mécanique est mise hors jeu. On ne peut voir dans la nature quelque chose comme un « fabricant de poupées » opérant avec ses mains et des leviers : « Quelles impulsions et quels leviers produiraient toute la variété des couleurs et des formes¹⁸⁵ ? » Ce qui n'autorise pas une telle comparaison, c'est justement que la variété et la diversité des formes vivantes manifestent une « puissance fixe qui n'opère pas avec les

maines ». Pareille puissance se trouve être la raison secrète des « formes visibles », des couleurs et de la profusion des êtres. Le monde visible témoigne d'une puissance productive que l'art mécanique n'explique pas, et qui a l'allure d'une pensée de soi dans les productions naturelles les plus variées.

On doit bien dire que la compréhension de la nature change alors en profondeur. La nature produit certes, mais elle ne produit pas sans contempler : tout contemple dans la nature, même les êtres qui ne possèdent ni raison, ni représentation, les bêtes, les plantes, la « Terre ». Contempler était chez Platon la propriété d'un sujet connaissant. Pour Plotin, « tous les êtres sont des contemplations ». En étendant magnifiquement la contemplation à tous les êtres de la nature, à tous les êtres producteurs de formes dans la nature, Plotin la délivre de sa soumission à la représentation et à la connaissance. Une nouvelle alliance est en voie de s'imposer, elle unit produire et contempler. En termes plus modernes, on parlerait de la correspondance entre la genèse des formes et la sensation de soi, la puissance d'être et la puissance de penser. Commentant le même texte de Plotin, Bailly dans *Le Parti-pris des animaux* dira justement que cette réciprocité du *poïen* et du *theorein* « retire à la pensée la possibilité même du mépris : la solidarité est complète entre ce dont il y a pensée et ce qui le pense¹⁸⁶ ». La vie n'est vie que si elle est pensée d'elle-même, et à l'inverse la pensée est toujours pensée d'une vie, solidaire d'une vie. La nature ne sépare pas vie et pensée. « La forme, toute forme, est un rêve de monde, qui se pense en se faisant¹⁸⁷. »

Au fond, on peut se demander si le vitalisme métaphysique des Modernes ne reproduit pas indéfiniment ce geste. La monade ne contemple-t-elle pas son monde chez Leibniz, n'est-elle pas aperception d'elle-même, à tous les niveaux de la nature ? Et de même pour Nietzsche, la vie n'est-elle pas un « sentir » immanent qui découle de la structure relationnelle des forces en jeu, cette volonté de puissance qui traverse tous les êtres (agir/pâtir) ? On pensera encore à l'auto-possession, au *feeling* et *self-enjoyment* de toute vie chez Whitehead : « Une fleur se tourne vers la lumière avec bien plus d'évidence qu'un être humain [...] Un chien anticipe sur la

conformité qu'aura le futur immédiat avec son activité présente, aussi manifestement qu'un homme. Il s'arrête aussi quand il s'agit de calculs et d'inférences compliquées. Jamais le chien n'agit comme si le futur immédiat n'avait rien à voir avec le présent¹⁸⁸. » Pour Ruyer, inspiré par Whitehead, la forme vraie n'est-elle pas aussi la contemplation de sa productivité interne, une sensation de soi, une auto-possession, un domaine absolu de survol, dans toutes les régions du monde, de l'atome à la cellule vivante, de la conscience à la culture ? Dans un geste similaire à celui de Plotin, Ruyer insiste sur la nécessaire séparation de la structure mécanique et de la forme, du mécanisme de la vision et de la sensation visuelle par exemple : « Avoir une sensation visuelle, c'est en même temps l'être », ce n'est pas en être spectateur à distance, nous voici en présence d'une conscience primaire absolue, immanente à elle-même. Hans Jonas lui aussi étendra à l'échelle des corps vivants une forme d'ipséité, de persévérance en soi, de souci de soi.

Deleuze amène tout ce courant de pensées à son expression conceptuelle la plus tranchante. D'un côté, il y aurait un vitalisme plutôt intellectuel allant de Kant à Bernard pour qui la vie est un problème de connaissance (une « Idée qui agit », une finalité, une téléologie, une téléonomie, mais qui n'ont de sens que pour un cerveau extérieur). De l'autre, il y aurait un vitalisme qu'on qualifiera d'ontologique, allant de Leibniz à Ruyer, qui découvrirait un mode d'être sans équivalent du vivant, un pur « Sentir interne », une force qui est saisie de soi-même¹⁸⁹. Deleuze ajoute énigmatiquement que, pour ce vitalisme, cette force qui *est* « n'agit pas ». À première vue, cette précision est difficile à comprendre. Sans doute veut-il dire que cette force ou ce sentir interne n'agit pas à *l'extérieur*, car il est clair que ce sentir interne est en lui-même une invention, un déploiement spatio-temporel organique immanent. Mais par contemplation, pas par action, l'habitude crée sans agir, contrairement à ce que croit la psychologie. On ne comprendrait pas autrement le raccourci deleuzien qui entremêle Plotin et les empiristes anglais : « Contempler, c'est créer, mystère de la création passive, sensation¹⁹⁰. » Étrange « création *passive* » en effet, par les seuls moyens de la contraction et de l'habitude (Hume, Butler, Whitehead).

Dans ce renversement entre action et contemplation, l'action est une déficience de contemplation, une « ombre de contemplation » (Plotin).

Tout le problème, c'est que ce vitalisme ontologique détache aussi le sentir interne de toute action extérieure, de toute adaptation, pour se concentrer sur cette singularité : une forme qui se sent elle-même. La contemplation n'est pas le résultat d'un stimulus externe et ne réclame pas non plus une action vers l'extérieur, elle est pure jouissance passive de soi : La « plante contemple en contractant les éléments dont elle procède, la lumière, le carbone, les sels, et se remplit elle-même de couleurs et d'odeurs », et de même toutes les choses de la nature, comme chez Plotin, les animaux et les fleurs, les rochers et les astres¹⁹¹... De quelle manière retrouver alors le monde extérieur ? Si la vie est bien cette saisie immanente de soi, et si ce n'est pas la fonction adaptative qui la définit, où se situe exactement son rapport à l'extériorité ?

C'est justement le concept d'expression, seconde pièce du vitalisme ontologique qui, de Leibniz à Deleuze, vient ouvrir le vivant sur le dehors. En quoi avons-nous encore besoin du concept d'expression ? Il n'est pas sûr que la vision strictement fonctionnaliste soit suffisante à expliquer le vivant, comme le montre remarquablement la théorie morphologique de Adolf Portmann¹⁹². Comment justifier son mode de présence d'un point de vue strictement fonctionnel ? Difficile en effet de prendre en compte les modes d'être animaux sans leur donner une vraie positivité, sans prendre au sérieux les *formes animales dans leur rapport au monde*. Dans cette perspective, Portmann a défendu l'idée que les formes vivantes ne se bornent pas à traduire une normativité biologique, génétique, métabolique. La profusion des formes animales, leur variété stupéfiante, le déploiement si prodigieux de leurs apparences ne trouvent selon lui à s'expliquer ni par un finalisme adaptatif, ni par un fonctionnalisme, ni par un génétisme. Il lui faudra inventer une théorie des formes et revenir à la morphologie animale pour rendre compte du mode d'être animal. Les formes animales jouent un rôle éminent dans la manière pour l'animal d'être en vie.

Certes, il est d'usage de voir dans ces formes l'indicateur de

fonctions biologiques (hérédité et sélection), de normes physiologiques (la crête du coq comme indicateur bien visible d'une « usine à hormones »), d'impératifs vitaux (se conserver, se protéger). Il est indéniable aussi que les formes animales sont souvent dépendantes de l'évolution interne des organismes, comme le montre l'expressivité de la tête en rapport avec le développement du cerveau. Pour les animaux où le sens de la vue présente une « intensité vitale », on ne peut contester que beaucoup de leurs formes visent « à produire un effet sur l'œil ami ou ennemi¹⁹³ ». Portmann parle alors de formes « signalétiques » lorsqu'il « s'agit de capter l'attention à la façon d'un signal¹⁹⁴ », de formes cryptiques lorsqu'il s'agit de se dissimuler aux yeux d'un prédateur comme ce poisson dont la forme mime incroyablement les varechs de la mer des Sargasses. Reste la prodigieuse variété de formes apparentes qui ne sont pas destinées à être vues, non seulement pour tous les vivants qui n'ont pas le sens de la vue mais aussi pour ceux qui l'ont, incompréhensible profusion naturelle de dessins, couleurs, géométries, livrées, parures. Que signifient alors ces formes « indifférentes » dont on voit bien qu'elles n'ont pas de sens biologique assignable ?

On a trop vite conclu qu'il s'agissait de phénomènes purement contingents, « accidentels », accompagnant les processus évolutifs. En marge de la nécessité biologique, à savoir du programme génétique, de la régulation métabolique, des fonctions physiologiques de conservation, il y aurait ainsi une esthétique inutile, vide, aléatoire, non déterminée, qui concernerait les apparences vibrantes mais inutiles des formes vivantes. L'accidentel ne toucherait malgré tout que l'apparence, et jamais l'essence du vivant, situé à d'autres niveaux, programmatiques toujours. L'originalité de Portmann est de renverser le rapport entre superficiel et essentiel, et de prétendre que les formes, au lieu d'être des indicateurs de la physiologie ou de la génétique, ont une valeur plus primordiale qui fait que tout vivant est tendu vers la manifestation et le dessin global de lui-même. Comme le dit *La forme animale*, « le développement méthodique de l'animal » affecte autant les formes extérieures que les systèmes nerveux et vasculaires. Il faut donc renverser radicalement les choses. Ce n'est pas le métabolisme qui se soumet à la forme apparente de

l'animal, c'est le mode de présence de l'animal au monde qui se sert du métabolisme pour durer¹⁹⁵. Les fonctions de conversation ne sont pas non plus la raison ultime de l'existence animale, car ce qui doit se conserver et qui ne se réduit pas aux lois de conservation biologiques, c'est encore ce rapport singulier d'auto-présentation au monde. Nous comprenons maintenant que si la forme apparente a pu nous apparaître vide ou assignifiante, c'est uniquement parce que la norme héréditaire, métabolique, génétique, conservatoire, avait été préalablement établie comme postulat de base de l'explication du vivant.

Avec la notion « d'auto-présentation *de soi* » Portmann a néanmoins prêté le flanc à une interprétation subjectiviste de la notion de forme animale. La forme animale serait la manifestation d'un besoin, d'un soi, d'une intériorité. Bertrand Prévost dans son article sur *L'élégance animale* a bien mis en évidence que ce n'est pas en suivant cette interprétation qu'on saisit le vrai enjeu des théories du zoologiste¹⁹⁶. L'intéressant ici, ce n'est pas du tout de ramener la question des apparences à un soi qui les précéderait. Comme si l'animal avait besoin de se présenter, en tant que soi, à un autre ! Tout se joue au contraire dans le rapport non intentionnel entre formes et monde, entre apparences et lumière. Les « apparences véritables », ou « phanères » comme Portmann les nomme, sortent du jeu signalétique ou cryptique qui caractérisent nombre de formes destinées à être vues par un congénère ou à se protéger de la vue d'un prédateur. Leur caractéristique, comme dans le cas des anémones de mer ou des mollusques à coquille, n'est pas d'être adressées, au contraire ce sont des apparences « inadressées », pour personne, elles ne sont destinées à un œil, elles sont sans intention quelconque, pur jeu avec la lumière et la présence au monde, elles sont la signature même d'une présence singulière et incomparable.

Ce rapport avec le monde, cette captation de la lumière du monde pour la mise en forme et la manifestation de soi, nous replace dans le cadre d'une présentation qui n'est pas liée à une action sur le milieu ou à une protection dans le milieu, mais à une résonance avec le monde. La dimension proprement expressive, a fonctionnelle, des formes vivantes, revient à en faire des manières d'être qui tirent du

monde des moyens d'en capter la lumière, d'en tirer des potentialités. Leur expressivité est une ouverture au cosmos : « Où l'élégance animale a-t-elle lieu, où les apparences s'inscrivent-elles sinon sur ce plan cosmique de lumière ? Néanmoins, invoquer le monde ou le cosmos comme champ expressif suppose d'avoir bien saisi ce qu'il en est de la visibilité de ces apparences. Si elles sont expressives, souverainement expressives, c'est qu'elles portent en elles le paradoxe de *ne pas être faites pour être vues*, quand bien même elles seraient extrêmement visibles. Elles ne visent pas une réception sensitive ou perceptive ; elles ne sont pas adressées ou destinées : "*apparences sans destinataire [unadressierte Erscheinungen]*"¹⁹⁷. »

Ainsi, les manifestations visibles incroyablement diverses et pourtant non vues des animaux nous conduisent à les appréhender dans leur propre positivité de monde. La « présentation » de l'animal, sa manière de se présenter, n'est pas détachable d'un jeu avec le monde, visible par personne en particulier, parce que c'est une manière de composer avec le monde, avec ses éléments lumineux, colorés, ses matières et ses pigments, ses étoffes et ses densités, ses lignes de forces et ses champs magnétiques. Le monde de l'animal ne réside ni dans un milieu vital, ni dans un environnement physique, il naît d'une composition mélodique, d'un dévoilement de potentialités, d'une certaine manière de faire consister la nature et ses matériaux, de les rendre visibles.

Avec Deleuze et Guattari (*Mille Plateaux*), cette ligne d'analyse prend une direction nettement cosmomorphique. L'animal n'existe pas en soi, il n'existe pas sans être relié à un territoire, à la Terre, au Cosmos. Tout territoire est déjà une forme d'expression, un marquage expressif, une manière de singulariser le monde. C'est pourquoi Deleuze et Guattari ne font pas dépendre le territoire de fonctions protectrices, agressives, reproductives. Il se passe autre chose de bien plus important, l'expression est en train de se détacher des fonctions organiques ; le comportement lui-même devient un agencement, les traits du comportement deviennent des composantes territorialisées ou déterritorialisées, comme le brin d'herbe des Pinsons d'Australie qui, s'il ne sert pas aux mâles pour la nidification, sert à faire la cour, et donc se déterritorialise¹⁹⁸.

Territorialiser est un acte qui n'est pas fonctionnel, qui ne peut plus être rattaché directement aux fonctions biologiques, bref qui n'est pas conditionné par les fonctions de défense, de sexualité, de prédation. Ce qui caractérise, le territoire, c'est plutôt qu'il « réorganise les fonctions ». Les fonctions traditionnelles, codages, pulsions, sexualité, agressivité... sont rabattus sur un plan expressif où elles sont remaniées. Contrairement à ce que disait Lorentz, ni l'agressivité intraspécifique tournée contre les congénères, ni la sexualité ou les rituels, n'expliquent le territoire, c'est l'inverse, *le territoire ré-agence les fonctions*, leur donne une autre dimension.

Mais alors, quelle est la dimension véritable de l'expressivité territoriale ? On voit bien que l'expression n'est pas tributaire d'un rapport d'action mécanique du vivant sur le milieu ou du milieu sur le vivant (sorte de double déterminisme par lequel on caractérise le plus souvent le vivant). Ni les pulsions internes, ni les milieux externes ne suffisent à expliquer l'expressivité des formes animales. La dimension expressive de ces formes n'apparaît au contraire que par une sorte de détachement face aux impulsions internes et aux circonstances externes. Ainsi, les « *motifs territoriaux* » expressifs se distinguent nettement des pulsions et impulsions animales, ce sont par exemple les mouvements du chien (flairer, lever, courir, traquer...) indépendants de la faim, ou la danse en zigzag de l'Épinoche indépendante de la pulsion sexuelle vers le nid ou de la pulsion agressive vers le partenaire (là encore il faut prendre un parti inverse de celui de Lorenz). Tandis que les « *contre-points territoriaux* » se distinguent, eux, des effets des circonstances externes, (le soleil se lève, le soleil se couche), puisque ces modes d'être, chant, posture, rythme sont donnés, même si les circonstances qui les appellent ne le sont pas. Telle est la première forme d'autonomisation de l'expressivité animale selon Deleuze et Guattari : motifs territoriaux et contrepoints territoriaux se détachent des pulsions et impulsions internes du vivant, des instances et circonstances externes. Exprimer, c'est en somme exhausser les impulsions intérieures et le rapport aux circonstances extérieures, dans un nouveau rapport à la Terre et au cosmos. Le mode d'être singulier de l'animal n'a pas d'autre origine que cette dimension

expressive impersonnelle. De là son style unique, ce qui distingue un type d'animal d'un autre, une composition de monde d'une autre. On parle aujourd'hui de subjectivité animale, mais comment la détacher de ce rapport à la Terre et des matières d'expression (chant postures, couleurs, rythmes...) que celui-ci enveloppe ? De l'oiseau musicien, on ne pourra dire s'il est joyeux ou triste, s'il salue le soleil ou non, s'il « se met en danger pour chanter », puisque tout cela est mêlé dans une même étoffe expressive : « Aucune de ces formules ne comporte le moindre danger d'anthropomorphisme ou n'implique la moindre interprétation. Ce serait plutôt du géomorphisme¹⁹⁹. » L'animal est comme signé par son mode d'appartenance à la Terre. Territorialiser, ce n'est donc pas simplement occuper un espace sur la Terre, c'est engendrer des manières d'expression qui « constituent un avoir plus profond que l'être », une manière toujours singulière et qualitative de posséder la Terre. Plus rien de subjectif ici, les qualités expressives « sont des signatures, mais la signature, le nom propre, n'est pas la marque constituée d'un sujet, c'est la marque constituante d'un domaine, d'une demeure²⁰⁰ ». Cette autonomie de l'expression sur tout régime de signifiante et sur toute structure fonctionnelle constitue le deuxième moment capital d'un vitalisme ontologique²⁰¹.

Mais, ce point mérite d'être encore précisé, car en même temps que le territoire se fait, une déterritorialisation s'amorce déjà. L'un ne va pas sans l'autre. Tout territoire est déjà une déterritorialisation des fonctions organiques et des composantes vitales, un réagencement des formes et des fonctions, comme le montre tout spécialement l'éthologie : « On comprend que l'éthologie soit un domaine molaire très privilégié pour montrer comment les composantes les plus diverses, biochimiques, comportementales, perceptives, héréditaires, acquises, improvisées, sociales, etc. peuvent cristalliser dans des agencements qui ne respectent ni l'ordre, ni la distinction des ordres, ni la hiérarchie des formes. Ce qui fait tenir ensemble toutes les composantes, ce sont les transversales, et la transversale elle-même est une composante qui prend sur soi le vecteur spécialisé de la déterritorialisation²⁰². » Territorialisation (intra-agencement) et déterritorialisation (ou inter-agencement) sont imbriquées l'une dans

l'autre comme deux régimes d'expression complémentaires. Ainsi, lorsque les activités fonctionnelles sont territorialisées et donc réorganisées, l'agressivité se rabat sur l'intra-spécifique, le lieu se mue en domicile, les composantes du milieu deviennent des qualités, des propriétés, des marques, des pancartes, des affiches, les animaux se métamorphosent en artistes travaillant des matières d'expression, avec chants territoriaux et couleurs expressives. Il en va comme si le territoire était déjà une amorce de déterritorialisation, avec des seuils plus ou moins grands. Comment le comprendre ? Justement en raison de l'autonomie expressive que ces fonctions viennent d'obtenir, et qui fait que celles-ci peuvent maintenant entrer dans d'autres agencements : « L'agencement territorial territorialise des fonctions et des forces, sexualité, agressivité, grégarité, etc., et les transforme en les territorialisant. Mais ces fonctions et ces forces territorialisées peuvent du coup prendre une autonomie qui les fait basculer dans d'autres agencements, composer d'autres agencements déterritorialisés²⁰³. »

Il y a maints exemples de ce déracinement animal : pèlerinages aux sources des saumons, rassemblements surnuméraires des sauterelles ou des pinsons, migrations solaires et magnétiques, marches de langoustes... La nature du territoire change, les forces ne sont plus assignées à un agencement territorial, l'orientation devient cosmique, ce ne sont plus les forces de la Terre qui sont en jeu, « ce sont les forces retrouvées ou libérées d'un Cosmos déterritorialisé ». « Dans la migration, avance *Mille Plateaux*, le soleil n'est plus le soleil terrestre qui règne sur le territoire, c'est le soleil céleste du Cosmos comme dans les deux Jérusalem. Apocalypse. » Sans doute l'évocation biblique des deux Jérusalem, terrestre et céleste, prend-elle sens ici comme l'opposition de la Terre et du Cosmos. Mais, on pourrait tout aussi bien entendre dans ses phrases l'écho de l'*Apocalypse* de D. H. Lawrence, la plainte de la lumière perdue d'Hélios, l'appel à une « vie cosmique » ?

Nous l'avons vu, Deleuze insiste partout sur cette lumière ontologique, y compris dans la déterritorialisation animale. C'est qu'elle porte en elle un déplacement radical de point de vue. Partir de la lumière du monde, c'est partir du primat du monde. Même les

animaux sont cosmomorphes, toujours travaillés par les forces de territorialisation, et les forces de déterritorialisation, jusqu'à la déterritorialisation absolue, pur cosmos lumineux et magnétique (soleil céleste, lignes de force magnétiques terrestres, pulsations de la Terre, « vestige » de l'âge glaciaire..., qui polarisent les marches, pèlerinages, migrations, des pinsons, langoustes, saumons²⁰⁴). Territoire/géomorphisme, déterritorialisation/Soleil cosmique, ce sont les grands pôles du vivant. Le vivant est expression de la Terre et du cosmos, il est une manière à chaque fois singulière de chanter l'attachement à la Terre et les devenirs-univers. Chaque type animal compose avec la Terre ou crée une ligne de fuite vers l'univers. Que peut-on dire d'autre aujourd'hui, si ce n'est que si nous sommes incapables d'entendre ce chant du vivant, c'est le chant de la mort qui nous envahira ?

Il n'est pas utile ici d'aller beaucoup plus loin dans l'analyse de l'expression comme rapport au monde. Nous voulions surtout montrer que le vitalisme ontologique s'est développé en articulant nécessairement deux concepts : un sentir interne (contemplations plotiniennes, aperception monadique leibnizienne, formes de survol ruyériennes, autoprésentations portmanniennes, sensations deleuziennes...) qui n'agit pas sur le milieu, qui se saisit hors de toute action mécanique. Et une expression par laquelle s'établit un rapport au monde qui ne passe ni par l'action adaptative, ni par les fonctions de conservation, ni directement par le codage génétique. L'expression, corrélat du sentir interne, fait passer les fonctions et normes biologiques sur un plan différent qui prend en compte le mode de manifestation totale de l'animal sur une Terre et dans un cosmos. Deleuze et Guattari ont fait de l'expression le socle de leur philosophie de la nature. Tout s'exprime dans la nature, tout est parcouru par les forces de la Terre et les forces du cosmos. C'est ainsi que l'expression se libère du problème de la signifiance humaine, du primat linguistique anthropomorphe. Il n'est pas nécessaire d'être humain pour s'exprimer. Ce pourquoi il est possible d'avancer aussi que « l'art commence avec l'animal ». Nous revenons au problème que nous posions. Que signifie une force vivante qui *n'agit pas* ? La perception de soi de l'animal n'est pas une action sur le monde, pas

plus que l'expression de monde n'est une action sur le monde. ? Le vivant compose *avec* le monde, il est un « rêve de monde » (Bailly). Par eux-mêmes, les concepts de norme et de fonction, intrinsèquement liés à la conservation et à l'adaptation, ne permettent pas de rendre compte de cette double dimension de l'animalité et de la vie, *son rapport intensif à soi et son rapport expressif au monde*²⁰⁵.

Ce rapport expressif au monde déborde les formes animales, il concerne tout le monde des formes qui sont toujours aussi des formes de monde, nous l'avons vu déjà avec l'art pariétal. Bertrand Prévost est le seul à proposer aujourd'hui une *cosmétique générale de la nature* qui embrasse le phénomène expressif dans des horizons aussi divers que les formes animales, l'image d'art, les parures²⁰⁶. Dans son premier livre, *La Peinture en actes, Gestes et manières dans l'Italie de la Renaissance*, il montrait que l'on ne peut saisir une image d'art sans en restituer la puissance expressive²⁰⁷. Ne chercher dans l'image picturale que la représentation des seuls thèmes iconologiques, c'est ne pas voir comment elle vit de sa vie propre, comme elle crée de nouveaux éthos, de nouvelles manières d'être, de nouveaux états des corps. Il y a en effet à la Renaissance une vraie éthologie de l'image : tous ces corps animalisés chez Pollaiuolo, transformés, gonflés, écaillés, plissés, cuirassés, travestis, traversés par une *furor* frénétique, ne manifestent-ils pas l'association de l'éthos guerrier à une éthologie du combat, à une zoologie du combat ? Et de même, cette végétalisation de l'image, son devenir ronce, rosier, jardin, dans les corps traversés par *Eros*, toute cette geste amoureuse avec ses ramifications et ses proliférations. Ou encore, ce devenir-proie lorsque l'amour se mue en chasse, en charge prédatrice comme dans les quatre panneaux de Sandro Botticelli, *Histoire de Nastagio degli Onesti*. Rien n'explique ces devenir si particuliers de l'image, ce maniérisme si appuyé, cette logique des gestes qui engendre dans l'image un ordre propre, si l'on en reste à la croyance que la peinture traduit des idées. La peinture invente des modes d'expression qui font consonner affects et monde, comme ces amours végétales ou animales, ou encore cette fureur animale qui saisit les corps et les transforme, provoquant « une transfiguration

éthique et esthétique ».

Qu'est-ce qui se passe dans un tableau ? Quels sont ses événements ? Voilà au fond les questions qu'on peut se poser au sujet de la peinture. On a pris le parti de ne voir les tableaux que sous l'angle d'une historia ou d'une légende, d'une narration ou d'une symbolique. Les images n'ont pas nécessairement à représenter quelque chose pour être des images, c'est même tout le contraire, elles ne sont images picturales que lorsqu'elles créent une zone d'expression, que si elles inventent des modes d'être qui n'ont pas d'autres lieux que leur *forme même*. Les événements de la peinture seraient ces régimes d'expressivité que les thèmes iconologiques ou représentatifs ne suffisent pas à dire.

N'est-ce pas précisément la fonction même de l'allégorie chez Botticelli que de marquer nettement « un droit d'indépendance sémiologique qui donne la permission aux événements et d'abord aux événements du corps – actions, gestes, mouvements – de se développer de manière autonome²⁰⁸ » ? Comment expliquer autrement, dans les tableaux de Botticelli, le « caractère désincarné ou désaffecté de l'action », comme si l'action valait plus que les personnages où elle s'incarne, action littéralement sans sujet, impersonnelle, valant pour elle-même ? Que signifie cette gestualité corporelle, sorte d'éthos pour personne ? Que nous montrent ces espaces désertés, lisses, abstraits, ces arêtes vives qui délimitent des plans vidés, dépeuplés, comme si le paysage n'était pas le sujet, mais devenait une surface d'expression ? Capter le surgissement d'une consistance des images (avec ses mouvements immanents) et d'une autonomisation de l'expression nous semble être le principal intérêt de ces analyses de la forme picturale.

La cosmétique générale étend à toutes sortes de formes, picturales, animales, ornementales (notamment la parure et les formes cosmétiques) la capacité de produire un médium expressif, inexplicable par la seule référence à la représentation²⁰⁹. L'usage du terme expression porte toutefois une équivoque. Il semble renvoyer quelque chose qui serait un exprimé premier (Idées, historia, récits). Et, puisque l'on a retranché la représentation, resterait un exprimé naturel. Doit-on voir dans le cosmicisme esthétique, le retour à une

certaine idée de la nature comme chez Semper ? On sait que Semper a proposé une esthétique dont les traits formels sont cosmiques. Figures eurythmiques, symétriques, directionnelles, proportionnelles, harmoniques renvoient à un « fonds commun naturel » qui fait communiquer l'art et les lignes de force du cosmos²¹⁰. À travers l'art, « l'homme satisfait son instinct cosmogonique²¹¹ ». Si l'art polychrome grec dérive de l'art barbare, si l'art classique n'est pas séparable de l'ensemble des cultures extra-européennes, de la Chine à l'Océanie, c'est que tous les arts sont portés par le même instinct et les mêmes schèmes esthétiques. La théorie de l'art entre dans son âge géo-esthétique. On doit à Semper un autre renversement fondamental. Le plus précaire, l'art du revêtement, de l'ornement, de la parure, a les mêmes traits formels que le pérenne et le solide : « À la *coupure* qui, dans la théorie académique, sépare les arts majeurs des arts mineurs, et dans la chose en général la structure de l'ornement, Semper oppose la *couture* qui crée un seul et même pan phénoménal où l'architecture est liée à la parure corporelle, qui n'en est au fond rien de plus qu'un pli – méthode et objet de cette méthode ne faisant alors plus qu'un²¹². » Ainsi, se dégage un plan expressif esthétique qui fait passer l'un dans l'autre le fluide et le solide, l'ordre et l'ornement, le revêtement et le corps souple ou rigide. Tressage, tissage, incrustation, habillage, lambrissage, tatouage, parure, souvent considérés comme inessentiels, présentent des traits formels qu'il n'est plus possible de séparer des arts dits supérieurs, surtout monumentaux. Cette secrète intimité des qualités du beau naturel et des qualités de l'art, des arts du décor et des arts monumentaux, est une autre marque de l'unité cosmologique des formes.

Même si cette approche est intéressante, ne serait-ce que parce qu'elle fait sortir les formes de leur clôture et d'une catégorisation rigide, l'expressivité ne peut se contenter de renvoyer à une nature primordiale. Comme si exprimer revenait à faire passer dans l'art les propriétés esthétiques du cosmos. Il ne s'agit pas non plus d'adopter le type d'hypothèse naturaliste qui vise à réduire les faits de culture à une base organique, dans la droite ligne de ce que propose par exemple Schaeffer dans *Adieu à l'esthétique*²¹³. Pour élargir le pré

carré de l'esthétique, on rabat les formes sur une représentation naturalisée. Mais, exprimer ne signifie pas qu'il y ait un exprimé premier, réel ou idéal. L'exprimé est engendré par les formes en elles-mêmes, en dehors de tout renvoi à un substrat censé expliquer leurs qualités. Dès qu'on rattache les formes (avec leur manière de faire monde), à la nature organique, aux propriétés idéatives du sujet, on les dépotentialise, on les neutralise. L'esthétique hésite entre naturalisation des formes et psychologisation des formes. Comme si la forme ne pouvait exister par elle-même, instituer son monde par sa seule force. Chez Deleuze déjà, l'image n'est plus objective ou subjective. L'art trace un monde possible qui n'a rien à voir avec le fantasme ou la projection, la description ou la référence. De même, nous venons de voir comment Portmann refuse de réduire la forme animale à une fonction adaptative et à une projection subjective (besoin perceptif), pour en faire un mode de manifestation totale dans le monde. « Ni objectifs, ni subjectifs, les phénomènes esthétiques sont *expressifs* », avance à son tour Bertrand Prévost.

Prises en elles-mêmes, c'est-à-dire dans ce qui fait qu'elles sont expressives, les formes ne relèvent en effet ni de l'intention d'un sujet, ni de la traduction de fonctions sociales et culturelles, ni d'une organisation cosmique préalable. Elles ne sont pas l'expression d'idées, comme si un sens prévalent les portait. Elles ne sont pas non plus l'expression de fonctions corporelles, comme si une organisation les déterminait. Et, pas plus qu'on ne peut les indexer à la fonctionnalité des corps ou à la prévalence des idées, on ne peut les faire émerger d'un ordre cosmique qui en fixerait les grandes lignes. Dans ces trois domaines, formes artistiques, formes animales, formes cosmétiques, l'expressivité d'une forme n'advient au contraire qu'en se séparant de l'organicité, de la fonctionnalité, de la normativité des corps. Ainsi, les parures amazoniennes qu'on considère souvent comme des prolongations ou des extensions du corps organique, ou des formes sociales voire des formes sociales étendues (dans l'univers de la forêt sans contrastes chromatiques, monochrome, leur éclat multicolore manifeste un corps social animal-humain, oiseaux-hommes), sont mieux appréhendées dès qu'on y voit des « corps mobiles », impersonnels, capables d'entrer dans le jeu perspectiviste

qui caractérise les relations amazoniennes²¹⁴. Si, être sujet, c'est occuper un corps vu par d'autres corps, alors « les parures en plumes se prêtent admirablement à cette idée de corps amovible, désolidarisé de toute forme d'intériorité formelle²¹⁵ ».

Ce n'est que déliée de tout support et de tout substrat, que l'expression commence à se déployer dans une zone impersonnelle anorganique, même là où elle est le plus liée aux organes. Les parures, les coiffes, les bracelets, les bonnets... dressent une multi-corporéité socio-mythique. Les livrées animales, les zébrures, les fourrures, les ocelles... ne recourent pas les organes, mais participent d'une manifestation supra-organique. Les gestes en peinture, les actions, les figures, etc., se détachent de corps pour former des manières d'être impersonnelles. Les formes vivantes, picturales, ornementales, vibrent, bougent, s'animent, entrent en rapport différentiel avec les formes de même nature : variations des couleurs, des densités et des figures dans les plumes, variation des gestes pour les Putti en peinture, variations des motifs animaux... Ce continuum intensif se crée dans le jeu même des figures. Par exemple, l'*ars plumaria* amazonien. Pourquoi est-ce autant un art de la figure que de la couleur ? « Les parures présentent certes des couleurs éclatantes, mais elles n'en sont pas pour autant a-figurales. Figuratives, elles ne le sont que très rarement : les colliers féminins urubu-kaapor sont peut-être la seule exception en Amazonie. Mais figurales, elles le sont tout le temps²¹⁶. » Coiffes, brassards ou colliers, ne sont pas « des tous indifférenciés », ils présentent au contraire des « motifs abstraits » et géométriques qui jouent relativement les uns aux autres. Ils sont engendrés par la couleur et le montage serré des plumes. Bertrand Prévost oppose ce figural « sans projection » à la figure projective occidentale. On ne peut détacher l'expressivité des parures de la figurabilité par laquelle les formes entrent en écho au sein d'un continuum intensif.

À quelque niveau où l'on se place, on dirait donc que l'autonomisation de l'expression se caractérise par trois choses : une zone d'impersonnalité anorganique (le plan expressif se détache des régimes organiques pour se doter d'une *plasticité* autonome relativement à son support, celle des *plumes* dans les parures

indiennes, des *gestes* chez Pollaiolo ou Botticelli, des *formes ou des matières d'expression territoriales* chez les animaux), un continuum esthétique avec variations figurales (l'expression n'est expression que si elle réussit à faire passer les différences externes, décoratives, picturales, plumassières, sociales, comportementales... dans un jeu différentiel et figural interne), l'invention d'une nouvelle manière d'être dans le monde *par les formes elles-mêmes*. Cette troisième caractéristique est fondamentale. Car, les formes sont essentiellement des façons de composer ou de recomposer le monde. Ainsi les images picturales de la Renaissance, elles créent tout un ethos gestuel, elles composent les affects avec des déterminations animales et végétales, et font surgir autant de nouvelles manières d'être. Ou les parures cosmétiques indigènes, elles suscitent un éthos mytho-social, engendrent un élargissement du corps en direction de la multi-naturalité amazonienne, et deviennent ainsi support d'une perception multiple. Ou encore les apparences animales, avec leur éthos géo-cosmique, et leur consonance secrète avec le monde. Nous avons nommé cosmo-formes ces formes qui incluent en elles une composition de monde, se détachant comme une ligne libre, non individuelle et non organique.

Mais, objectera-t-on, établir une connexion entre toutes ces formes expressives, n'est-ce pas justement nier leur singularité ? Rabattre les formes sur un plan expressif univoque comme le fait la cosmétique générale, n'est-ce pas oblitérer les caractères singuliers de leur production ? Peut-on vraiment mettre sur le même plan une larve de trichoptère et un Botticelli, une parure amazonienne et une livrée animale ? On pourrait d'abord répondre en disant, qu'en effet, il est incontestable que les régimes d'expression présentent des singularités indissociables de la production où les formes sont prises (savoir-faire pictural, déploiement animal, invention anthropologique). Il n'est pas question de sous-estimer les moyens singuliers par lesquels ces formes sont produites. Mais nous voyons aussi que ce caractère spécifique de production ne s'exhauste en expression que s'il produit son plan intensif autonome par lequel le monde se recompose, trouve une manière de consister autrement.

C'est sur ce plan que les formes communiquent, qu'elles entrent

en résonance au-delà de leur propre champ. Aurait-on sans cela des échos aussi vifs entre les formes minérales, animales, picturales, ornementales, cosmétiques, comme le montre toute l'histoire de l'art ? Qui n'est surpris de la manière incroyable dont les vivants, avant notre technique, révèlent dans leurs parures, *les potentialités du monde physique* : lumière, couleurs, réfractions, densités, composés, étoffes, nuances, propriétés chimiques, actions mécaniques... ? L'expression animale est un mode de capture qui approprie formes internes et forces externes, apparences et cosmos, et crée une modalité d'être à chaque fois singulière. Ainsi les larves trichoptères qui avant de se transformer en nymphes se créent un fourreau avec les éléments tirés du fond des cours d'eau, grain de sable, petites pierres, coquilles, brindilles, feuilles... En plaçant au fond de l'eau des pierres précieuses, Hubert Duprat se sert de leurs propriétés expressives. Alors, les trichoptères se métamorphosent en artistes qui fabriquent des bijoux composés de pierres précieuses, fils d'or, rubis, émeraudes... Étrange symbiose entre qualités animales et formes des métaux ou végétaux, entre art humain et art non-humain. Les productions des larves de trichoptères de Duprat ne sont pas sans évoquer une sorte d'orfèvrerie primitive. Les coquillages peints de Regenfuss, les vases escargots, poissons, tortues, de Lalique ou Fauré, la présence immense des coquillages et des formes animales dans l'art gothique, renaissant ou baroque, montrent la porosité entre qualités expressives du vivant et formes artistiques. Souriau dans un article de 1956, « L'univers filmique et l'art animalier », notait déjà la présence « massive » de l'animal au cinéma en l'expliquant par ses propriétés « filmiques » liées à sa morphologie, ses déplacements, son expressivité²¹⁷. Toute forme expressive déploie une résonance infiniment plus large que sa propre configuration, dans un horizon qui n'est plus limité par sa production mais cosmologique, communauté intime entre qualités expressives et formes de monde. Une forme donc, n'étant plus une configuration, mais toujours déjà une composition de monde, ouvre la possibilité d'une communication entre des manières multiples de faire monde, formes animales et figures picturales, orfèvrerie et trichoptères, gestes maniéristes et végétaux, cinéma et animalité, parures et

mutlicorporéité...

C'est pourquoi il importe d'éviter de croire qu'il suffit de naturaliser pour exprimer. Il n'y a aucun exprimé premier. Naturaliser, c'est vouloir retrouver un exprimé premier réel. Par exemple, les échanges profonds entre qualités différentes, humaines et non-humaines, étaient bien connus à l'aube de la Renaissance. Stephen Jay Gould, en naturaliste, s'est intéressé de près au *Codex Leicester* de Léonard de Vinci. Il montre que le plus célèbre tableau de la peinture occidentale, *La Joconde*, est incompréhensible sans les études paléontologiques de Léonard de Vinci (formation des fossiles et de la Terre), plus encore sans la conception cosmologique très répandue à son époque qui unissait macrocosme et microcosme, monde et homme, corps et Terre. Dans le monde pré-moderne, cette conception n'avait rien de métaphorique ou d'analogique, note justement Stephen Jay Gould.

La Joconde illustrerait ainsi le type de rapport symbolique qui unit la physique de la Terre et l'organisation de corps : la campagne en arrière-plan est façonnée par les cours d'eau, elle illustre le cycle géologique sans lequel la Terre ne peut vivre (respiration de la Terre par l'eau des océans et des canaux qui partout l'irriguent) tandis que les cheveux du visage en cascade, sont comme un mouvement d'eau, et que les plis des vêtements sont d'innombrables ondulations, telle une eau qui court encore²¹⁸. Terre et corps humain seraient en secrète connivence, le sourire de la Joconde serait leur trait d'union. Est-ce cela l'expression ? Disons-le, ce n'est pas ce rapport symbolique qui crée une ligne d'expression. Ce n'est pas le cycle de l'eau comme tel, en tant qu'il rend possible l'analogie, qui est l'élément expressif, l'exprimé. Ce serait plutôt, chez Léonard de Vinci, le détachement de la *fluidité* comme puissance plastique, qui donne au paysage et au visage une expressivité infiniment plus nuancée. Celle-ci crée dans la peinture une nouvelle manière de voir le rapport entre les corps, et plus encore le lien entre les corps et les âmes (drapés, lignes ondulantes, transition entre les corps, et les âmes, mouvements fluides...). Ainsi se compose un autre monde, où les rapports entre les choses ne sont plus les mêmes.

Dans une direction similaire à la lecture de Gould, on assiste

aujourd'hui à un vaste mouvement de naturalisation de l'art, ou ce qui revient au même à une « artialisation de la nature ». Comme s'il fallait désenclaver l'esthétique et l'affranchir de ses options culturalistes ? Mais, s'opposer à la spécificité humaine de l'esthétique, est-ce nécessairement être condamné à défendre un naturalisme inclusif et étendu ? La science esthétique doit-elle élargir ses limites en direction de la biologie humaine qui serait la vraie base des sciences humaines ? Faut-il revenir au fondement biologique de la culture humaine, comme le dit Schaeffer²¹⁹ ? Il va de soi que nous devons sortir de cette alternative : projection de l'homme dans les formes, réduction des formes à un substrat biologique ou matériel. L'expressivité fait communiquer les formes autrement que par leur intentionnalité subjective et que par leur insertion dans une trame naturelle. Elle les compose nécessairement selon une mélodie de Terre ou une mélodie cosmique, qui les rend inséparables en elles-mêmes de la totalité du monde. Jamais la consistance expressive, nous l'avons vu, n'est physiologique, fonctionnelle, évolutive, individuelle. La symbiose du vivant avec la Terre et le cosmos, le tissage des formes vivantes avec la lumière, les lignes expressives autonomes qui s'enchevêtrent les unes aux autres ne peuvent pas être expliquées par des postulats naturalistes. Ils impliquent une dimension nouvelle, une remodulation de monde, rarement prise en compte. Jean-Christophe Bailly témoigne de cette compréhension plus expressive du monde animal lorsqu'il écrit : « Chaque animal est un frémissement de l'apparence et une entrée dans le monde. Chaque entrée dans le monde est un monde, un mode d'être au monde, une traversée, une histoire. La totalité des histoires ne s'emporte en aucune espèce d'unité²²⁰. » Bien sûr toutes ces descriptions vaudraient pour les formes des plantes, la morphologie des plantes, qualitativement plus instructive que l'approche fonctionnelle, comme le souligne Francis Hallé, avec leurs formes radiales, leurs communications transversales vers l'animal, par couleurs, pigmentation, parfums, leur mode d'existence en rapport si étroit avec les variations chimiques, climatiques, cosmiques²²¹ (lune, soleil...).

L'enjeu était ici de faire entrer le rapport au monde dans les formes

vivantes et non vivantes. Appartenir au monde ne laisse jamais les formes indifférentes. C'était déjà l'enjeu de la philosophie esthétique de Mikel Dufrenne que de montrer « la familiarité native » du sentir et du monde, que de continuer la philosophie de l'art par une philosophie de la nature, que de ne plus isoler les formes esthétiques d'un rapport au monde, que de faire de la Nature la « source de l'expressivité²²² ». Il appelait « cosmomorphisme » ce niveau de signifiante et d'expressivité des choses, cédant toutefois encore ici à une forme de subjectivation ou de poétisation de la Nature précédant notre subjectivité²²³.

Une telle appartenance au monde n'est cependant pensable ni sur le modèle de l'inclusion d'un élément dans un ensemble mathématique, ni sur le modèle de la réduction à un substrat naturel, ni non plus par voie de corrélation. La philosophie de la nature, comme le montrent Deleuze et Guattari dans *Mille Plateaux*, ne saurait s'appuyer sur le primat de la signifiante. Dès que l'on pense la nature à travers la signifiante, nous sommes relancés dans le cercle infernal du sens. On veut à tout prix que la nature signifie, qu'elle ait un sens, on veut y lire un sens moral, un sens caché, une révélation, des signes d'Apocalypse. On est toujours incliné à y décèler un sens manifeste ou obscur. Or, la nature ne signifie rien, elle ne cache rien, l'expression ce n'est pas un sens caché, ce serait plutôt une création d'agencement : « Contenu et expression ne sont jamais réductibles à signifié-signifiant. Ils ne sont pas davantage réductibles à infrastructure-superstructure²²⁴. » Les différences d'expression dans la nature ne nous ramènent donc pas à un sol premier. Ni non plus à une subjectivité première, à la subjectivité Terre-Mère. Tout s'exprime sans qu'il y ait un premier exprimant ou un premier exprimé. L'expression doit plutôt être comprise comme une composition de formes qui ne dépend ni des sujets, ni d'une objectivité première, et qui s'ancre plutôt dans un rapport au monde dépassant les règnes et les genres, les organismes et les sujets, les matières et les matériaux. Les guerres envers la Terre résultent de notre manière de vouloir faire signifier la Terre, ce sont des guerres qui prennent la Terre comme sol de signification, archaïque, ancestral, signifiant primaire, origine toujours recouverte, guerre inlassable du premier signe, du premier

homme, du premier occupant, du premier vestige. Terre vestigiale. La Terre sera d'autant mieux prise en compte que nous saurons respecter ses lignes d'expression sans les annexer au signifiant humain. La force de *Mille Plateaux* (« La géologie de la morale », en particulier) est d'avoir pensé la constitution des strates physique, organique, anthropomorphique comme des régimes d'expression qui ne commencent pas avec le langage, qui ne doivent rien au signifiant humain. Alors tout communique dans la nature, tout se communique, comme dirait Benjamin, mais en un sens non théologique. Les lignes d'expression sont comme des lignes fibreuses d'univers : « Ce ne sont pas seulement les plantes et les animaux, les orchidées et les guêpes qui chantent ou s'expriment, ce sont les rochers et même les fleuves, toutes les choses stratifiées de la terre²²⁵. » C'est ainsi que toute strate physique, biologique, ou anthropomorphique exprime, sans rien faire d'autre qu'exprimer, sans rien signifier. Plotin disait en ce même sens que tout contemple dans la Nature, tout est une forme de contemplation, et pas seulement l'homme, mais aussi les rochers, les fleuves, les montagnes. Mais les strates sont toujours aussi déjà une fermeture de la Terre, un repliement de la Terre sur elle-même, un pli, une organisation, un programme, un codage des flux, montrait *Mille Plateaux*. Que faire pour ne pas s'enfermer sur soi, pour ne pas bloquer la créativité dans ces programmes ? Certes tout s'exprime sur Terre, et c'est déjà beaucoup d'en prendre conscience contre l'enfermement humain qui veut tout ramener à lui, mais ça ne suffit pas, il y a aussi à relancer par tous les moyens la puissance de création immanente à la Terre.

Partout *Mille Plateaux* décrit ces deux rapports à la Terre : soit connexion des flux créatifs dans des plans de consistance variables (esthétique, politique, anthropologique, philosophique...), soit blocage de ceux-ci dans les plans d'organisation ou des stratifications fermées. Terre cosmique et Terre vestigiale. Saurons-nous nous délivrer des plis géologiques et les transmuier en ligne « créatrice de la terre – une nouvelle terre, un univers – », saurons-nous faire de la Terre « le matériau par lequel l'homme capte des forces cosmiques » ? Au moment où l'on tente à nouveau de produire des discours qui

tendent de nous faire prendre en charge la Terre, nous avons besoin de redonner une consistance expressive à la Terre, sans plus la soumettre au signifiant anthropocentrique despotique. Tel est le nouvel enjeu de l'esthétique. Quelque chose se passe au-delà de l'assignation des règnes et des genres, de la restriction des normes et des fonctions, de la répartition entre sujet et objet. Il en va comme si les formes exhaussaient le monde dans des lignes expressives qui les manifestent en différentes façons. L'expressivité est la dimension des cosmo-formes. De même qu'une vraie cosmologie, comme celle de Whitehead, de Nietzsche ou de Deleuze, permet la redistribution de l'invention d'être sur tous les êtres, l'expressivité esthétique redistribue une puissance plastique autonome dans les cosmo-formes. L'impact sur ces formes de leur connexion avec la Terre et le cosmos se répercute à chaque fois dans de nouvelles compositions de monde, au-delà de toute forme d'organisation et de subjectivation.

183. Jean-Christophe Bailly, *Le Parti-pris des animaux*, Christian Bourgeois, 2013 p. 20-21.

184. Plotin, *Ennéades*, III, 8, « De la nature, de la contemplation et de l'Un », Les Belles Lettres, 1981, p. 163.

185. *Ibid.*, p. 155.

186. Jean-Christophe Bailly, *Le Parti-pris des animaux*, p. 65.

187. *Ibid.*, p. 46.

188. Alfred N. Whitehead, *La Fonction de la raison et autres essais*, Payot, 2007, p. 58.

189. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Éd. de Minuit, 1991, p. 201.

190. *Ibid.*, p. 200.

191. *Ibid.*, p. 200.

192. Adolf Portmann, *La Forme animale*, trad. par Georges Rémy, Payot, 1961.

193. *Ibid.*, p. 109.

194. *Ibid.*, p. 112.

195. « L'autoprésentation, motif de l'élaboration des formes vivantes » trad. par J Dewitt, *Études phénoménologiques*, n° 23-24, La Nature, 1996, p. 157, « Si les êtres vivants n'étaient pas là pour que soit pratiqué le métabolisme, mais pratiquaient le métabolisme afin que la particularité qui se réalise dans le rapport au monde et l'auto-présentation ait pendant un certain temps une durée dans le monde ? », p. 157.

196. Bertrand Prévost, « L'élégance animale. Esthétique et zoologie selon Adolf Portmann », *Images Re-vues*, n° 6, 2009, en ligne : <http://imagesrevues.revues.org/379>.

197. *Ibid.*

198. Notons l'influence d'Uexküll sur cette conception du territoire. *Milieu animal et milieu humain*, trad. par Charles Martin-Fréville, Payot Rivages, 2010. C'est en lisant Jacob von Uexküll (1864-1944), professeur à Hambourg, qui propose pour la première fois le concept d'*Umwelt*, que Deleuze et Guattari dissocient le territoire d'un espace géographique, d'un milieu donné, pour en faire ce qui donne sens à ce milieu, ce qui lui confère une unité de

sens. Dominique Lestel, dans la présentation de cette édition, *De Jacob von Uexküll à la biosémiotique*, montre que ce livre relève d'une « zoosémiotique », d'une « biosémiotique ». La sphère biologique est articulée à du sens, le comportement animal est incompréhensible sans un régime de signes qui lui est immanent.

Il faut remarquer aussi que, pour Uexküll, le territoire a néanmoins une fonction défensive, protectrice, il commence là où l'on se défend contre les intrusions ennemies. Le territoire de l'Épinoche est ainsi l'espace actantiel où l'Épinoche construit des signes perceptifs qui le rendront capable de se défendre. Il s'étend comme un maillage autour du nid qui est signalé par des filets de couleurs. De même le chant du rossignol signale pour Lorenz qu'il ne faut pas s'aventurer dans un territoire qui a trouvé son propriétaire.

199. Gilles Deleuze, Félix Guattari, « De la ritournelle », dans *Mille Plateaux*, p. 392.

200. *Ibid.*, p. 389.

201. *Ibid.*, p. 390.

202. *Ibid.*, p. 414.

203. *Ibid.*, p. 400.

204. *Ibid.*, note p. 401.

205. Deleuze n'est pas éloigné de Leibniz sur ce double plan : la monade comme aperception sans rapport à l'extériorité (sans portes ni fenêtres) et comme expression de monde.

206. Bertrand Prévost, *Cosmétique générale, pour une histoire naturelle de l'art*, manuscrit à paraître.

207. Bertrand Prévost, *La Peinture en actes, Gestes et manières dans l'Italie de la Renaissance*, Actes Sud, 2007. Ce premier livre sur les gestes dans la peinture renaissante en Italie renverse « l'ordre iconologique traditionnel » et le « régime sémiologique de la représentation » d'origine panofskienne. Il s'agit de savoir ce que « l'image fait aux gestes » et non ce que l'image représente.

208. Bertrand Prévost, *Botticelli, Le manège allégorique*, Éditions 1:1, coll. Ars, 2011, p. 20.

209. Voir l'article déjà cité sur Portmann, et « *L'ars plumaria* en Amazonie. Pour une esthétique mineure », *Civilisations*, n° 59 (2), 2010, et encore « Cosmique, cosmétique, Pour une cosmologie de la parure », *Images Re-vues*, n° 11, 2012.

210. Gottfried Semper, *Du style et de l'architecture, Écrits, 1834-1869*, Éditions Parenthèses, 2007, *Écrits 1834-1869*, p. 273.

211. *Ibid.*, p. 283.

212. La belle introduction de Jacques Souilhou au recueil de textes édités en français dont nous nous inspirons ici.

213. Schaeffer prône une esthétique relationnelle, sans objets prédéfinis, tributaire d'une intentionnalité et d'une visée esthétique. Mais parce qu'il critique la métaphysique du sujet et opte pour une option naturaliste, il n'a pas alors d'autre solution que de poser un sujet infra-conscientiel ancré dans une naturalité biologique. Là encore, il en va comme si les faits esthétiques ne pouvaient avoir aucune existence naturelle *en-soi*, comme si, on ne pouvait sortir de l'esthétique de la représentation que par la *naturalisation* de la représentation, mais en laissant intacte l'ossature même de la représentation, la structure sujet/objet. Il semble que l'esthétique soit alors prise dans une double pince : ou le retour à l'en-soi détruit l'esthétique (Rancière), ou alors il faut que l'en-soi soit naturalisé (Schaeffer). Il importe de sortir de cette alternative. L'esthétique peut être *en-soi* sans être impossible, plus encore, sans être subjective ou objective. Une esthétique au-delà du subjectif et de l'objectif est possible, ni représentative ni biologique, ni humaine ni inhumaine. Ceux qui affirment que, quoiqu'on fasse, il faut bien une visée esthétique située dans la nature ou hors nature sans

quoi rien n'acquiert une dimension esthétique, restent bloqués dans le système de la représentation humaine.

214. Philippe Descola, *Les Lances du crépuscule, Relations Jivaros, Haute-Amazonie*, Plon, 1993, p. 83 : « Dans la plupart des cultures amazoniennes, certains oiseaux au plumage exceptionnel comme les aras et les toucans sont ainsi d'exemplaires métaphores de la condition humaine au sein de la nature. Mais qu'elles jettent leur éclat sur un oiseau ou une parure, ces oppositions de couleurs où s'exprime le sceau du social se donnent à voir selon une contiguïté instantanée : elles ne sauraient marquer une périodicité temporelle devenue invisible faute d'illustration. »

215. Bertrand Prévost, « *L'ars plumaria* en Amazonie. Pour une esthétique mineure », *Civilisations*, n° 59 (2), 2010.

216. *Ibid.*

217. Voir sur ce sujet, Raymond Bellour, *Le Corps du cinéma, Hypnoses, émotions, animalités*, POL, 2009, p. 423-424.

218. Stephen Jay Gould, « Des fossiles qui se meuvent vers le haut », dans *Les Coquillages de Léonard*, Éd. du Seuil, 2001, p 25-41.

219. Jean-Marie Schaeffer, *La Fin de l'exception humaine*, p. 224 : « Il faut entendre le "naturalisme" défendu ici : que la culture est un fait naturel veut simplement dire qu'elle fait partie de l'identité biologique de l'espèce humaine. »

220. Jean-Christophe Bailly, *Le Parti pris des animaux*, p. 33.

221. Francis Hallé, *Éloge de la plante, Pour une nouvelle biologie*, Éd. du Seuil, 1999.

222. Frédéric Jacquet, *Naître au monde, Essai sur la philosophie de Mikel Dufrenne*, Éditions Mimésis, 2014.

223. *Ibid.* p. 80, *Art et politique*, UGE, coll. 10/18, 1974 ; *Le Poétique*, [1963], PUF, 1973, éd. revue et augmentée, précédée de « Pour une philosophie non théologique ».

224. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille Plateaux*, p. 88.

225. *Ibid.*, p. 58.

**LE
SCHÈME
COSMOMORPHIQUE
DE
L'ANTHROPOLOGIE**

L'anthropologie nous ouvre aujourd'hui à de puissantes visions cosmomorphiques. Sur cette nouvelle base, un dialogue est en train de naître entre philosophie et anthropologie. Pourtant, à peine balbutiante, l'anthropologie avait été traitée en ennemi empirique par la philosophie, parce qu'elle semblait se détacher d'une visée transcendantale et universalisante. Le mot d'ordre de l'ethnologie naissante, « prendre pour sujet tout l'homme » (Leiris, « La jeune ethnographie ») avait bien un sens universel, mais ce n'était plus un universel *a priori*. Il s'agissait de prendre pour sujet toutes les possibilités humaines, d'élargir l'homme à ces expériences humaines autres que celles qui fondent notre savoir et notre pensée en Occident²²⁶.

Inutile de revenir sur le partage inaugural entre anthropologie et philosophie, et d'évoquer les raisons du divorce initial. Si arbitraire que soit ce qui a éloigné ces disciplines, une certaine conception de la nature pourrait les réunir à nouveau. À la lecture de Descola ou de Viveiros de Castro, de Latour ou de Deleuze, il semble qu'une visée commune se dessine entre une certaine anthropologie, une certaine sociologie et une certaine philosophie. L'anthropologie de la nature de Descola et de Viveiros de Castro parle au lecteur philosophe, et lui parle d'autant mieux qu'il a l'impression d'enfin retrouver une conception de la nature/culture qui a émergé dans quelques régions périphériques et subalternes de la philosophie elle-même. Ce n'est certes pas toute la philosophie, ni même la majorité des philosophes qui se reconnaîtraient en eux, sans doute même seulement une minorité, à savoir celle qui aura voulu remettre le concept de nature au centre de sa réflexion, et plus encore une nature élargie, une nature qui ne s'oppose pas à la culture, qui ne lui fait pas front comme les lois mécaniques universelles aux lois de la pensée, qui ne s'établit pas sur un dualisme profond des êtres naturels et de l'homme, sur la séparation intangible des non-humains et des humains. Dans *Par-delà nature et culture* Philippe Descola évoque la solitude de Spinoza, « Spinoza est bien seul » lorsqu'il récite un tel partage entre nature et homme, lorsqu'il dénonce l'anthropologisation de la nature et la dénaturalisation de l'homme²²⁷. C'est vrai. Mais, il est vrai aussi que dans son sillage on aperçoit de frêles

esquifs, des penseurs tout aussi solitaires qui, inlassablement, ont contesté ce partage, ainsi que la transcendance de l'homme, la dénaturalisation de la nature, la dévitalisation du monde, cette nature vidée de vie, d'âmes, d'animacules, de souffles, d'infimes traces de pensée, pur tombeau pour l'esprit, « automate ventriloque » (Descola), ontologie morte (Hans Jonas)²²⁸. Ce que cette mince partie de la philosophie et une grande partie de l'anthropologie d'aujourd'hui ont en commun, c'est d'avoir compris que l'ontologie devait être élargie. Et que le dualisme devait être abandonné.

L'anthropologie de Descola, par-delà nature et culture, entreprend de dépasser le contexte dualiste. Accueillir les cosmologies et les ontologies non modernes « exige que l'anthropologie se défasse de son dualisme constitutif et devienne pleinement moniste²²⁹ ». Mais, que veut dire « moniste » ici ? Non pas une unité de substance. L'anthropologie « moniste » ne vise pas un fondement commun, un socle unique des cultures. Il s'agit au contraire de porter son regard sur ces ontologies autres que les nôtres où « les frontières de l'humanité » ne s'arrêtent pas « aux portes de l'humain », de manière à produire un rapport de sens différencié entre toutes les formes d'ontologie, y compris la nôtre : « L'anthropologie est confrontée à un formidable défi ; soit disparaître avec une forme épuisée d'humanisme, soit se métamorphoser en repensant son domaine et ses outils de manière à inclure dans son objet bien plus que l'*anthropos*, toute cette collectivité des existants liée à lui et reléguée à présent dans une fonction d'entourage. Ou, pour le dire en termes plus conventionnels, l'anthropologie de la culture doit se doubler d'une anthropologie de la nature, ouverte à cette partie d'eux-mêmes et du monde que les humains actualisent et au moyen de laquelle ils s'objectivent²³⁰. »

On sait que Descola a renouvelé l'approche anthropologique en étudiant les rapports que les Achuar entretiennent avec les êtres de la nature, et par lesquels ils donnent « un poids égal aux réalités matérielles et aux réalités idéelles²³¹ ». Dans l'analyse des interactions entre société et écosystème, l'anthropologie de la nature relève « les dimensions idéelles des rapports aux non-humains », en particulier l'usage des catégories sociales de consanguinité et d'affinité dans le

rapport aux plantes (consanguins) et aux animaux (affins)²³². Cet élargissement de la socialité et de l'idéalité aux êtres non-humains procède du même mouvement que celui qui a gagné une partie de la métaphysique occidentale lorsqu'elle a entrepris de franchir les limites du sujet de la connaissance pour redistribuer les propriétés idéatives, actives ou créatrices à la plupart des êtres de la nature. Le monisme commence lorsqu'on ne sépare plus êtres naturels et êtres culturels, lorsqu'on pense leur distribution à partir des mêmes schèmes pratico-sociaux-mythiques. Il en va comme si l'anthropologie descendait d'un niveau. Elle ne se place plus au niveau des représentations sociales, des déterminations économiques ou écosystémiques, des institutions, des régimes de langue et de valeur, mais au niveau de dispositions ontologiques primordiales qui règlent les manières de composer les mondes. Nous soutiendrons ici que la substitution d'un point de vue cosmomorphique au schéma anthropomorphique est l'opérateur principal de l'extension ontologique de l'anthropologie. Plus encore, que c'est par cette vision cosmomorphe que nous retrouvons l'ontologie *univoque* de la nature propre à certaines métaphysiques occidentales.

Commençons par l'anthropologie de la « nature », décisive à cet égard. Elle nous enseigne que dans l'ensemble des cosmologies dont l'ethnographie a recueilli les témoignages auprès des peuples, le modèle qui oppose nature et culture est plutôt rare. C'est même un cas très particulier, « exotique », qui ne saurait en aucun cas servir d'étalon de mesure des autres cultures. Partout ailleurs qu'en Occident, la notion de nature comme domaine unifié et transcendant n'existe pas. On pourrait même dire que le « grand partage intérieur » qui traverse l'Occident a quelque chose de très singulier : non seulement nous séparons nature et culture, mais nous sommes *les seuls* à séparer nature et culture²³³. Nous nommons nature universelle ce qui n'est pas universellement ou naturellement accepté. Au regard de la plupart des autres élaborations ontologiques, notre dualisme fait donc figure d'exception. Car, le concept d'une nature universelle et intellectuelle n'a pas été la seule option possible. En passant de l'Europe aux cultures amérindiennes, voilà en effet que l'universel change de sens, la mononature se métamorphose en monoculture, le

multiculturalisme en multinaturalisme. Tous les repères ontologiques sont inversés : la culture est l'universel (tout a une âme), tandis que les corps sont singuliers. Dieux, plantes, animaux, ancêtres, objets et artefacts possèdent une âme avec des sensations, des perceptions et des cognitions alors que les corps diffèrent et sont dissemblables.

Le dualisme occidental qui répartit d'un côté et de l'autre nature uniforme et esprits particuliers n'a donc pas d'universalité. Cela ne signifie pas pour autant que Descola rejette la dualité âme-corps. Bien au contraire, il élève le doublet intériorité/physicalité au rang de schème structurel, de « noyau originaire » articulant toutes les ontologies anthropologiques : animisme, totémisme, naturalisme, analogisme. Le dualisme occidental prend alors place dans un tableau plus complexe et systémique qui représente l'ensemble des combinaisons possibles de l'invariant duel (âme-corps), sans plus se réduire à l'optique ethnocentrique occidentale²³⁴. Il n'est pas question ici de discuter cette combinatoire, ni de l'analogie comme méthode, ni même de la valeur du naturalisme pour décrire notre ontologie (qui n'est somme toute qu'une refondation savante et moderne du rapport à la nature à côté d'autres perceptions très riches, du panvitalisme au panpsychisme, de l'hylozoïsme à l'organicisme, du magnétisme aux formes de vie obscures, animismes, sorcelleries, magies, etc.²³⁵). Ajoutons que, dans bien des modèles cosmologiques, la place qui revient aux diverses formes de l'activité vitale dans la compréhension de l'agentivité ne peut être minorée (vie singulièrement absente chez Descola au profit du doublet intériorité/corps²³⁶).

Nous nous bornerons ici à penser l'effet réciproque de production de sens qui jaillit lorsqu'on met en contact la philosophie de la nature et l'anthropologie de la nature. Descola, lors de son enquête ethnographique sur les Achuar, a été amené à redonner sens au vieux concept d'animisme tombé en désuétude²³⁷. Si nous parcourons tout d'abord les exemples d'ontologie animiste donnés par Descola, nous voyons que leur trait commun est de replacer l'homme dans un tissu ontologique et cosmologique qui n'oppose plus nature et culture, corps et âme. Chez les Jivaros Achuar de Haute Amazonie, les êtres de la « nature » sont des personnes qui agissent, sentent,

communiquent comme des humains²³⁸. La frontière entre culture et nature n'existe pas, ni celle entre humains et non-humains. Une même « humanité morale » (qui ne tient pas à l'apparence physique) habite les êtres. Cela est particulièrement visible dans les rêves, ou dans les *anent*, sortes de cantilènes adressées mentalement ou à voix basse aux plantes et aux animaux. Ainsi, lorsqu'ils rêvent, les Achuar voient les plantes et les animaux comme des personnes, indépendantes de leur apparence physique²³⁹. Et, ce ne sont pas les seules tribus dans ce cas, les Indiens du Grand Nord canadien (les Cree), certaines des tribus de Mélanésie, de Nouvelle Calédonie, de Sierra Leone... ont la même manière d'appréhender les êtres autres. Dans tous les continents, Amériques, Asie, Océanie, et même Afrique (même si l'Afrique, dans les études ethnographiques, présente davantage de proximités avec l'Europe, du fait d'une différenciation souvent nette entre humain/non-humain), la continuité entre humains et non-humains est un trait cosmologique majeur. Dans ce type de rapport au monde, il n'y a pas d'incommunicabilité radicale entre les êtres, de saut ontologique insurmontable.

En Malaisie, dans la forêt tropicale, les Chewong ont des conceptions très semblables à celles de l'Amazonie, montre encore Descola. Leur vie sociale englobe une myriade d'esprits, d'animaux, de plantes (« nos gens »), soit une sphère bien plus large que la stricte collectivité humaine et pourtant pourvue des mêmes propriétés « cognitives et morales ». L'interdépendance entre les êtres de cette humanité élargie fait que la responsabilité éthique est collective, elle s'appuie sur la possession d'une conscience réflexive par tous les êtres (*ruwai*). Le rapport au corps n'est pas moins intéressant. Si le *ruwai* « constitue la véritable essence de personne », le corps est un vêtement dont on peut se débarrasser temporairement. À l'inverse, chaque « classe de personnes dotées d'un *ruwai* » conserve son mode de perception, même lors des métamorphoses corporelles, et donc son point de vue sur le monde, si bien que « non seulement les distinctions entre nature, surnature et humanité n'ont aucun sens pour les Chewong, mais la possibilité même de découper le réel en catégories stables devient illusoire puisque l'on n'est jamais assuré de l'identité de la personne humaine

ou non-humaine, qui se cache sous le vêtement de telle ou telle espèce²⁴⁰ ». Dans une telle distribution des corporéités en rapport avec le *ruwai*, « l'identité des êtres et la texture du monde sont fluides et contingentes, rebelles à toute classification qui voudrait figer le réel sur la seule vertu des apparences²⁴¹ ». La cosmologie des Achuar et des Chewong est par conséquent indissociable d'un « relativisme perceptif », en même temps que d'une multiplicité de mondes variables. Il est manifeste que la plupart des peuples animistes n'ont pas procédé à une « naturalisation du monde », parce qu'il n'y a pas chez eux de séparation entre environnement physique et environnement social, mais au contraire « *continuum d'interaction entre personnes humaines et non-humaines*²⁴² ». Ajoutons qu'on retrouve cette même cosmologie chez bien des ethnies différentes, éloignées géographiquement, de l'Amazonie au Canada arctique, de la Mélanésie à la Nouvelle-Calédonie... : « Le cosmos tout entier (est) animé par un même régime culturel que viennent différencier, sinon des natures hétérogènes, des manières différentes de s'appréhender les uns les autres²⁴³. »

Par comparaison avec le dualisme occidental, l'analyse de Descola montre en somme que le dualisme animiste se déplace *latitudinalement* – ce n'est plus un dualisme homme/nature, car il y a distribution des mêmes propriétés cognitives derrière l'apparence diversifiée des corps, et *longitudinalement* – ce n'est plus un dualisme d'essences fixes, mais un dualisme du « proche et du lointain » qui attribue aux êtres d'un même habitat des propriétés ontologiques similaires, et plutôt dissemblables ou mystérieuses au fur et à mesure qu'on s'en éloigne. Même les métamorphoses des êtres les uns dans les autres, très fréquentes dans le monde animiste (l'humain qui se métamorphose en animal, l'animal d'une espèce qui se transforme en une autre espèce...) subissent cette attraction du proche et du lointain. Le cycle des métamorphoses et des incorporations des âmes dépend de la proximité ou non des intériorités (le passage de l'âme humaine dans le corps d'un animal est plus fréquent que dans le corps d'une plante, les âmes animales migrent peu vers d'autres espèces²⁴⁴...)

Allons plus loin. Quel est le sens ontologique de ces animismes ?

Qu'ont-ils à nous dire ? Leenhardt, dans son étude pionnière sur le *Do Kamo* dans le monde mélanésien, nous semble avoir restitué leur profonde singularité. Lui aussi montre, que sous la forme du *kamo*, « l'humain dépasse toutes les représentations physiques de l'homme²⁴⁵ ». La « plénitude de l'humanité », exprimée par le *do kamo* (« humain vrai »), se déploie dans toutes sortes « d'unités de vie distinctes de l'homme comme espèce²⁴⁶ ». Selon Leenhardt, le Mélanésien utilise ce prédicat sans contours spécifiques, *kamo*, en l'attribuant à des genres d'être très différents, homme, animal, plante, végétal... Ce terme « s'emploie sans distinction de genre ». Il défait les essences fixes, il exprime un « air d'humanité » dont chaque être témoigne sous un certain aspect. Tout être beau et bon peut recevoir le prédicat *kamo*, c'est-à-dire être reconnu comme « un humain vrai²⁴⁷ ». En étendant l'humain hors de l'humain corporel, le *kamo* transgresse par conséquent les frontières ontologiques. Plus généralement, c'est toute la réalité mythique mélanésienne qui ne fonctionne plus selon nos oppositions, vie et mort, nature et culture, animé et inanimé²⁴⁸... Autour de la plasticité forte du *kamo* se constitue un ensemble complexe de métamorphoses, d'identifications, de transformations qui ne se moule plus sur une pensée binaire.

Mais, ce qui sous-tend le *kamo* présente une valeur encore plus fondamentale du point de vue philosophique. Leenhardt, le premier, aura montré que l'on se tromperait lourdement si l'on imaginait, par facilité, que pour le Mélanésien, la continuité vitale des hommes et les plantes n'a de sens que par un anthropomorphisme étendu. En effet, quoique de même substance, les hommes et les plantes se distinguent par un mode d'existence différent. Si, par exemple, l'arbre planté au jour de sa naissance rattache le Mélanésien par toutes ses fibres aux ascendants maternels, à une vie végétale fibreuse et aqueuse dont il s'est débarrassé pour acquérir une autre écorce de vie, toujours est-il que ce rapport ne fait pas de cet arbre un être mortel, comme c'est le cas pour les hommes ou les animaux. La mort humaine ne vaut pas pour tout, non plus que la vie humaine. L'arbre, quoique de même substance que l'homme, ne vit pas d'un mode d'être humain, ni ne meurt comme l'homme, il

devient sec ou il pourrit : « Si le Canaque parlait par analogie ou par anthropomorphie, nul doute qu'il aurait été jusqu'au bout de l'analogie ou de l'anthropomorphie, et il aurait dit, dans son langage, que l'arbre, analogue à l'homme, comme lui, meurt. Mais sa langue ne révèle aucune pensée de ce genre ; on ne dit jamais qu'un arbre est mort²⁴⁹. » Leenhardt en tire une conclusion essentielle sur le délaissement de l'anthropomorphisme : « Il n'y a pas d'anthropomorphisme pour suppléer à la réalité du langage mythique employé par le Canaque. Et dans ce manque d'anthropomorphisme repose l'une des raisons profondes de ces situations que les philosophes ont montrées comme caractéristiques de la mentalité primitive : l'absence de distance entre gens et choses, l'adhérence de l'objet et du sujet et toutes les participations dans un monde que l'œil ne regarde que sous deux dimensions. Il faut bien songer, en effet, que ce n'est pas le Mélanésien qui regarde à découvert l'arbre, mais bien l'arbre qui s'est révélé à lui, comme il arrive à l'objet à l'origine de toute connaissance. Quand l'homme vit dans l'enveloppement de la nature, et ne s'est pas encore dégagé d'elle, il ne se répand pas dans celle-ci, mais il est envahi par elle, et c'est au travers d'elle qu'il se connaît. Il n'a pas de vue anthropomorphique, mais il reste soumis au contraire aux effets d'une vie sans différenciation, et qui lui fait embrasser le monde total dans chacune de ses représentations, sans qu'il songe à se distinguer soi-même de ce monde ; – on pourrait dire une vue cosmomorphique²⁵⁰. »

On le voit, Leenhardt n'adopte aucunement l'interprétation anthropomorphique des cultures indigènes. Il ne pense pas que les cultures autres que les nôtres soient d'abord des projections anthropomorphiques. Bien au contraire, l'anthropomorphisme n'est pas nécessaire comme complément ou supplémentation du langage du Canaque. Pour décrire la manière dont le Mélanésien est engagé dans son monde, la « réalité du langage mythique » suffit. L'anthropomorphisme n'est pas contenu dans ce langage. Car ce qui caractérise précisément cette relation du Canaque au monde, c'est l'absence d'un pôle extérieur nécessaire à l'analogie ou d'un moi qui se désolidariserait du monde. Pierre Charbonnier dit avec justesse que Leenhardt « considère l'argument anthropomorphique comme un

effet ethnocentrique : pour rapporter la nature à soi, encore faut-il d'abord avoir l'idée de son existence distincte²⁵¹ ».

Dans le dualisme, il y a toujours deux plans irréductibles ou opposés. Dans le langage mythique mélanésien, il n'y a au contraire qu'un seul plan, le monde lui-même, sous deux dimensions, le monde total et ce qui se révèle en lui. L'homme est enveloppé par le monde, il y participe, les choses s'y révèlent. Le monde n'est pas pour l'homme, c'est l'homme qui est dans le monde. Telle est la « vue cosmomorphique » qui se substitue à la représentation anthropomorphique. Ce sont des termes presque semblables que nous avons employés pour décrire le changement du statut de la connaissance dans la métaphysique de la nature non kantienne (ni idéaliste, ni romantique) : préséance du monde total sur le régime égologique, absence de surplomb dans la connaissance, enveloppement du monde en soi et non projection de soi sur le monde. Même si nous devons nous aussi nous garder de toute analogie. Il ne s'agit pas de dire que c'est la même chose (métaphysique ou langage mythique), mais de dire que mettre en présence l'un de l'autre ces deux visions cosmomorphes produit du sens. Ce qui fait sens, c'est la primauté d'un monde d'êtres, car celle-ci détrône le sujet et sa représentation. Le Mélanésien « ne rapporte pas à soi la nature : il n'en a pas une vue anthropomorphique²⁵² ». Parler de nature a évidemment une connotation en Occident qui risque de pervertir le sens de ce qui est à comprendre, et qui semble d'ailleurs être posée ici comme une entité de fond. Mais ce qui importe n'est pas là. Leenhardt insiste sur le fait que la « vision mythique » du Mélanésien est saisie au travers d'une multitude de pratiques vécues qui sont autant d'expériences du monde, d'identifications (la grande importance de la vie végétale) ou de distinctions, de même manière que Tim Ingold dira que « ce que l'anthropologue appelle une cosmologie est un monde vécu²⁵³ ». Cependant, la notion de vécu semble encore trop limitée pour décrire cet ensemble de dispositions ontologiques. Car, ce n'est pas un mythe qui institue la « vision mythique », non plus que le renvoi à un référent intangible (la nature), non plus que les vécus en eux-mêmes, mais l'ensemble des relations ontologiques qui dérive d'une vue cosmomorphique

générale.

La valeur du cosmomorphisme tient essentiellement au fait de replacer l'homme dans un réseau de relations qui forment un « monde total » sans plus soumettre le monde à l'unicité du point de vue humain. Au-delà de leurs différences, plantes et corps humains sont apparentés par un même « flux de vie », une même « vibration de monde », nous dit Leenhardt. Peut-être y a-t-il chez lui l'idée sous-jacente « d'une ecclésiologie cosmomorphique », de l'Église comme plantation, qui remplit toutes les choses d'une sève divine, mais il n'est pas nécessaire d'en tenir compte ici²⁵⁴. On pourrait dès lors avancer que le « brouillage des frontières ontologiques » dont parle Descola à propos de l'animisme, avec cette présence de la forme humaine sous des apparences corporelles diverses, prend aussi racine dans une puissante élaboration cosmomorphique, sans oublier que celle-ci se décline chez lui dans des dispositifs comparatifs qui produisent aussi leur propre système de différenciations et d'identifications (analogisme, totémisme, naturalisme)²⁵⁵.

Comme le dit Pierre Charbonner à propos de Ingold, et cela vaut autant pour Leenhardt que pour Descola, l'animisme ne s'apparente plus à une « poétique de l'expérience » fonctionnant par métaphores, mais plus justement à une vision cosmologique non cartésienne, « d'abord parce qu'il attribue des propriétés mentales aux non-humains, mais aussi, et de manière plus fondamentale, parce que ce faisant, il s'attaque à l'idée même de conditions de possibilité subjectives du savoir²⁵⁶ ». Ni métaphorique, ni représentatif, ni schématique, ni objectif, l'animisme est un « référentiel cosmologique » qui n'en passe plus par la représentation. Il n'est plus possible de faire comme si nos différentes visions du monde étaient entées sur un sujet préexistant. Cette vision occidentale de la connaissance n'a pas de valeur dans la « vue cosmomorphique » dans la mesure où ce qui est décrit, c'est l'absence même de sujet préexistant, celui-ci laissant place à une trame cosmologique à partir de laquelle tout se différencie²⁵⁷ (hommes, animaux, objets...).

Qu'est-ce qui apparente ontologiquement les êtres et quels sont ces êtres ? Ce ne sont pas là seulement des problèmes de philosophie mais d'anthropologie. Frédéric Keck a raison de dire que la méta-

physique peut être intensifiée par l'anthropologie²⁵⁸. Que disent en effet à notre métaphysique ces métaphysiques animistes ? Quelle forme d'unité cosmologique proposent-elles ? Si l'analyse de la pensée amérindienne, et plus largement animiste, nous importe pour réfléchir sur le lien cosmologique entre ces êtres, ce n'est ni comme modèle, ni comme anti-modèle, ni pour tisser des analogies, ni pour faire des comparaisons. Placer les idées indigènes et les concepts philosophiques occidentaux en relation de transformation réciproque, en « relation d'intelligibilité » symétrique, sans en faire des modèles, des illusions, des discours mythiques, des projections anthropomorphiques, des pratiques idéologiques, des épreuves de vérité, des schèmes imaginaires... telle est la voie suivie par Eduardo Viveiros de Castro dans son livre, *Métaphysiques cannibales*²⁵⁹. Elle produit un saisissant effet de contraste dans le savoir, visible dans l'élaboration même des concepts anthropologiques et dans la mise à l'épreuve des concepts de la philosophie occidentale.

Dès lors que l'on estime que la pensée animiste est très précisément une manière de composer le monde, celle-ci doit trouver son expression ontologique et métaphysique. Il est légitime de considérer que son inventivité ne peut pas aller chez l'anthropologue sans la création de nouveaux concepts dans son propre appareil ontologique. Comme le souligne Roy Wagner, « chaque fois que nous incluons les autres dans “une réalité” que nous inventons tout seuls en leur déniaient la créativité et en usurpant le droit de créer, nous utilisons ces gens et leurs modes de vie et nous les soumettons à nous-mêmes²⁶⁰ ». La question n'est donc pas de savoir si les Autres ont une métaphysique (puisqu'ils n'en n'ont pas en notre sens) mais de savoir comment leur pensée réagit ontologiquement et métaphysiquement sur la nôtre, de quoi elle témoigne, de quelle autre tendance, quelle est sa puissance de déracinement. On remarquera alors que nombre de concepts élaborés à propos des Amérindiens dans l'écriture en variation vive de Edouardo Viveiros de Castro (avec Déborah Danowski dans « L'arrêt de monde ») sont cosmothétiques, sorte de fluxion grammaticale du cosmos : « cosmospraxis », « cosmopolitique », « cosmo-ontologie », « processus cosmologique », « mythocosmologie »,

« ontocosmogonie »... Il est d'autant plus nécessaire de bien les poser comme tel, d'en faire des *thesis*, des positions de sens, que, comme nous l'avons vu, le plus souvent les élaborations de pensée indigène sont enregistrées sous la rubrique d'un anthropomorphisme vague, ce que ne manque de rappeler à son tour Viveiros de Castro : « Le postulat fondamental de la cosmopolitique amérindienne, est ce que l'on a l'habitude de désigner par ce mot d'*anthropomorphisme*, un concept qui, à notre avis, ne devrait pas être employé, comme on le fait usuellement, d'une façon méprisante à propos des peuples "primitifs" et des esprits "simples" en général. Nous pensons au contraire, qu'il mérite qu'on lui octroie un sens métaphysique radicalement positif²⁶¹. » Ce sens métaphysique radicalement positif que Viveiros de Castro entend donner à l'anthropomorphisme nous semble précisément redevable d'un cosmomorphisme.

Les pensées indigènes amérindiennes sont des pensées cosmomorphes sous trois aspects au moins, leur épistémologie relationnelle, leur perspectivisme multinaturaliste, leur ontologie univoque. C'est pourquoi elles entrent en consonance avec les grandes philosophies de la nature non kantienne, et particulièrement avec la philosophie de Deleuze dont Viveiros de Castro fait si grand cas. Sous le premier aspect, celui de la relation, il est frappant de voir combien le revirement ontologique de la métaphysique occidentale de la nature rejoint la vitalité foncièrement relationnelle de l'anthropologie. La philosophie de la nature non kantienne est typiquement relationnelle (on se souvient de Nietzsche disant qu'il n'existe qu'un monde de relations, *RelationsWelt*), de même que les concepts que forge l'anthropologie contemporaine sont relationnels. Non parce que l'une et l'autre discipline prônent un relativisme, mais parce qu'elles instituent un plan immanent où les êtres sont constitués par des relations. La nature comme référent unique n'existe pas, non plus que les êtres immuablement définis en leur essence, fixés en substance. Il n'y a pas d'être en soi, ce sont les relations asymétriques des différences qui constituent les êtres et les modes d'être. Il n'y a pas de point de vue fixe, tout change selon la position dans un réseau de relations, selon un point de vue perspectiviste.

C'est ainsi que Descola place son analyse du perspectivisme dans l'animisme sous le signe de Tarde, « être, c'est différer ». L'être individuel en tant que substance complète n'a pas de sens, ce que l'anthropologie voit c'est le « Dividuel » comme dit Marilyn Strathern, voire le pluri-viduel, l'être défini par la variété de ses relations, par « sa position et ses relations dans un réseau²⁶². » Leenhardt en donnait encore une fois un exemple magistral : la structure de la personne dans le monde mélanésien est typiquement relationnelle. Il n'y a pas d'ego central, Le *kamo* n'est pas délimité en soi : « Il ne se connaît que par la relation qu'il entretient avec les autres. Il n'existe que dans la mesure où il exerce son rôle dans le jeu des relations. Il ne se situe que par rapport à celles-ci. Si l'on voulait l'indiquer dans un schéma, ce n'est pas un point qu'il faudrait marquer avec ego, mais des traits divers marquant des relations *ab*, *ac*, *ad*, *ae*, *af*, etc. », comme des rayons avec un vide au milieu, le vide étant le *kamo*, sans identité fixe. La personne comme petit cosmos au point central aveugle²⁶³. Viveiros de Castro évoque à maintes reprises la mutation relationnelle post-structuraliste de la pensée, de Roy Wagner à Marilyn Strathern, de Deleuze à Latour. Tandis que Ingold appelle de ses vœux à la constitution d'une « logique des relations » pour « saisir les implications de notre participation au monde »²⁶⁴.

Sous un second aspect, le perspectivisme, pièce centrale de l'anthropologie et de la philosophie de la nature, est lui-même cosmomorphe. C'est même ce qui fait toute son originalité. Viveiros de Castro et Tania Stolze Lima ont proposé de parler de « perspectivisme amérindien », sans ignorer bien sûr ce que ce terme a un sens métaphysique complexe dans la philosophie occidentale²⁶⁵. D'un point de vue traditionnel et commun, le perspectivisme est un subjectivisme limité aux humains. À chacun sa perspective, à condition d'être humain, ce qui est réservé à très peu d'êtres. Au sein même des relations de prédation, le perspectivisme amérindien consiste à attribuer potentiellement à chaque être (dieux, plantes, animaux, morts, objets, etc.) une âme ayant les mêmes dispositions perceptives, cognitives, appétitives, qu'il soit humain ou non. Comme le dit Patrick Perez à propos du perspectivisme amérindien de Viveiros de Castro, « le perspectivisme est la reconnaissance, dans le

monde amazonien (et plus généralement amérindien) d'une distribution universelle de la capacité de former un point de vue sur le monde en tant que "personne"²⁶⁶ ». Est personne l'être qui est capable de former un point de vue, qu'il soit humain ou non-humain, homme ou animal, chasseur ou proie. C'est pourquoi si l'on excepte « le degré zéro du perspectivisme », qui recouvre les conditions normales de la perception où les humains voient « les humains comme des humains, et les animaux comme des animaux », sous d'autres conditions tels que la maladie, le rêve, la transe, la transformation, le chamanisme... l'univers amérindien est un univers d'actants où les êtres « se voient » comme des personnes. Un même « mode performatif, d'aperception » traverse les êtres²⁶⁷.

De manière remarquable, ce qui rattache alors l'homme aux animaux, ce n'est plus l'animalité, mais l'humanité qui n'est autre que « le nom de la forme générale du Sujet ». À la grande différence du « solipsisme cosmique » des Européens, « tous les animaux et autres composantes du cosmos sont intensivement des personnes, virtuellement des personnes²⁶⁸ ». Certes, dans la relation de prédation, ce sont surtout les grands animaux (jaguar, anaconda, vautour...) qui sont le plus souvent engagés dans le perspectivisme, mais *en droit*, souligne Viveiros de Castro, ce sont bien tous les êtres qui peuvent occuper un point de vue ou auxquels on peut refuser un point de vue (nier l'humanité aux congénères). Pour bien comprendre ce schéma perspectiviste, il faut noter que ce n'est pas le sujet qui fait le point de vue, mais le point de vue qui fait le sujet, qui met en variation le sujet (prédation, filiation, congénère...). La condition de personne a de la sorte une plasticité nécessairement cosmomorphe, elle est liée à un flux intensif qui parcourt la Terre et le cosmos, la vie sociale n'étant elle-même que la limite inférieure de la prédation²⁶⁹. Sur elle repose une « cosmopolitique » qui articule les relations, les prédatons, les négociations, les diplomaties entre les êtres. Politique infiniment plus large que l'humain, étendue à tous les êtres.

Un autre point important est souligné par Viveiros de Castro : la perspective n'est pas une représentation. Que voit en effet celui qui perçoit ? Là est l'autre différence notable avec le perspectivisme

subjectiviste. Pour le perspectivisme amérindien, ce qui est perçu diffère totalement selon le point de vue. On doit encore bien prendre garde ici au fait que relation ne signifie pas relativisme. Dans le relativisme subjectiviste, le sujet a un point de vue sur une nature qui demeure toujours objectivement identique. Le relativisme perspectiviste subjectiviste s'appuie sur la capacité du sujet à faire varier mentalement une nature unique. Alors que pour la pensée amérindienne le monde varie, ne demeure pas identique, c'est un « plurivers », Terre infinie de la dissimilitude, qui n'existe toutefois que sous condition de la plasticité de la même essence anthropomorphe. Ce qui est perçu varie, sans rien qui reste identique au dehors. Chaque perception engage une vérité du monde, un autre monde. Deleuze ne disait pas autre chose dans *Le Pli* : « Le perspectivisme chez Leibniz, et aussi chez Nietzsche, chez William et chez Henry James, chez Whitehead est bien un relativisme, mais ce n'est pas le relativisme qu'on croit. Ce n'est pas une variation de la vérité d'après le sujet, mais la condition sous laquelle apparaît au sujet la vérité d'une variation. C'est l'idée même de perspective baroque²⁷⁰. » Pour la pensée amérindienne, la vérité de la variation tient au corps, au fait que « le point de vue est dans le corps », qu'il dépend de la morphologie du corps, et donc d'un ensemble d'habitus et de manière d'être, à la fois éthos et « éthogramme ». Le maniérisme expressif dont nous parlions pour l'éthologie et la cosmo-esthétique est investi ici d'une autre dimension en tant que « maniérisme corporel » ou faisceau perspectiviste divergent²⁷¹. Le multinaturalisme des corps émerge de mondes différents, de manières différentes de faire monde, toujours déjà prises dans des relations, des multiplicités relationnelles (par exemple, l'entité bière/sang du complexe relationnel humain/jaguar qui n'est ni bière en soi, ni sang en soi).

Si nous n'avons pas affaire ici à un subjectivisme *stricto sensu*, c'est donc pour trois raisons : extension universelle de la capacité à former un point de vue (« potentialité ontologique » du percevant qui n'existe pas dans le subjectivisme occidental), variation universelle du perçu (dissemblance ontologique du perçu qui n'existe pas dans le naturalisme occidental), système de relations qui précède le sujet, le

sujet n'étant plus celui qui donne son point de vue, mais celui qui entre dans un point de vue au sein d'une relation²⁷² (de prédation, de chasse, de filiation, de position dans un groupe socio-mythique...).

Le troisième rapprochement entre anthropologie et philosophie découle directement de ces deux premiers aspects de la pensée amérindienne. La discontinuité des perspectives, des positions, des « corps », thème central des mythes amérindiens (multinaturalisme), suppose en retour, un continuum « culturel » (Descola) entre les humains et les non-humains. Dans l'animisme, la forme d'intériorité n'est plus réservée aux hommes mais étendue à tous les êtres sur la base des dispositions animiques humaines, tandis que la variation des corps a pour modèle la diversité animale. Ne pourrions-nous dire alors que le perspectivisme se déploie sur fond d'univocité, pour rapprocher encore davantage cette analyse du fond métaphysique qu'elle suggère ? Qu'est-ce qui sépare en effet le perspectivisme amérindien d'un relativisme culturel ? C'est d'abord le fait que la multiplicité des points de vue implique un plan immanent, une « humanité immanente ». Seul le rapport des êtres à ce plan immanent leur assure une communicabilité, une co-accessibilité universelle. La notion de perspective change alors de sens. Elle ne part plus d'un centre monadique ou subjectif, elle est complémentaire de ce plan immanent, de cette humanité étendue au cosmos. Tout se joue sur ces deux plans, il faut ces deux plans pour qu'il y ait perspectivisme. Il y a partout des perspectives différentes, mais elles sont prises dans un même sens d'être, un phylum intensif qui s'étend infiniment plus loin que la condition humaine. C'est ce que dit très exactement Viveiros de Castro : « Le perspectivisme suppose une épistémologie constante et des ontologies variables », « mêmes représentations, autres objets », « sens unique, références multiples »²⁷³. Il est très remarquable de voir à quel point ses termes rejoignent la formulation deleuzienne de l'univocité.

À partir de Spinoza, Deleuze a en effet proposé de comprendre ainsi la signification de l'ontologie univoque : *unité de sens d'une pluralité réelle* (l'être se dit en un seul sens de ses différences modales) et *pluralité de sens pour un même être*. Si nous transposons en anthropologie, un même sens d'être traverse la pluralité réelle

(« humanité immanente »), une pluralité de sens (perspectives) traverse l'être. Ce rapport entre pluralisme et monisme, c'est bien celui que Viveiros de Castro fait apparaître dans les mythologies amérindiennes, lorsqu'il conjoint épistémologie *une* et ontologies *dissemblables*. Il dira d'ailleurs devoir la reformulation des concepts anthropologiques de perspectivisme et de multinaturalisme à la rencontre entre le devenir-indien de la philosophie deleuzienne et le devenir-deleuzien de l'anthropologie amérindienne²⁷⁴. La constitution d'un plan non anthropomorphique est primordiale ici, qu'il s'agisse de l'« humanité immanente » de Viveiros de Castro, de la condition humaine comme « référent commun » chez Descola, de l'humanité vraie plus large que l'humain chez Leenhardt. Partout, un même sens d'être s'attribue à toutes les choses qui diffèrent réellement²⁷⁵ (classes d'êtres). Plus encore, jamais ce sens d'être ne recouvre les différences d'une uniformité grise puisqu'il s'accompagne d'une pluralité réelle : tout un monde bariolé ou baroque sur la base d'un même plan immanent. C'est sur ce point que « la métaphysique des autres » rejoint « l'autre métaphysique » que nous avons défendue²⁷⁶. La rencontre de la philosophie et de l'anthropologie nous semble se faire autour de cette complémentarité entre variation perspectiviste et constitution d'un plan immanent, soit rien d'autre que l'univocité.

Bien qu'il se place dans la ligne d'analyse deleuzo-guattarienne, Viveiros de Castro ne mentionne pas le concept d'univocité par lequel ceux-ci essaient justement de faire passer monisme et pluralisme l'un dans l'autre. Mais il consacre plusieurs pages à la « synthèse disjonctive » dont Deleuze fait dès *Logique du sens* l'opération principale d'effectuation d'un plan univoque. La synthèse disjonctive rassemble en effet les différences dans leurs différences, elle est essentiellement communicabilité de l'hétérogène. Cependant, nous ne pouvons éviter ces questions : pourquoi Deleuze associe-t-il dès *Logique du sens* synthèse disjonctive et univocité ? Pourquoi tient-il tant à l'univocité jusque dans ses ultimes textes écrits ? C'est que la synthèse disjonctive n'opère justement qu'à condition d'engendrer un plan transversal immanent, qui traverse tel un fluide toutes les différences (substance et modes chez spinozistes, éternel retour et différences chez Nietzsche...). Alors, la « disjonction cesse

d'être un moyen de séparation, l'impossible est maintenant un moyen de communication²⁷⁷ ». Construire un plan univoque est la seule manière d'arracher les différences à toute transcendance, organisation, stratification. Dans un contexte équivoque ou transcendant, l'univocité vaut quasiment toujours comme une reterritorialisation de la Terre, une remise en circuit des différences bloquées à un niveau ou à un autre (dans les corps organisés, les appareils d'états, les systèmes d'alliance et de filiation...). Nous retrouvons cette même double exigence en chiasme dans la pensée amérindienne. L'univocité cosmomorphe, ce serait sa manière à elle de maintenir la circulation des flux sur la Terre, de faire communiquer les différences en elles-mêmes sans supposer un plan de transcendance, ce serait créer des phylums intensifs, des plans intensifs continus, phylum intensif et cosmopolitique de l'affinité virtuelle (endogamie et exofiliation comme « structures élémentaires de l'anti-parenté », « l'affinité potentielle comme catégorie cosmologique de fond de l'Amazonie indienne » contre l'affinité « domestico-publique » des théories classiques de la parenté), phylum intensif et cosmopolitique de la personne, en tant que « potentialité ontologique » qui met en variation tout le cosmos contre l'analogie anthropomorphe, toutes ces circulations non plus entre soi mais avec l'altérité du monde²⁷⁸. « C'est en intensité qu'il faut tout interpréter », disait déjà l'*Anti-Œdipe*. Ainsi le récit Dogon sur Amma, les Nommo, d'Ogo (Renard), comme développement « d'un plasma germinatif », d'une « lignée immortelle et continue, qui ne dépend pas des corps, mais dont dépendent au contraire les corps des parents comme ceux des enfants » ou encore la prolifération des signes dans ce mythe cosmogonique de la création du monde, sorte de phylum sémiotique-cosmique²⁷⁹.

Ajoutons que le concept d'univocité est non seulement central dans la lecture deleuzienne de la métaphysique occidentale, mais qu'il est tout aussi capital dans la lecture que *Mille Plateaux* propose de l'anthropologie. Dans « Souvenirs d'un naturaliste », Deleuze et Guattari critiquent la double figure analogique de la série (« ressemblances qui diffèrent le long d'une série ») et de la structure (« différences qui se ressemblent dans une structure ») qui a rendu

possible la soumission de l'histoire naturelle et de l'anthropologie à la théologie. Ont été importées dans les sciences naturelles les deux analogies théologiques issues de l'aristotélisme et de la scolastique, analogie de proportion, analogie de proportionnalité. Mais, peut-on penser la nature, y compris à son niveau le plus naturaliste, avec des concepts si théologiques ? Contre la prégnance du schème analogique dans les sciences naturelles, Deleuze et Guattari n'invoquent pas autre chose encore que l'univocité ontologique²⁸⁰. Ce déplacement de l'analogie vers l'univocité revient constamment dans leurs textes, soit pour rénover l'ontologie, soit pour rendre possible une pensée de la nature, soit pour contrer le structuralisme en anthropologie. C'est qu'en Occident, « nous ne sommes nullement sortis de ce problème », nous ne savons pas éviter de ramener les différences à des rapports d'analogie. Ce problème s'est seulement déplacé de la théologie aux sciences de la nature, puis des sciences de la nature aux sciences humaines²⁸¹ (Jung, Lévi-Strauss). Il est visible que le structuralisme ne supprime pas non plus l'analogie, il se contente de substituer une analogie à une autre, des homologies internes à des ressemblances externes, une structure à une série, le thème structural du Totem à la Série sacrificielle, l'entendement à l'imagination. « Considérant les deux modèles, la série et la structure, Lévi-Strauss ne se contente pas de faire bénéficier la seconde de tous les prestiges d'une classification vraie, il renvoie la première au domaine obscur du sacrifice, qu'il présente comme illusoire et dénué de bon sens. Le thème *sériel du sacrifice* doit céder la place au thème *structural de l'institution totémique* bien comprise. Et pourtant là encore, entre les séries archétypiques et les structures symboliques, bien des compromis s'établissent, comme dans l'histoire naturelle²⁸². »

On retiendra alors que, dans ce même Plateau (« *Devenir intense, devenir-animal, devenir imperceptible* ») où ils critiquent l'usage de l'analogie, Deleuze et Guattari proposent une tout autre conception de la nature. Ils invoquent un « plan de nature » qui serait soustrait à l'analogie, à la *mimesis*, foncièrement « univoque », d'inspiration spinoziste : « Le plan de consistance de la Nature est comme une immense Machine abstraite pourtant réelle et individuelle, dont les pièces sont comme les agencements ou les individus divers qui

groupent chacun dans une infinité de particules sous une infinité de rapports plus ou moins composés. Il y a donc unité d'un plan de nature, qui vaut aussi bien pour les inanimés que pour les animés, pour les artificiels que pour les naturels. Ce plan n'a rien à voir avec une forme ou figure, ni avec un dessein ou une fonction. Son unité n'a rien à voir avec celle d'un fondement enfoui dans la profondeur des choses ; ni d'une fin ou d'un projet dans l'esprit de Dieu. C'est un plan d'étalement, qui est plutôt comme la section de toutes les formes, la machine de toutes les fonctions, et dont les dimensions croissent pourtant avec celles des multiplicités ou individualités qu'il regroupe. Plan fixe, où les choses ne se distinguent que par la vitesse ou par la lenteur. Plan d'immanence et d'univocité, qui s'oppose à l'analogie²⁸³. »

Il est donc curieux de voir à quel point les lectures de *Mille Plateaux* accordent peu de place au concept fondamental d'univocité comme si elles n'en voyaient pas le sens ou l'utilité. Le fait que Deleuze et Guattari répètent plusieurs fois que le plan de nature est univoque témoigne pourtant de l'importance de ce concept à leurs yeux. Ce concept a pour fonction fondamentale de relier les multiplicités, de permettre un rapport entre naturels et non naturels, animés et inanimés, humains et non-humains. Seule l'univocité permet de construire ce rapport en sortant des séries de ressemblances, des structures de différences, bref, en se séparant de la théologie. Parler de multiplicités ne suffit pas. Il y a des multiplicités de multiplicités, nous l'avons vu, physiques, biologiques, anthropologiques... Le plan les intègre, il est étalé, il est plat, mais il les assimile comme ses *dimensions*, et pas du tout comme des différences de nature. Libérant les multiplicités des tutelles de la série et de la structure, l'univocité établit entre les différences un double rapport d'inter-communication et de divergence qui nous semble très proche des ontologies animistes.

Certes, pour penser l'univocité, Deleuze s'est principalement inspiré de la philosophie de Spinoza. Jusque dans ses derniers textes, il dira que Spinoza est celui qui est allé le plus loin dans la libération des différences par le tracé d'un plan univoque. Spinoza ne marque absolument pas un retour à l'Unité ou à Platon, qui réduirait les êtres

à des simulacres ou à des ombres, il rend au contraire exemplaire une manière de prendre en compte les êtres sans plus les soumettre à des hiérarchies et à des répartitions génériques. Mais alors, si l'univocité est bien le pivot essentiel de la philosophie de la nature de Deleuze, l'objet d'affirmations soutenues et constantes, il n'est plus possible d'en faire abstraction. Or, curieusement, soit on passe l'univocité sous silence, soit on la retourne contre elle, on la transforme en recherche de l'Un (Badiou). N'est-ce pas là une manière de faire à Deleuze ce que Leibniz faisait à Spinoza ? Leibniz déjà faisait mine de ne pas comprendre le sens de la substance chez Spinoza, de croire qu'elle désignait l'Un, sans vouloir voir que par son sens univoque elle libérait le multiple. Ce commentaire de Deleuze sur Leibniz et Spinoza s'applique malheureusement à la manière dont on le lit en évitant presque toujours l'univocité : « Réduire les choses à des modes d'une substance unique n'est pas un moyen d'en faire des apparences ou des fantômes, comme Leibniz le croyait ou feignait de le croire, mais au contraire le seul moyen, selon Spinoza d'en faire des êtres "naturels", doués de force et de puissance²⁸⁴. » Il n'y a pas d'autre raison d'opter pour une ontologie univoque que celle que Deleuze exprime avec force ici, dans ce texte : elle est le seul moyen de rendre leur puissance ontologique aux différences mêmes, en les libérant de l'Un, de la série, de la structure, de l'analogie. À supposer que la thèse de l'univocité ne soit jamais au fond que l'expression de la profondeur du spinozisme, alors la leçon de l'anthropologie ne rencontre-t-elle pas l'intuition de Spinoza, comme le rappelait d'ailleurs Descola ? Ou bien, est-ce Spinoza qui est déjà amérindien de par les influences baroques de son milieu, avec « le sentiment vital de l'infini », et l'affirmation en chaque mode d'une perspective sur fond de cette immanence vitale²⁸⁵ ?

Dans l'affirmation de l'univocité, plusieurs choses se mêlent : les flux intensifs connectés à la Terre, les différences libres et communicantes, l'inter-communicabilité des êtres. C'est le quatrième point de contact entre philosophies de la nature et anthropologie. On sait, que Viveiros de Castro, à propos du perspectivisme, défend la « *symétrie inverse* des points de vue ». Chaque espèce d'être se voit comme humaine. Les animaux se voient comme des personnes ou des

humains. Mais le tapir, par exemple, voit en retour l'humain comme un jaguar ou un esprit cannibale. En tant que proie, il ne perçoit l'humain comme étant humain, il le voit comme un animal prédateur ou un esprit cannibale. Si chaque espèce se voit comme humaine, elle ne voit donc pas les autres comme humaines, les animaux prédateurs voient les humains comme des animaux de proie, les animaux de proie comme des prédateurs...

Selon Descola, l'ethnographie ne montre pas expressément cette inversion. Dans son ontologie animiste, les êtres non-humains se perçoivent seulement comme humains et ne se distinguent des autres humains que par des habitudes comportementales, des outillages biologiques, des dispositions corporelles, comme celles qu'il peut y avoir entre tribus distinctes. L'inversion symétrique est une extension complexe que les peuples ne semblent pas avoir menée partout. La différence d'humanité entre les classes d'êtres passe principalement par la corporéité. Le tapir qui se considère humain et qui est chassé par l'humain sait bien que celui-ci a l'habitude de manger des tapirs alors que lui n'en mange pas, qu'il y a par conséquent des différences entre lui et l'humain (proie/chasseur, esquive/attaque, mœurs/habitudes, corps/dispositions), qui sont les mêmes d'ailleurs que celles par lesquelles une tribu se distingue d'une autre tribu. C'est ainsi que les choses diffèrent, par leur corporéité, par dispositions sédimentées, armes, ornements, langue... La discontinuité physique dans l'animisme est l'envers de la continuité ontologique.

Cependant, le fait plus intéressant est que le perspectivisme inversé de Viveiros de Castro ne signifie pas du tout une discontinuité irréductible entre êtres. Il est au contraire redevable d'une « inter-communicabilité » qui est le fond ultime de la pensée amazonienne. Le perspectivisme inversé sépare les points de vue comme étant singuliers. Au point que « ce qui différencie les cosmopolitiques (dans le sens que Stengers a donné à ce néologisme) amérindiennes, c'est un développement *sui generis* : l'affirmation que chacune de ces espèces est dotée d'un point de vue singulier, ou mieux, est constituée comme et par un point de vue singulier ». Citons longuement la suite de ce texte. « La manière dont manière

dont les êtres humains voient les animaux et les autres agents qui parcourent le monde – dieux, esprits, morts, habitants d'autres niveaux cosmiques, plantes, phénomènes météorologiques, accidents géographiques, objets et artefacts – est différente de la manière dont ces êtres voient les humains et se voient eux-mêmes. Chaque espèce d'être, à commencer par notre propre espèce, se voit elle-même comme humaine. De surcroît, chaque espèce ou type d'être voit certains éléments-clés de son milieu comme s'ils étaient des objets culturellement élaborés ou culturellement définis, c'est-à-dire comme des supports d'une visée humaine : le sang des animaux qu'ils tuent est perçu par les jaguars comme de la bière de manioc, les grillons que mangent les fantômes sont vus par eux comme du poisson grillé, etc. En contrepartie, les animaux ne voient pas les humains comme des humains. Ainsi, les jaguars nous voient comme des animaux de proie : par exemple comme des sortes de cochons sauvages, plus précisément comme des pécaris. C'est pour cela que les jaguars nous attaquent et nous dévorent, parce que tout être humain apprécie la chair de pécarie. Quant aux pécaris (c'est-à-dire ces êtres que nous voyons comme des pécaris), eux aussi se voient comme des êtres humains, percevant, par exemple, les noix de palmier qu'ils mangent comme si c'étaient des plantes cultivées, tandis qu'ils nous voient, nous, humains, comme des esprits cannibales, puisque nous les tuons et les mangeons. »

Mais, cela suppose en retour un état originaire de communicabilité. C'est pourquoi Viveiros de Castro poursuit : « Ces idées ont un fondement mythologique. S'il y a une notion qu'on pourrait dire universelle dans la pensée amérindienne, c'est *celle d'un état originaire de co-accessibilité entre humains et animaux*. Les récits mythiques sont peuplés d'êtres dont la forme, le nom, et le comportement mélangent de manière inextricable des attributs humains et non-humains, ceci dans *un contexte commun d'inter-communicabilité* identique à celui qui définit le monde intra-humain actuel²⁸⁶. »

Dans le relativisme subjectiviste, les points de vue divergent. Ici tout en étant différents et inversés, ils communiquent en tant qu'ils émanent d'un « état originaire de co-accessibilité ». La discontinuité

perspectiviste a beau trouser la trame perceptive, elle repose sur une continuité ontologique des êtres qui émerge d'un fond mythique incontournable. Sans cela, la profonde communication ou intercommunicabilité entre toutes les espèces serait totalement incompréhensible, comme le souligne Marshall Sahlins : « Pour que la communication entre les espèces soit possible, il faut donc que les animaux cachent sous leur peau des hommes. Leur apparence corporelle est superficielle, et il ne faut pas s'y arrêter pour révéler l'humanité en eux, comme ce qui a lieu dans les rêves²⁸⁷. » Cette communication est sans doute ce qui est le plus étrange pour le regard occidental, surtout lorsqu'elle prend la forme d'une communication cosmique au sein d'une même personne. Il y a des ontologies, comme l'ontologie ojibwée des Indiens du lac Winnipeg décrite par Irwing Hallowel qui incluent dans la notion de personne des éléments tels que soleil, lune, silex, vents, coquillages, pierres, tonnerre. Plus généralement, l'on doit « se souvenir que dans un univers où les sujets interagissent entre eux, toute pratique matérielle (*praxis*) implique de connaître et de communiquer avec d'autres espèces par le biais des rêves, des mythes, des sorts, des transformations shamaniques²⁸⁸... »

C'est bien une autre conception de l'humain qui traverse dès lors toute la pensée amérindienne. Les cosmogonies amérindiennes nous offrent une vision de l'humain incompatible avec la représentation occidentale, dont l'un des signes majeurs est l'inversion de la direction du temps cosmologique. Pour celles-ci, tout commence par l'humain, par une humanité primordiale, pré-cosmologique, comme le montrent de manière saisissante Viveiros de Castro et Déborah Danowshi dans « L'arrêt de monde²⁸⁹ ». Le cosmos sera le développement des fragments de cette proto-humanité, espèces vivantes, cieux, corps terrestres et célestes... On retrouve une telle cosmologie aussi bien chez les Yanomami que chez les Arawak éloignés géographiquement et culturellement des premiers²⁹⁰. À rebours de notre conception du monde et du schéma linéaire qui conduit à l'exceptionnalité humaine (par ajout d'un supplément d'âme, d'une organisation néoténique, du bipédisme, du langage... ou de quoi que ce soit d'autre), la pensée amérindienne place

l'humanité dans un temps originaire pré-cosmo-logique, nous disent Viveiros de Castro et Déborah Danowski. Le cosmos ne se forme que lorsque la puissance métamorphique, erratique, aberrante des êtres anthropomorphes acquiert « une certaine univocité ontologique » : les « Yanomami Pécaris » deviennent des Pécaris, d'autres êtres deviennent des plantes, des rivières, des montagnes... Résumons ce schéma : les temps pré-cosmologiques accueillent « un multivers anthropomorphique », indifféremment « humanité-encore-sans-monde » ou « monde-à-forme-humaine », ce multivers anthropomorphe recèle une puissance métamorphique telle que l'éclosion du monde n'en est que la stabilisation progressive²⁹¹.

Dans d'autres cosmogonies comme celles des animismes arctiques, on retrouve ce creuset primordial, l'indistinction des formes premières, ce moment où tous les êtres sont humains « aux premiers jours de la terre » et parlent le même langage, cette « réversibilité » possible entre tous les êtres, cette « empathie illimitée », puis la différenciation par petites ruses et violences pour se distinguer²⁹² (le Corbeau utilise son excrément pour peindre le Huard en blanc, le Huard se venge en appliquant des cendres noires d'un feu sur le Corbeau, tandis que fuyant dans le lac le plus proche, il reçoit, par réaction, une boule de cendre à la tête qui lui laisse une tache grise...).

On voit quel est le sens de ces cosmogonies. En faisant remonter la forme humaine aux origines, quand nous la plaçons à toute fin du devenir cosmique, elles n'inversent pas seulement le cours de notre temps, elles modifient essentiellement le sens de l'humain dans le cosmos. En, d'autres termes, elles donnent à l'humanité un sens cosmomorphe, elles font de celle-ci le fondement du schématisme qui rapporte *chaque être visible à un sens cosmique immanent*. Si le chamane est bien le maître du « schématisme cosmique », en tant qu'il est celui qui est capable de le manipuler en adoptant des points de vue multiples, le schématisme en lui-même est rendu possible par la position transversale de l'humanité, par la persistance et la rémanence en tout être du fond humanoïde, chaotique et pré-cosmologique où toutes les différences communiquent d'abord, fond qui exerce comme une perpétuelle attraction : de là ces êtres qu'on

nomme « esprits », labiles et instables, « qui oscillent de manière caractéristique entre des déterminations humaines et des déterminations animales, végétales, etc.²⁹³ ».

On ne peut être plus éloigné de la vision occidentale qui place l'humain à la fin des temps cosmologiques, *en le coupant de tout le reste des êtres*. Car au fond, là est la vraie différence. De la proto-humanité primordiale sans monde à la cosmologie plurielle, le passage se fait en tournant le dos à l'idée d'une rupture anthropologique. L'humanité est présente dès les origines, le monde ne lui est en rien étranger, puisqu'il en provient, tous les êtres naturels surgissent de cette latence originaire. Non seulement l'humanité est pré-cosmique mais, plus encore, il apparaît qu'elle est la forme cosmologique de la relation des êtres entre eux, la pensée cosmomorphe qui règle les rapports de communication entre les êtres et autorise l'usage des schèmes de passages ou de transformations corporelles dans le visible. Ce qui tranche relativement à nous, c'est bien cela : les cosmogonies amérindiennes étirent l'humanité dans le temps et dans l'espace et n'en font plus un principe premier de distinction. Elles pensent ce qui apparente tous les êtres dans le cosmos, et non ce qui distingue l'humain de tous les autres êtres. Impossible de désarticuler « humain » et « monde », ils sont indissociables. Nous avons déjà noté l'inversion des signes anthropomorphiques et cosmomorphiques. Soit présence singulière de l'homme qui se projette sur fond d'un monde étranger, soit co-extension spatiale et temporelle de l'homme et du monde. La pensée amérindienne et l'animisme suivent clairement la deuxième direction. Nous obtenons une équation tout à fait étrangère aux articulations de notre culture : humanité anthropomorphe/cosmomorphe = substrat pré-cosmologique = continuité ontologique = inter-communicabilité = variété des êtres cosmiques = discontinuité physique = perspectivisme.

À nouveau, l'anthropologie intensifiée par la métaphysique nous offre l'opportunité de reformuler notre concept de nature en l'arrachant à nos présupposés onto-théo-anthropomorphiques. La nature universelle n'existe pas. Il y a seulement de multiples êtres nécessairement apparentés. Aucun réductionnisme abstrait ne saurait

formaliser l'immense variété de ces êtres, leurs relations complexes, leurs manières singulières, leurs styles, leurs projections, leurs transferts, leurs symbioses, leurs transformations. L'anthropologie capte dans les autres cultures que la nôtre le sentiment d'une appartenance réciproque des êtres, d'une continuité de sociabilité dans le cosmos, ce qui ne veut pas dire une cosmologie sans aucun classement, sans aucun ordre, sans aucune limite. Descola y insiste à plusieurs reprises : « Il est quand même un moment où le continuum de sociabilité s'interrompt pour laisser place à un univers sauvage irréductiblement étranger à l'homme. » L'ontologie Achuar n'est pas entièrement « inclusive » : poissons, galets, rivières, mousses, fougères... ne lui appartiennent pas²⁹⁴. Viveiros de Castro met aussi à part les tortues terrestres dans les mythes cosmogoniques. Ajoutons que ces cosmologies ne sont pas des formalisations abstraites, elles ne vont donc pas sans inquiétude, sans latitude, les récits y jouent constamment le rôle d'un rappel de ce qu'il faut garder à l'esprit dans sa relation à l'autre, « l'ambiguïté des formes, leur instabilité, leur caractère hautement transformationnel²⁹⁵ ».

Tout change donc. Les ontologies animistes mettent en scène une communicabilité interne entre êtres différents sur la base d'une distribution de la notion d'humain. Il y a toujours ces deux plans comme dans l'univocité deleuzienne. Peut-être cette univocité nous rapproche-t-elle de l'anthropologie « moniste » que Descola appelle de ses vœux ? N'est-ce pas en effet l'anthropologie qui est proche de la philosophie quand elle rapporte les différences perspectivistes à une « humanité commune », le multinaturalisme à un monoculturalisme, retrouvant en quelque sorte le sens même de l'univocité ? Peuples « primitifs » et docteur « subtil » travaillés par une même idée. N'est-ce pas à son tour la philosophie qui est proche de l'anthropologie quand elle construit un plan de nature inter-différences contre l'accaparement anthropocentrique du monde, et retrouve le sens même du cosmomorphisme de nombreux animismes ?

Dans une « anthropologie symétrique », les termes analysés doivent entrer en relation productive les uns avec les autres : « La symétrisation est simplement une opération descriptive qui consiste à

rendre *continues* les différences entre tous les termes analytiques²⁹⁶. » À ce titre, l'anthropologie indigène n'est plus un objet d'étude étranger, elle entre bien dans un rapport de continuité et de différences avec l'anthropologie occidentale. Exercice salutaire. Car, nous avons, nous aussi, à penser un multnaturalisme différencié dans lequel les différences, y compris la différence anthropologique, ne sont jamais sans rapport de production symétrique. La réhabilitation d'un concept de monde où tout est nécessairement apparenté tout en étant foncièrement différent est devenue aujourd'hui notre vrai enjeu philosophique.

Prenons, pour finir, la mesure de la vision insolite du cosmos qui résulte du renversement du schéma anthropomorphe en point de vue cosmomorphe : il y a toute la différence « entre un monde où le primordial est expérimenté comme transcendance nue, pure altérité anti-anthropique [...] et un monde de *l'humanité immanente* où le primordial revêt une forme humaine. Cette présupposition anthropomorphique du monde indigène s'oppose radicalement au persistant effort anthropocentrique de "construire" l'humain comme non-donné, comme l'être même *du non-donné* que l'on retrouve dans la philosophie occidentale y compris la plus radicale²⁹⁷ ». Cette vision anti-anthropocentrique s'accompagne de conséquences ontologiques décisives : immanence de l'humain (toujours déjà donné) contre transcendance de l'homme (le non-donné), continuité ontologique des êtres contre discontinuité anthropocentrique, dignité étale et égale des êtres contre échelle descendante d'indignité, variation du même comme autre (cosmomorphisme), contre variation de l'autre comme même (narcissisme anthropologique).

Dans cette métaphysique cosmomorphe, les êtres récupèrent une forme de parenté et de dignité, ils se différencient mais sur fond d'une inter-communicabilité originaire et d'une co-appartenance primordiale. La métaphysique occidentale n'a eu qu'en de trop rares occasions les moyens de penser cette solidarité des êtres dans leurs différences, vraie *altérité sans nature* fixe, ou ce qui revient au même, la variation cosmomorphique en tant que telle, expression du sentiment primordial d'une communicabilité inter-générique des êtres.

226. Vincent Debaene, *L'Adieu au voyage, L'ethnologie française entre science et littérature*, Gallimard, 2010.

227. Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, 2005.

228. *Ibid.*, p. 97.

229. *Ibid.*, p. 12.

230. *Ibid.*, p. 15.

231. Philippe Descola, *La Composition des mondes, Entretiens avec Pierre Charbonnier*, Flammarion, 2014, p. 81.

232. *Ibid.*, p. 88.

233. Dans *Par-delà nature et culture*, Descola retrace à grands traits l'histoire de ce « grand partage » qui a réparti d'un côté une nature uniforme, égale, aveugle, matérielle, avec son « domaine ontologique autonome », ces champs d'expérimentations, d'études..., et de l'autre, l'homme transcendant, la civilisation indépendante, la culture. L'exemple de la peinture de paysage de Roelandt Savery, « Paysage montagneux avec un dessinateur » (1606), pourrait être l'emblème de ce changement du regard à l'aurore même de notre époque. Ce qui est présenté dans ce tableau, ce n'est déjà plus un paysage, mais un paysage vu par un sujet, un monde soumis à la perspective humaine, connecté à l'activité représentationnelle de l'homme, un univers balayé par la géométrie projective. Notre concept de nature n'a rien de naturel. Il résulte d'une formidable « construction » physique, épistémologique, sociale, et même d'une « construction pratique » (verriers, horlogers, « artisans qui rendent possible la vie en laboratoire »). Notons cependant, pour modérer la thèse de Descola, que l'élaboration de cette vision ne manque pas de laisser subsister chez les Modernes bien d'autres rapports possibles à la nature, non naturalistes.

234. *Ibid.*, p. 175.

235. Eduardo Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, PUF, 2009, p. 50. Pour la discussion de l'analogie et de la combinatoire : « Descola conçoit son objet comme un jeu combinatoire fermé. »

236. Pitrou Perig, « Figuration des processus vitaux et co-activité dans la Sierra Mixe de Oaxaca (Mexique) », *L'Homme* 2/2012, n° 202, février 2012, p. 77-111.

« Tout comme dans la réflexion philosophique occidentale, l'anthropologie doit donc être attentive à ne pas confondre la vie, entendue comme une cause productrice, et le vivant, qui désigne l'ensemble des êtres possédant la caractéristique d'être en vie. J'ai ainsi suggéré que, pour comprendre les conceptions des Mixe, il se révèle judicieux d'étudier la vie comme une activité productrice d'effets (Pitrou 2011). Une telle approche évite de réduire la vie à un ensemble de caractéristiques observables ou à une substance matérielle circulant entre les corps. Sans nier l'importance de ces manifestations, il est fondamental de mettre au jour les explications que les Mixe et, plus largement, les peuples de Mésoamérique proposent pour rendre compte de leur apparition dans le monde. Considère-t-on que certains êtres sont les agents qui produisent ces phénomènes ? Quel type d'agentivité mettent-ils en œuvre ? Comment se représente-t-on, tant conceptuellement que visuellement, cette agentivité dont une des caractéristiques est de produire des effets visibles alors que son fonctionnement demeure en grande partie soustrait aux regards humains ? Comment les humains peuvent-ils agir sur cette agentivité afin de la faire participer à la réussite de leurs propres entreprises ? Pour résoudre ces problèmes, il est intéressant de chercher quelles sont les catégories d'actions susceptibles de produire des processus vitaux. Sur cette voie, le travail se trouve en quelque sorte facilité par la présence, dans beaucoup de langues mésoaméricaines, de noms désignant des entités plus ou moins personnifiées à qui l'on attribue le pouvoir de participer

à ces processus, en particulier dans les mythes de création. »

237. Voir aussi Nurit Bird-David, « 'Animism' revisited : personhood, environment and relational epistemology », *Current Anthropology*, vol XL Supplément, février 1999. Pierre Charbonnier, *La Fin d'un grand partage*, p. 259.

238. Philippe Descola, *Les Lances du crépuscule. Relations jivaros. Haute-Amazonie*.

239. Philippe Descola, *Diversité des natures, diversité des cultures*, Bayard, coll. Les petites conférences, 2010, p. 19. *La Composition des mondes*, p. 150-152. Sur le jardin chez les Achuar, les diverses plantes douées d'une âme (*Wakan*), le « cannibalisme végétal » de certaines d'entre elles (le manioc tout particulièrement, « réputé sucer le sang des humains », tout comme sur la très grande importance des rêves liés à la chasse et la logique structurale de l'oniromancie, voir Philippe Descola, *Les Lances du crépuscule*, p. 111 et chap. VII, Les rêves : « Le rêve est une démonstration pratique de l'arbitraire des frontières ontologiques. »

240. Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, p. 46.

241. *Ibid.*, p. 46.

242. *Ibid.*, p. 30.

243. *Ibid.*, p. 47.

244. *Ibid.* p. 193.

245. Maurice Leenhardt, *Do kamo, La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Gallimard, coll. Tel, 1971, cité par Philippe Descola, p. 49, qui souligne l'importance de cette œuvre.

246. Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, p. 49.

247. Maurice Leenhardt, *Do kamo, La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, p. 74.

248. *Ibid.*, p. 95.

249. *Ibid.*, p. 67.

250. *Ibid.*, p. 67 et 68.

251. Pierre Charbonnier, *La Fin d'un grand partage : nature et société de Durkheim à Descola*, CNRS Éditions, 2015, p. 129.

252. Maurice Leenhardt, *Do kamo, La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, p. 66.

253. Tim Ingold, *Marcher avec les dragons*, p. 18.

254. Marc R. Spinder, « L'écclésiologie de Maurice Leenhardt », Dans *Journal de la Société des Océanistes*, 1980, n° 69, 1980, p. 279-291.

255. Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, p. 52. Voilà la raison pour laquelle la présence du chamanisme ne peut expliquer à elle seule cette unité cosmologique. Pour Viveiros de Castro, le chamane, « maître du schématisme cosmique », est précisément celui qui est capable d'adopter la perspective de l'autre, d'entamer un dialogue trans-spécifique. Mais selon Descola, le rôle très grand donné au chamane à partir de Mircea Eliade, l'importance conférée à la religion primitive centrée sur les capacités du chamane, ses techniques d'extase, sa communication avec les puissances surnaturelles, ne suffisent pas à rendre compte de ces cosmologies. Dans bien des sociétés, les perceptions trans-spécifiques ou trans-génériques ne sont pas liées à la présence du chamanisme. Celui-ci ne semble donc pas nécessaire à ces élaborations de pensée. On se trouve plutôt en présence de cultures qui ont une même ontologie générale, qui pensent à travers un même « *continuum des êtres* ». Voir, Eduardo Viveiros de Castro, « Les chamanes, maîtres du schématisme cosmique dévoués à communiquer et à administrer les perspectives croisées, sont toujours là pour rendre sensibles les concepts ou intelligibles les intuitions », « *Perspectivisme et multinaturalisme dans l'Amérique indigène* », dans « *A inconstância da alma selvagem* », Sao Paulo, 2002, et *Métaphysiques cannibales*, p. 25.

256. Pierre Charbonnier, *La Fin d'un grand partage*, p. 261.
257. « Du point de vue des Cree, la personnalité n'est pas l'expression de l'humanité, mais l'humain n'est qu'une des formes selon lesquelles se manifeste le statut de personne. Quand un chasseur Cree affirme qu'une oie est en un sens pareille à l'homme, il ne construit pas un parallèle figuratif entre deux domaines fondamentalement séparés, mais au contraire, il rend sensible l'unité réelle qui sous-tend leur différenciation postérieure. » Tim Ingold, *The Perception of the Environment, Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, Routledge, 2000, p. 50, cité par Pierre Charbonnier, *La Fin d'un grand partage*, p. 260.
258. Frédéric Keck, « L'anthropologie intensifiée par la métaphysique », *Revue Critique*, Éd de Minuit, 2011, n° 774, 2011.
259. Eduardo Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, p. 162.
260. Roy Wagner, *L'Invention de la culture*, Zones sensibles, 2014.
261. Déborah Danowski, Eduardo Viveiros de Castro, « L'arrêt de monde », dans *De l'univers clos au monde infini*, Dehors, p. 282.
262. Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, qui cite Marilyn Strathern, *The Gender of the Gift. Problems with Womans dans Problems with Society in Melanesia*, Berkeley, University of California Press, 1988. Tout comme Viveiros de Castro qui fait de Marylin Strathern l'anthropologue la plus proche de Deleuze dans son usage des termes, Dividuel, multiplicité, fractalité..., *ibid.*, p. 71.
263. Maurice Leenhardt, *Do kamo, La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, p. 248 et 249.
264. Tim Ingold, *Marcher avec les dragons*, p. 128.
265. Eduardo Viveiros de Castro, « Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien », dans Gilles Deleuze, *Une vie philosophique* en 1998, publié en anglais, « Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism » dans le *Journal of the Royal Anthropological Institute* en 1998. *Métaphysiques cannibales* évoque Leibniz, Nietzsche, Whitehead, Deleuze, p. 19 à propos du perspectivisme.
266. Patrick Perez, « Des Américains très inquiétants ou de quelques conséquences de la théorie du perspectivisme », <http://www.europhilosophie.eu/recherche/spip.php?article530>
267. Eduardo Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, p. 21.
268. *Ibid.*, p. 22-23.
269. *Ibid.*, p. 24.
270. Gilles Deleuze, *Le Pli*, Éd. de Minuit, 1988, p. 27.
271. Eduardo Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, p. 40.
272. *Ibid.*, p. 22. « La métaphysique amazonienne de la prédation est un contexte pragmatique et théorique hautement favorable au perspectivisme. Cela dit, il n'y a guère d'existant qui ne puisse être défini dans les termes de sa position relative sur une échelle de la prédation. »
273. *Ibid.*, p. 41.
274. *Ibid.*, p. 61.
275. Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, p. 30 : « Le référent commun aux entités qui habitent le monde n'est pas l'homme en tant qu'espèce mais l'humanité en tant que condition. »
276. Eduardo Viveiros de Castro, « Transformations dans l'Anthropologie, transformation de l'anthropologie », conférence donnée dans le cadre du concours pour la chaire de professeur titulaire en anthropologie sociale, au *Museu Nacional* de Rio, le 22 septembre 2011 : « Ce n'est pas étonnant, Lévi-Strauss l'avait déjà remarqué avec une note ironique ou polémique dans le cas de certains penseurs de son temps, que l'ethnographie amérindienne, par

exemple, montre d'étonnantes convergences avec ce que Pierre Montebello a appelé *l'autre métaphysique*, ce courant souterrain de pensée étrangère ou antagonique à la révolution kantienne qui a engendré les jumeaux ennemis les plus profondément solidaires de la philosophie contemporaine, à savoir la philosophie analytique anglo-saxonne et la phénoménologie occidentale. Il n'y a pas de quoi s'étonner par exemple, si les descriptions des cosmologies amazoniennes se laissent traduire presque ligne à ligne dans les termes de la microsociologie de Gabriel Tarde, avec son « panpsychisme animiste », avec son perspectivisme « cannibale » de monades avides qui seraient comme de petits esprits chamaniques, avec enfin son ontologie de la différence en tant que « fond substantiel des choses » – avec l'idée que l'identité est un cas particulier et, dit notre auteur, *rarissime*, de la différence. Quand, de façon inattendue, Tarde rencontre ainsi Lévi-Strauss qui répète à plusieurs reprises dans son œuvre que « la similitude n'existe pas en soi mais n'est qu'un cas particulier de la différence », le cas où celle-ci « tend à zéro, sans jamais s'annuler complètement » – quand les auteurs qui ne pouvaient être plus... différents deviennent des cas particuliers d'une même ontologie de la différence, alors quelque chose nous fait penser que *l'autre métaphysique* de Montebello (lignage qui inclut Tarde, Nietzsche, Whitehead, Bergson, Simondon et, bien entendu, Deleuze) a beaucoup à dire *sur*, sinon même à apprendre *avec*, la *métaphysique des autres*. »

277. Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Éd. de Minuit, 1969, p. 203

278. Eduardo Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, p. 154 et 24. Et aussi la thèse sur les Araweté, (*Araweté : Os deuses canibais*) et « l'idéal d'anti-alliance », endogamie, inceste, couples qui s'échangent leurs partenaires et « s'entremangent », ou encore chez les Tupinamba, le fait que la victime dévorée est désignée comme « beau-frère ». Les dieux eux-mêmes sont cannibales : société « anthropophagique » où Dieu, Mort, Ennemi, Autre sont le fondement nécessaire de la société. Voir Isabelle Combès « Être ou ne pas être. À propos d'Araweté : Os deuses canibais d'Eduardo Viveiros de Castro ». Dans : *Journal de la Société des Américanistes*. t. 72, 1986. p. 211-220.

279. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie, tome 1, L'Anti-Œdipe*, Éd. de Minuit, 1972, p. 186. Voir, *Le Renard pâle*, Marcel Griaule et Germaine Dieterlen, Institut d'Ethnologie, 1965, chap. II, p. 175 et suivantes. Sur les signes : « De même que l'univers s'étendra, que les êtres créés par Amma, se multiplieront, que les mondes formés par lui seront innombrables, de même les signes doivent se multiplier [...] Aussi les signes prolifèrent-ils pour réaliser dans l'abstrait toutes les choses qui devaient former l'univers », p. 74-75.

280. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille Plateaux*, p. 286.

281. *Ibid.*, p. 287.

282. *Ibid.*, 289-290. Eduardo Viveiros de Castro consacre un chapitre de *Métaphysiques cannibales* (p. 120) au réseau de différences que Lévi-Strauss construit entre totémisme et sacrifice, le totémisme comme « système de formes » et le sacrifice comme « système de forces », discontinué et continuité, image extensive et image intensive, combinatoire et différentiel, métaphore et métonymie, objectif et imaginaire, quantité positionnelle et qualité vectorielle, pour montrer que le sacrifice au sens que lui donne Lévi-Strauss ne rend pas compte du rituel cannibale : « Tout cela est très bien. Mais, le concept de "sacrifice" dans ce nouveau sens lévi-straussien, rend-il vraiment compte de ce qui se passe dans le rituel cannibale ? Il n'y a rien d'imaginaire, et encore moins de faux, dans le cannibalisme tupi. »

283. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille Plateaux*, p. 311.

284. Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, PUF, 1968, p. 81.

285. Voir, le naturalisme « hérétique » marrane de Juan de Prado en qui Carl Gebhardt voit le

maître de Spinoza : *Carl Gebhardt, Spinoza, judaïsme et baroque*, textes réunis et présentés par Saverio Ansaldi, Presses de l'université Paris-Sorbonne/PUPS, 2000.

286. Eduardo Viveiros de Castro, « Une figure humaine peut cacher une affection jaguar », *Multitudes*, n° 24, printemps 2006, www.multitudes.net.

287. Marshall Sahlins, *La Nature humaine, Une illusion occidentale*, Éd. de l'Éclat 2009, coll. Lyber, p. 96. Voir aussi. A. Irving Hallowell, *Contributions to Ojibwe Studies. Essays, 1934-1972*, University of Nebraska Press, 2010. Et l'article de 1960 « Ojibwa Ontology, Behavior and World View »

288. *Ibid.*, p. 92.

289. Déborah Danowski, Eduardo Viveiros de Castro, « L'arrêt de monde », dans *De l'univers clos au monde infini*, Dehors, 2014.

290. *Ibid.*, p. 275. Les auteurs citent Gérard Weiss, « Campa Ontology », *Ethnology*, n° 2, 1972, p. 157-172 : « Le développement de l'univers fut essentiellement un processus de diversification, dont l'humanité était la substance primordiale à partir de laquelle de nombreuses, sinon toutes, les catégories d'êtres et de choses de l'univers en vinrent à exister. »

291291. *Ibid.*, p. 276-277.

292. Nastassja Martin, *Les âmes sauvages, Gwich'in, Occident, environnement, Rencontre des mondes en subarctique (Haut Yukon, Alaska)*, thèse EHESS (à paraître La Découverte & Syros), p. 254-255.

293. Déborah Danowski, Eduardo Viveiros de Castro, « L'arrêt de monde », dans *De l'univers clos au monde infini*.

294. Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, p. 399, 35

295. Nastassja Martin, *Les Âmes sauvages, Gwich'in, Occident, environnement : rencontre des mondes en subarctique*, thèse EHESS (à paraître La Découverte & Syros), p. 262.

296. Eduardo Viveiros de Castro, « Transformation dans l'anthropologie, Transformation de l'anthropologie » version française de la conférence donnée dans le cadre du concours pour la chaire de professeur titulaire en anthropologie sociale, au Museu Nacional de Rio, le 22 septembre 2011.

297. Eduardo Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, p. 28.

COSMOPOLITIQUES

Recomposer un monde commun est aujourd'hui l'enjeu de nombreuses disciplines. Il n'est pas étonnant alors que les limites traditionnelles entre domaines se déplacent que d'autres enjeux fassent leur apparition. Bruno Latour, tout particulièrement, n'a cessé de déplacer les limites de la sociologie. Comme nous l'avons déjà souligné, la question du droit et des limites kantienne n'est pas simplement ontologique, elle est politique. Les limites du politique aussi peuvent et doivent être déplacées. Comment donner un autre sens à la politique après Kant, comment inventer une politique qui ne reste pas dans les limites de la raison, passer d'une politique limitée à une politique illimitée ? De quelle manière faire entrer tous les êtres en politique, et pas seulement les sujets moraux ? Ce sont ces questions qui sont très directement posées par la sociologie de Latour.

Le *jus cosmopoliticum* de Kant, dans son *Projet de paix perpétuelle* comme dans son *Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique*, en appelait à une Idée de la raison devant servir de fil directeur à « une unification politique totale dans l'espèce humaine ». Mais, la prescription du droit, par utilisation des mécanismes de la nature que sont l'égoïsme et la guerre, a échoué. Les Modernes ne sont plus convaincus que « l'esprit commercial » aille le plus favorablement dans l'esprit du droit, et que parmi toutes les puissances, « la puissance de l'argent » soit la chose « la plus sûre » « pour que les États se voient dans l'obligation de travailler au progrès de la paix », comme le soutenait Kant²⁹⁸. Ce n'est plus d'une politique de la raison, avec toutes ses limites rationnelles et morales dont nous avons besoin, mais d'une politique de la Terre. La question a changé de nature. C'est pour répondre à cette mutation qu'Isabelle Stengers a détaché le concept de cosmopolitique de son ancrage kantien, et lui a donné une signification différente, bien plus large²⁹⁹. De quelle manière en effet s'ouvrir assez aux autres choses, aux autres êtres, aux autres peuples pour que les conditions même du débat politique soient assurées ? Quelles sont les limites d'une politique non restreinte ? La cosmopolitique change de sens, elle ne désigne ni l'empire des nations, ni le droit de la raison, elle relève d'un sens « spéculatif » fort, elle nous astreint à penser

problématiquement le rapport d'obligation et de coexistence entre les êtres et les pratiques qui les convoquent³⁰⁰.

Mais, commençons par une question, à première vue étrangère à ce problème. Une question métaphysique. Pourquoi Latour a-t-il considéré qu'il était important de ne pas dissocier sa sociologie de la métaphysique ? C'est un geste d'autant plus étrange que chacun sait que la sociologie s'est constituée en se séparant de la métaphysique, comme de nombreuses autres disciplines. Un sociologue ne peut donc invoquer la métaphysique sans risquer d'être accusé de vouloir revenir à des temps antédiluviens, préscientifiques, aberrants. Or, s'il y a bien quelque chose de constant chez Latour, c'est sa volonté de ne pas dissocier son projet sociologique d'un *besoin* de métaphysique ? Penchons-nous sur ce besoin. Qu'exprime-t-il ? Pourquoi la sociologie aurait-elle besoin de métaphysique ? Nous distinguons trois manières de convoquer la métaphysique chez Latour : comme « métaphysique appliquée » et théorie des réseaux dans *Irréductions*, comme « métaphysique expérimentale » et cosmopolitique dans *Politiques de la nature*, comme pluralisme ontologique et diplomatie dans *l'Enquête*.

C'est d'abord à propos de la question de savoir comment composer un monde commun en sociologie que la métaphysique fait son retour en sociologie³⁰¹ (après Durkheim et la rupture avec la méthode de Tarde). Plus exactement à partir de ce point de départ méthodologique, ne jamais présupposer l'objet d'analyse, ne pas invoquer des *données immédiates* du social : « Il n'y a pas de monde commun. Il n'y en a jamais eu. Le pluralisme est parmi nous pour toujours³⁰². » Bien des théories se présentent comme des anticipations de monde, des procédures déductives, nous l'avons vu avec l'ontologie mathématique. Trop souvent, on considère qu'il est possible de déduire le monde ou un monde en partant d'une bonne source originaire, particules physiques, axiomes, mathématiques, structures, combinatoires... Composer sans supposer est assez difficile car nous sommes plus enclins à suivre la méthode déductive qui se contente de poser en supposant. Latour renverse cette perspective : « Nous n'avons pas à savoir d'avance par où commencer. » Nous devons l'apprendre, et l'apprendre du monde lui-

même. Qui commence ? Par quoi commencer ? Impossible de le savoir si nous ignorons la multitude des acteurs en jeu, si nous commençons toujours par les mêmes entités en faisant table rase de tout le reste. Le premier principe à adopter est que « nous ne savons pas ce qui compose notre monde, quels sont les acteurs qui y agissent ». Puisque la sociologie est une pensée du commun, elle ne pouvait éviter de rencontrer la métaphysique sur son propre terrain, la communauté des êtres. Car elle aussi doit identifier les acteurs, les êtres, les existences, les entités qui composent le monde, le tissent, le retissent en permanence, apparaissent, disparaissent, agissent, perdurent, consistent, persistent, s'associent... Elle aussi doit s'inquiéter des principes qui règlent cette composition du commun. D'une certaine manière, ce qui est étonnant en lisant Latour, ce n'est pas que la sociologie s'intéresse à la métaphysique, c'est qu'elle s'en soit détachée si fermement.

Le besoin de métaphysique exprime d'abord la nécessité de se doter de principes adéquats pour penser le monde tel qu'il se fait, sans partir d'abstractions vides ou de formalismes. Autant le dire, on ne fait pas de métaphysique par goût pour les abstractions, c'est tout le contraire, on en fait par goût pour le réel. On fait de la métaphysique pour accéder à un autre découpage du réel, pour supprimer des entités inutiles, des niveaux superflus, des étages abstraits, ou ce qui revient au même, pour produire des êtres plus parlants, plus ciselés, mieux adaptés à ce que nous appréhendons du monde. Lorsque Latour revendique une « métaphysique appliquée » pour le social, et le non détachement de la sociologie et de la métaphysique, c'est bien pour réussir à composer un monde commun avec des acteurs, des entités, des existences sans avoir à recourir à des forces invisibles, occultes, inaccessibles – et, redisons-le avec Latour, comment faire alors l'impasse sur ce que disent les métaphysiques à ce sujet, elles qui se donnent pour objet de penser le commun des êtres³⁰³.

L'intérêt pour les hypothèses métaphysiques néo-monadologiques de Tarde n'est pas dissociable de ce changement de méthode. On sait que Latour consacre à Tarde de nombreux articles et un livre *L'économie, science des intérêts passionnés*³⁰⁴. Dans *Changer de*

société, refaire de la sociologie, il présente celui-ci comme « un ancêtre direct de la théorie de l'acteur-réseau³⁰⁵ ». Mais justement, « Tarde est de la plus grande utilité pour la théorie de l'acteur-réseau parce qu'il ne sépare pas les sciences sociales de *la philosophie ou même de la métaphysique*³⁰⁶. » Contrairement à Durkheim, il ne détache pas la compréhension du social du besoin de faire des hypothèses non seulement sur la composition transversale du réel (sans plus buter sur des limites infranchissables et des entités vaines comme la substance), mais encore sur l'invention du réel. Dans sa néo-monadologie étendue à l'univers, tout point du réel, agit, influe, capte, cherche à posséder, à rayonner : « *La possession est le fait universel* [...]. Tout être veut non pas s'approprier aux êtres extérieurs, mais se les approprier. Adhérence atomique ou moléculaire dans le monde physique, nutrition dans le monde vivant, perception dans le monde intellectuel, droit dans le monde social, la possession aux formes innombrables ne cesse de s'étendre d'un être aux autres êtres, par un entrecroisement de domaines variés, de plus en plus subtils³⁰⁷. » Le ressort d'action de ces acteurs, atomiques, cellulaires, organiques, personnels, sociaux tient à ce dynamisme d'appropriation que Tarde décline en deux sens, désir et croyance. Dans le désir se manifeste la tendance de la monade à se faire univers, « à tirer le monde à soi », à posséder autre que soi, à se différencier. Tandis que la croyance exprime la tendance à se rassembler, à s'agréger, à fédérer, à faire masse, à se stabiliser, à s'homogénéiser. « Peut-on nier que le désir et la croyance soient des forces³⁰⁸ ? » Impossible de contester en effet qu'à tous les niveaux du réel, du monde inorganique au monde social, ces forces de conquête et de cohésion s'exercent. Ce qu'on a appelé « psychomorphisme », le désir et la croyance étendus à tous les êtres de l'univers, qu'est-ce d'autre au fond qu'une cosmologie, qu'un cosmomorphisme qui saisit toutes les choses du point de vue de ce qui leur est transversal, commun ? Des plus infimes êtres jusqu'aux immenses constellations, l'univers émane d'un fourmillement infinitésimal de monades qui « sous les formes les plus diverses » ont « cette même *expansivité essentielle*, cette même ambition propagatrice », et n'ont « *rien de commun que ce caractère fondamental*³⁰⁹ ».

Ce n'est donc pas un hasard si les principes d'*Irréductions* sont si proches des conceptions de Nietzsche et de Tarde. Eux aussi s'attaquent de plein fouet aux théories abstraites et transcendantes du social³¹⁰. La réalité qu'ils décrivent est plus étoilée, plus réticulaire, elle passe entre les points de réseaux mouvants. Le réel ne réside dans aucune auto-donation, il est en recomposition perpétuelle à partir d'une multiplicité d'acteurs humains et non-humains situés à des niveaux différents, à des échelles différentes, dans des positions variables, et qui restent invisibles tant que leur action ne rencontre pas d'autres actions.

Dans une pluralité en relation, ou un plurivers (James), les forces ne se manifestent que là où ça résiste, là où ça se compose, là où ça se propage, à quelque niveau que ce soit, particules, réseaux, microbes, logiques, virus, acteurs sociaux... Aucune action transcendante ne suffit à les manifester. Latour parlera en ce sens « d'un monde social aussi plat que possible³¹¹ ». Il est assez étrange qu'on ait pu voir dans cette assertion un occasionnalisme (qui garde toujours l'idée de transcendance). Il faudrait plutôt parler de rhizomes, et plus encore de diagrammatisme³¹². La théorie de l'acteur-réseau n'est pas si éloignée que cela de ce que Deleuze appelait un diagramme. Un diagramme peut être de nature physique, mathématique, biologique, social, ce qui le caractérise avant tout, c'est d'être « un réseau souple et transversal » qui agit « comme une cause immanente non unifiante, coextensive à tout le champ³¹³ ». Il se définit par l'ensemble des « rapports de force » qui trament un devenir instable, « rapports de force qui “passent” dans le tissu même des agencements qu'ils produisent ». La théorie de l'acteur-réseau, avec ses relations interindividuelles, sans hiérarchisation et organisation préalable, sans infrastructures et superstructures, décrit un tel « réseau arborescent » avec trajectoires réversibles, modulables, multiples. Chez Latour, il n'y a plus de hiérarchies entre les acteurs, ni même entre les modes de connaissance qui sont des acteurs comme les autres. La science ne connaît pas mieux, elle ne connaît pas moins bien, elle connaît selon ses propres axes, variables eux aussi, elle n'est pas forteresse de glace indifférente au monde, mais pleine participation au débat du monde,

les sciences aussi sont « désordonnées, violentes, anthropomorphiques, anthropocentriques, intéressées, sauvages, mythiques³¹⁴ ». Voilà l'erreur que la métaphysique permet d'éviter : faire du social une Machine Cybernétique totale, une Puissance Omnipotente, y voir des programmes partout alors qu'il n'est fait que de diagrammes³¹⁵.

En insistant sur les rapports de la sociologie de Latour avec la philosophie, il ne s'agit évidemment pas de dire que Latour s'inspire directement de la métaphysique non kantienne (Tarde, Nietzsche, Whitehead, James, Deleuze), mais plutôt que par sa méthode, il la fait remonter tel un flot trop longtemps contenu par les limites kantienne. Avec sa sociologie, comme dans la métaphysique non kantienne, le monde se repeuple, les êtres se multiplient, plus rien n'est réductible à des lois ou à des opérations transcendantes qui viendraient doubler les forces et les acteurs, ou leur imposer de l'extérieur un temps, une histoire, une direction, une évolution. Plus rien n'est extérieur aux relations, plus rien n'existe sans être pris dans des phénomènes de foule ou de population, des propagations et des épidémies, des diagrammes et des réseaux. Le marécage de l'être est parcouru d'un scintillement nouveau. La métaphysique trouve à nouveau de quoi *s'appliquer*.

Le livre sur *Pasteur* nous donne un très bel exemple de cette manière de comprendre le social, avec l'apparition de ces nouveaux acteurs microscopiques, les microbes, et l'entière recomposition du champ social qui va découler de leur découverte. Si l'on s'imagine que l'adhésion aveugle des hygiénistes à Pasteur est affaire de science pure, on passe tout de suite à côté de l'essentiel, à savoir à côté de l'émergence de la restructuration du champ social. Voilà que les microbes qui ont leur monde ne cessent désormais de passer aux limites du nôtre. L'économie, les transactions, les soins, la confiance ou la défiance, les maladies, les échanges commerciaux... tout se recompose sur les points de passage ou de blocage des microbes. Pasteur est avant tout le nom d'une grande recomposition sociétale où les acteurs microscopiques tiennent un rôle de premier plan. Les microbes et la science de Pasteur, nouvelles entités, entrent en interaction avec un ensemble de pratiques sociales hygiénistes, avec

des convictions, de positions, qui trouveront avec eux le moyen de se perpétuer, de se consolider, de se justifier ou non³¹⁶. À partir de là, l'hybridation réussie des hygiénistes et des pastoriens, qui n'était en rien donnée, bouleversera la position de tous les acteurs sociaux (décideurs, administrateurs, ingénieurs, soignants, chercheurs, y compris les microbes), « tout le monde est déplacé, translaté, produit³¹⁷. »

Pourtant, cette « métaphysique appliquée » au social se distingue aussi des métaphysiques philosophiques sur un point important. Elle affiche un pluralisme ontologique, mais sans insister sur la nature des différences (vie, psychique, social...) et sur l'unité cosmologique des différences. En un mot, elle n'embrasse pas les êtres dans une cosmo-ontologie. Quelques textes, assez rares, rappellent que le social peut être situé dans un contexte plus cosmologique : « Tarde affirmait vigoureusement que le social ne constituait pas un domaine particulier de la réalité, mais un principe de connexion ; qu'il n'y avait aucune raison de séparer le social « humain » d'autres associations, comme les organismes, voire les atomes ; que pour devenir une science, la sociologie n'avait pas besoin de rompre avec la philosophie³¹⁸. » Mais on ne trouvera pas pour autant chez Latour une cosmologie, avec des hypothèses sur la production et la différenciation des *êtres physiques, biologiques, sociaux...* comme c'est le cas chez Tarde, Nietzsche, Whitehead, etc. Ce qu'on va trouver sur un plan global, c'est plutôt une exigence politique nouvelle : des acteurs nouveaux non-humains entrent dans le champ social qu'il faut prendre en compte et représenter politiquement. On dirait qu'il importe moins de qualifier les êtres dans un plan de nature que de réussir à leur donner un mode social d'existence qui ne soit pas tronqué ou abstrait. Ainsi, la requalification ontologique des êtres religieux, techniques, scientifiques, psychiques, de droit... va toujours dans le sens d'une extension collective des conditions d'existence, consécutive à l'abandon des substantialisations indues ou des dualismes stériles. Mais nul besoin d'une conception cosmologique pour cela, il n'est pas nécessaire de sortir du social. Comme si l'ontologie multiple du social avait pour envers la socialisation de l'ontologie. Car, même si l'ontologie s'étend

formidablement à de nouveaux êtres, c'est toujours à travers des processus d'instauration sociale qu'ils sont saisis.

On le voit bien à propos des êtres de science. Que sont-ils, comment se font-ils ? Certes, l'anthropologie des sciences nous invite à nous passer de la substantialité des êtres de science afin de les doter d'une histoire qui est celle de leur « existence relative ». C'est même là une option métaphysique affichée, une décision « métaphysique », comme le dit Latour à plusieurs reprises : attribuer une « historicité » aux entités des sciences, une existence plus ou moins établie ; « une entité gagne en réalité si elle accroît le nombre d'entités avec lesquelles elle est associée et qui collaborent avec elle³¹⁹ ». L'hypothèse d'une historicité des choses annihile la croyance réaliste en une existence immuable. Mais, cette hypothèse ne vise pas pour autant à inscrire une historicité *dans* la chose (flux, durée, désir...), ni à attribuer aux choses des prédicats nouveaux, plus fluides, susceptibles de construire un plan de communication entre êtres, elle sert plutôt à rendre visibles les médiations, les négociations, les tractations, les réseaux par lesquels des choses se mettent à exister socialement. C'est pourquoi on ne voit jamais Latour s'arrêter sur la qualification ontologique de ce que serait en soi un être biologique ou de ce qu'est un être physique comme dans les métaphysiques philosophiques. Il s'agit plutôt de rapporter ces objets et leurs modes d'existence relative et complexe à une construction sociale sans postuler un arrière-monde. D'un côté, l'ontologie s'élargit à de nombreux acteurs, de l'autre les mécanismes de promotion d'existence des entités restent situés sur le plan social qui délimite exactement le travail de requalification ontologique.

Quand Tarde ajoute une cosmologie à l'ontologie des acteurs, il est clair au contraire qu'il se place à un autre point de vue, qu'il adopte une perspective plus globale, qu'il se met en situation de faire une hypothèse transversale sur ce que *pourrait* être cet en-soi à partir duquel les manifestations du réel sont de telle ou telle nature. Nous ne disons pas qu'il s'agit d'un réalisme ontologique mais d'hypothèses (« *hypotheses fingo* ») ou de constructions qui dépassent tous les niveaux donnés (social, biologique, physique...) afin d'en mieux cerner les articulations. C'est bien pourquoi

l'hypothèse métaphysique a chez lui une nécessité qui ne se limite pas au social, elle ambitionne d'attribuer aux êtres des déterminations ontologiques capables de les rendre communicables, de justifier leur inventivité, leur capacité de connexion, d'expliquer en retour la spécificité de chaque domaine empirique. La construction métaphysique extra-sociale recouvre ce que Deleuze entend par « plan de nature », lorsqu'il compose un plan de nature qui passe entre les êtres, sans s'arrêter aux répartitions domaniales, coupe immanente : « Il y a unité d'un plan de nature, qui vaut aussi bien pour les inanimés que pour les animés, pour les artificiels que pour les naturels³²⁰. » Nous avons déjà évoqué cette transversalité ontologique et le plan univoque qu'elle nous amène à construire, à propos de l'ensemble de la métaphysique non kantienne, ainsi qu'à propos de l'anthropologie amérindienne. Ce point sera déterminant pour la compréhension de *l'Enquête sur les modes d'existence*.

La question que nous suivons étant de savoir à quel niveau placer le recours à la métaphysique et à l'ontologie chez Latour, il paraît impossible d'y répondre si nous ne comprenons pas alors pourquoi la nature est devenue l'anti-concept de la sociologie latourienne, davantage encore que celui de société. De livre en livre, la même thèse se renforce : la nature n'existe pas. La nature, socle de vérité, fond absolu, pierre de touche de l'épistémologie, règne des lois intangibles, source irrévocable de ce qu'on doit penser, cette nature inventée par le dualisme, n'existe pas. Dans son livre-manifeste, *Nous n'avons jamais été modernes*, Latour fait surgir la double pince qui cisaille la modernité depuis la querelle entre Boyle et Hobbes : séparation de la transcendance de la nature et de l'immanence des lois sociales, des non-humains des humains, des nécessités naturelles et de la liberté humaine ; traçage d'une limite infranchissable entre les deux domaines. Mais aussi annulation, transgression, puisque des cohortes d'êtres naturels envahissent le monde social au milieu, par le milieu, que la transcendance naturelle est construite, que l'invention sociale nous dépasse et nous transcende³²¹... Cette constitution moderne ne tient pas ses promesses, elle oscille entre purification et médiation, séparation et confusion, naturalisation et construction. C'est pourquoi on ne peut la combattre, elle est

« invincible ». Cette vaste gigantomachie entre Nature et Société définit notre espace de pensée.

Est-ce à dire que la nature n'existe pas, que le réel n'existe pas ? Latour le dit lui-même, on l'accuse souvent de ne pas croire à la « Nature » ou à la réalité extérieure³²². Évidemment ce n'est pas cette croyance qui est en cause. Ce qui est en cause, c'est l'usage que les Modernes font du concept de nature tant dans le processus d'explication du réel que dans le débat politique. La nature passe dans l'Occident pour l'index du vrai, la source de vérité indubitable, le socle de tout essentialisme. Par cette position transcendante, le concept de nature bloque toute discussion politique. *Politiques de la nature* suggère par conséquent que l'on se débarrasse du concept de nature, tout aussi encombrant, en son genre, que le concept de société ; « Après la mort de Dieu et celle de l'homme, il fallait que la nature elle aussi finisse par céder. Il était temps : on allait bientôt ne plus pouvoir faire de politique du tout³²³. » Ce qui a rendu le concept de nature inutilisable, c'est cet aspect terriblement prescriptif, l'appel à un ordre naturel muet, le recours à une norme transcendante incontestable, la quête d'un fondement originaire sans discussion possible. La métaphysique naturaliste de la nature a non seulement inventé la division entre nature et culture, vérité et politique, mononaturalisme universel et multiculturalisme variable, séparation des qualités premières indubitables et des qualités secondes inessentiels, mais elle a oblitéré le travail politique de prise en compte des multiplicités naturelles, à quelque niveau où l'on se situe.

C'est dire qu'en mettant hors jeu le concept de nature Latour n'entend pas du tout raturer les multiplicités naturelles et leur mode d'association. Bien au contraire, son but est de réussir à leur donner une existence politique sur un mode qui ne soit plus prescriptif, abstrait, impérieux, apodictique mais représentatif. Le problème devient alors : comment faire intervenir ces multiplicités naturelles au sein même du politique, comment les faire parler, comment prendre en compte ce qu'elles ont à nous dire ? C'est le deuxième moment de l'appel à la métaphysique. Nous devons échanger la veille métaphysique naturaliste contre une métaphysique « expérimentale » qui puisse rendre possible le dialogue entre collectifs humains et non-

humains. La difficulté étant de savoir de quelle manière on peut étendre aux non-humains le pouvoir du logos. Y a-t-il vraiment un moyen de faire parler les choses ? Et de les faire ainsi entrer en politique ?

Sur ce sujet, il y a un parti pris très net chez Latour qui ne sera pas sans conséquences. Il accorde principalement aux sciences (voire exclusivement) le pouvoir magnétique de faire parler les choses, de représenter les êtres. Grandes institutrices des choses, « l’alphabétisation » du monde passe par elles, le logos du monde émerge dans leurs « laboratoires », elles seules nous font entendre « le pullulement des propositions imperceptibles³²⁴ ». Il faut bien reconnaître alors que les sciences tiennent le rôle principal dans l’instauration de cette démocratie cosmique qui mêle les non-humains aux humains. Bien d’autres modes de rapport à la nature existent dans la riche tradition occidentale, sans doute eux-aussi pleins d’enseignements et d’alphabets secrets, (contemplatif, sublime, romantique, mystique, poétique, effusif, vital, magnétique, pathétique, affectif...), mais ils sont peu présents. Pourquoi confier le dialogue avec les collectifs naturels aux seules sciences ? Même si l’on peut accorder que les sciences nous ouvrent à une pluralité d’êtres, sous quel mode nous font-elles entendre leurs propositions ? Sur un mode vif ou étouffé, réductionniste ou pluridimensionnel, exclusif ou participatif... ? Les sciences ne sont-elles pas souvent prises elles aussi dans une forme de métaphysique naturaliste réductionniste ? Pluralité ne signifie pas pluralisme ontologique. Pluraliser les êtres est une chose, ne pas les faire entrer dans un moule uniforme en est une autre.

Or, Latour ne tarit pas d’éloge sur la capacité des sciences à surmonter ce problème. Il célèbre leurs « fresques folles », leur extravagante propension à fantasmer des unifications possibles, tout en concédant que le « réductionnisme le plus ascétique » y règne, qui dévitalise la plupart des entités. N’est-ce pas toutefois beaucoup leur accorder que de tout leur accorder ? Le rabattement sur une nature unidimensionnelle est le pire danger métaphysique. Il fait sombrer tous les êtres dans le marécage de l’uniformisation. Pourra-t-on l’éviter en donnant tout aux sciences, tout en reconnaissant leur

propension ascétique à éliminer toute dimension supraphysique ? Il ne s'agit pas de borner l'usage des sciences, mais de s'inquiéter de leur quasi-hégémonie dans *Politiques de la nature*. Comme si la sociologie ne consistait plus qu'à reconnaître le rôle des sciences et des laboratoires.

Faut-il voir en nos technosciences les seules grandes instauratrices des êtres, les seuls organes de phonation du réel, les seuls instruments d'alphabétisation du monde, et par-dessus tout, sont-elles toutes également armées dans le combat contre les diverses formes de réductionnisme ? Souvenons-nous de ce que disait *Irréductions*, les sciences sont « chaudes, désordonnées, violentes, anthropomorphiques, anthropocentriques, intéressées, sauvages, mythiques³²⁵ ». Certes, dans *Politiques de la nature*, l'économie et la morale jouent aussi un rôle important. L'économie assure la commensurabilité des êtres par le calcul d'intérêt (communauté spatiale des attachements). Rôle prodigieux et éminent qui n'est pas sans nous faire penser à Marshall Sahlins commentant le traité d'économie de Lionel Robbins : « Dieu fut miséricordieux. Il nous donna l'Économie³²⁶. » Chassés du Paradis et condamnés à partager des biens rares, l'économie nous sauverait des conséquences de la cosmologie chrétienne, elle optimiserait nos possibilités de tirer « le maximum » de nos « éternelles insuffisances » ! Latour accorde certes à l'économie un bienfait d'une autre nature, mais qui n'est pas très éloigné, elle assurerait la compatibilité des intérêts, la commensurabilité des attachements, toujours par un calcul du maximum. Tandis que la morale de son côté, en portant son attention sur ce qui est à la limite d'exister pour le collectif (communauté temporelle entre êtres attachés et ceux encore détachés), permettrait la transition du présent au futur, statuerait sur ce que le collectif doit accueillir comme êtres dans le futur, ferait en quelque sorte « la navette » entre la politique et les sciences afin de trouver aussi la meilleure combinaison inter-êtres, le meilleur cosmos, sans rien négliger³²⁷. La morale serait ainsi animée par une exigence de justice intégrative : ne pas laisser les êtres au dehors sans justification afin d'engendrer le « meilleur monde commun ». Dans cette nouvelle approche, tout semble mis en œuvre pour obtenir la plus haute

compatibilité politique des êtres. La morale et l'économie sont les instruments d'une « combinaison » entre êtres, nous dirions même d'une combinatoire, d'un calcul combinatoire, mais qui n'a rien d'automatique, en négociation perpétuelle³²⁸.

Nous retombons sur la même énigme : d'où viendra la fabulation ontologique sur les êtres qui nous fera sortir d'un humanisme restreint, d'un dogmatisme rigide, d'un naturalisme plat ? *Politiques de la nature* ne répond pas à ces questions. Pour sortir de la métaphysique qui prétend nous donner une fois pour toutes « l'ameublement de l'univers », Latour confie à une métaphysique « expérimentale » le problème de la composition du monde. Expérimentale au sens où la métaphysique doit accepter d'être élaborée collectivement, dans l'épreuve de la prise en compte de la pluralité des instaurations et de la diversité de représentation des êtres. C'est bien pourquoi la métaphysique passe alors du côté d'une cosmopolitique. Et que, de même, le cosmos ne désigne plus une chose, un fondement, une référence ultime, une totalité enveloppante. Il est toujours « à faire », il émane de l'immense tractation politique entre toutes les composantes et multiplicités qui cherchent à se faire entendre. La cosmologie naturaliste entre en cosmopolitique, avec cet organe nouveau, le « parlement des choses ».

Pour que cette cosmopolitique fonctionne, tout l'enjeu de *Politiques de la nature* sera donc de réussir à doter les non-humains d'une capacité de langage et de proposition. La connaissance et le langage ont toujours été considérés comme des propriétés exclusivement humaines. Pour éviter ce blocage, qui conduirait inévitablement à une politique restreinte, Latour avance que les êtres dont nous parlons, que nous nommons, que nous instaurons (rivières, particules, animaux, etc.) nous contraignent en retour à leur accorder des capacités propositionnelles. C'est sans aucun doute l'apport essentiel de cette politisation de la nature : attribuer aux non-humains les éléments nécessaires à l'exercice du débat démocratique, montrer que les êtres non-humains n'existent pas sans nous inviter à des prises de position, sans nous conduire à former des propositions. Ils nous lient par la parole, ils nous contraignent à

bien les articuler. « Qui s'assemble, qui parle, qui décide en écologie politique ? Nous connaissons maintenant la réponse : ni la nature, ni les humains, mais les *êtres bien articulés*, les associations d'humains et de non-humains, les propositions bien formées³²⁹. » L'ancienne métaphysique supposait un monde commun déjà fait, le monde commun est à faire, en tenant compte politiquement de ce que tous les êtres ont à nous dire, nous font dire, de leur compatibilité, de leur capacité à entrer dans un monde commun en gestation, un cosmos mobile. La capacité linguistique anthropomorphe d'articulation subit une profonde transformation en se déployant dans les collectifs humains et non-humains. Ce sont les êtres eux-mêmes qui sont articulés.

Pourtant, une menace se fait déjà entendre dans *Politiques de la nature*, à savoir « la multiplicité des intérêts et la pluralité des croyances ». Menace d'un incommensurable dans la combinatoire, d'un impossible dans les possibles, éventualité d'une dislocation du cosmopolitique, d'une effectivité de la violence irréductible au dialogue politique. De quelle manière en effet faire entrer dans le même espace politique « ceux qui affirment que le monde est composé d'atomes et ceux qui attendent le salut d'un Dieu qui fit le monde il y a 6 000 ans³³⁰ » ? Avec la mise entre parenthèses de la nature indiscutable et des qualités premières, *Politiques de la nature* a redistribué le politique, redonné la parole à toutes les entités (physiques, biologiques...) au sein d'un même collectif. À l'horizon, il y a l'ambition de rendre possible un monde diplomatique entre collectifs hétérogènes et étrangers, de faire advenir un « royaume des fins », où chaque collectif ne pourra plus être le moyen d'un autre, mais le représentant d'une cohorte d'entités et de modes d'êtres auxquels il est attaché. Cependant, nous voyons le même problème resurgir. Les questions d'inter-ontologie peuvent-elles être réglées par les seuls collectifs politiques et diplomatiques, par le seul mécanisme du dialogue et de l'association, du calcul et de la combinaison optimale ? Entre croyances opposées, entre intérêts divergents, nul monde commun. De quelle manière alors faire advenir de tels mondes ? La cosmopolitique ainsi que la diplomatie pourront-elles enfanter par leurs propres forces ces mondes communicants, ce

cosmos collectif ?

On comprend que tout se soit noué autour de cette difficulté, et que la diplomatie inter-collective, comme mise en œuvre cosmopolitique, soit devenue l'horizon ultime du dernier livre de Latour, *l'Enquête sur les modes d'existence*.³³¹ Si tant est que la diplomatie ait bien pour charge de dessiner un espace commun pour le politique, elle relance la métaphysique sur deux plans : quelle ontologie est défendue par chaque collectif, quel monde commun pouvons-nous bâtir inter-collectivement ? *L'Enquête* s'organise autour ces axes : faire le tableau des modes d'existence que les Modernes ont instaurés, auxquels ils tiennent, se rattachent, par lesquels ils se meuvent et se définissent, et les rendre visibles, énonçables, composables en vue du dialogue avec d'autres collectifs attachés à d'autres modes d'existence. Cette tâche est d'autant plus dramatique et urgente qu'elle se place sous le signe sombre d'une « comparution » devant Gaïa, devant la Terre mythique/scientifique, ce Globe « qui nous menace alors que nous le menaçons³³² ».

Même s'il n'y paraît rien dans le ton du livre, une atmosphère presque crépusculaire nimbe *l'Enquête*. Ce livre répond à une terrible urgence, à la possibilité d'une catastrophe irrémédiable. Les Modernes vont-ils se sauver de l'affront qu'ils font subir à Gaïa ? Ils ne peuvent plus invoquer le recours à une nature universelle ou le secours d'une politique universelle. Dans cette situation post-naturelle et post-politique (sans universalité), de quelle manière vont-ils pouvoir répondre à la menace de Gaïa ? L'humanité une n'ayant pas de réalité, ce sont les collectifs multiples peuplant la Terre (pour ne pas dire les « cultures ») qui devront s'entendre pour trouver une solution à « l'intrusion de Gaïa » (Stengers). C'est aussi sans doute en raison de ce caractère d'urgence et de bouleversement quasi inéluctable que *l'Enquête* ressemble tant à un traité du salut : saurons-nous trouver à temps le moyen cosmopolitique et diplomatique de nous sauver de « l'irruption du monde, sous la forme de la Terre, de Gaïa³³³ » ?

Il faut s'arrêter sur l'ambition ontologique qui se déploie ici. Sans ce détour, il serait impossible de comprendre la visée cosmopolitique et diplomatique de l'ouvrage. Dans ce troisième moment

métaphysique, la quête des modes d'existence prend tout de suite l'allure d'un exercice de respiration ontologique : se donner de l'air, multiplier les êtres ontologiques, sortir de l'idéalisme matérialiste, de la machine à faire le vide sidéral, à étouffer, au vrai sens du terme. *L'Enquête* reproche aux Modernes leur « anémie » ontologique, le grand Partage qui a conduit à l'opposition stérile de la matière à l'esprit. Monde moderne désertifié, ontologie dévastée, cosmos évidé. Ce partage qui a pénétré les discours, les institutions, les appareils de connaissance ne nous dit plus rien du « pluralisme ontologique » adopté par les Modernes³³⁴.

Il s'agit donc de se redonner de l'air, de reprendre notre souffle, de stopper la critique, la machine à faire le vide. Notons que ce n'est pas pour rien que pour bien des penseurs, l'ontologie commence avec l'air, le souffle, et pas du tout avec l'être, Nietzsche substitue vitaleusement la « respiration » à l'être (être, c'est respirer), Descartes lui-même examine, même si c'est pour la nier, la proposition, « je respire donc je suis » au cogito, juste pour voir si tout ne serait pas absolument changé. Deleuze s'écrie : « Du possible sinon j'étouffe. » *L'Enquête* exprime le même besoin : celui de faire de l'ontologie dans une période de critique étouffante qui passe son temps à déconstruire, ramener à du langage, des fictions, des illusions... L'être est d'abord un besoin d'air, et non de fondement, contrairement à ce qu'on croit. De même qu'on fait de la métaphysique pour inventer de nouveaux partages dans le réel, on fait de l'ontologie pour éviter d'étouffer, en renouvelant une forme d'attention et de précaution envers les êtres. Les Modernes vivent dans un désert ontologique, comme s'ils étaient indifférents aux modes d'existence qu'ils fabriquent, qui agissent dans leur expérience, les transforment, les transportent, les confortent, les déplacent, les métamorphosent. Et pourtant, qu'ont-ils fait de plus essentiel qu'instaurer des d'être et des modes d'existence auxquels ils tiennent ?

Esquisser le tableau de ces modes d'existence suppose préalablement un long cheminement, un long parcours, un long séjour chez les Modernes, comme pour toute enquête ethnographique auprès d'une tribu inconnue. Et, c'est sans doute la première cause de l'incompréhension que l'on pourrait avoir devant

l'Enquête. *L'Enquête* est un résultat, un point d'aboutissement, le résultat d'une longue série d'analyses de pratiques, de conflits, de débats, de troubles, de doutes, de trajectoires différentes pour toutes les disciplines (les ouvrages précédents de Latour). Ce livre a été élaboré au contact de l'expérience, de l'empirie. Saisir une instauration ne va pas de soi, parce qu'elle est toujours singulière : la valeur du droit n'est pas celle de la religion, la valeur du politique n'est pas celle de la science... Les êtres qui sont en jeu ne sont pas les mêmes. *L'Enquête* nous offre une classification des modes d'existence qui, dégagés de toutes ces enquêtes préalables de terrain, sembleront avoir une subsistance propre, une place fixe, comme dans un tableau de Mendeleïev, presque une essence, alors que ce ne sont que des zones mouvantes et conflictuelles qui s'inventent dans des pratiques complexes.

Latour veut nous conduire à la saisie de modes d'être différents, à des instaurations irréductibles les unes aux autres. Pourtant, d'un point de vue ontologique, il est visible que *l'Enquête* ne se situe plus sur le même plan qu'*Irréductions*. Il y a entre ces traités le même divorce que celui qu'on trouve dans l'histoire de la philosophie entre les deux grandes voies de l'ontologie : univocité et équivocité. Soit l'être se dit en un seul sens de toutes ses modalités, soit l'être se dit en plusieurs sens, en plusieurs catégories, lesquelles désignent des modalités d'existence diverses. Les catégories distribuent le sens de l'être. C'est exactement ce qui se passe dans *l'Enquête*, les catégories désignent les *clés d'interprétation* qui attribuent un sens *différent* à chaque mode d'existence³³⁵. L'équivocité justifie ainsi l'affirmation décidée et répétée d'un « pluralisme ontologique ». Toutefois, quel est le sens de ce pluralisme ? Ce n'est plus le pluralisme moniste des acteurs d'*Irréductions*. Le pluralisme se durcit, il porte sur des modes d'existence qui ne peuvent plus se dire en un même sens. Méthodologiquement, ce changement de cap ontologique est justifié par le danger de ne pas pouvoir se sortir d'un monisme confus. L'anthropologie des Modernes corrigerait le défaut d'indifférenciation que la théorie des réseaux portait en elle insidieusement. Cette théorie permettait de tout étaler sur un même plan, mais elle ne faisait pas de différences entre les grands moments d'instauration de

la modernité (dont la contingence historique importe peu), les êtres de la « reproduction », de la « référence », de la « métamorphose », de la « fiction », de la « technique », de la « religion », de « l'attachement », du « droit », de la « moralité », de « l'habitude », de « l'organisation », de la « politique »...

Ce changement ontologique est signé par l'apparition d'une nouvelle référence. Tarde laisse place à Souriau³³⁶ (tout aussi oublié dans l'histoire de la philosophie française). Tarde était utile dans la première ontologie lorsqu'il s'agissait de multiplier les êtres (monades), avec sa métaphysique foisonnante et sa manière de faire essaimer dans le cosmos des monades auxquelles il attribuait les mêmes propriétés ontologiques. Souriau ne réagit pas de la même manière à la désertification de l'ontologie moderne. Il ne multiplie pas les êtres, mais les instaurations d'existences, préférant diversifier le sens même de ce qu'exister veut dire plutôt que les êtres eux-mêmes. Tous les êtres n'existent pas de la même façon. Le monde « épuisé » du naturalisme se repeuplera à condition que la pensée redevienne justement sensible « aux rayons multicolores de l'existence ». Exister en effet, ce n'est pas être d'un bloc. Il y a une multitude de manières d'exister, entre l'être et le néant, entre le réel et le virtuel, entre la splendeur et l'amoindrissement, la puissance et le vacillement : il y a des « existences moindres », « crépusculaires », fantomatiques, des demi-existences sur le point de vaciller dans le néant, et d'autres plus assurées, plus lumineuses³³⁷. Et même pour soi, exister ce n'est pas être le même, un être passe par de nombreuses existences³³⁸. En tout cas, ces existences sont très différentes, on ne pourrait rien dire d'elles si l'on se contentait de les définir par la subjectivité ou l'objectivité. Le monde est la pluralité de ces manières d'exister. Pour Souriau aussi, redonner vie au monde anémié des Modernes a été un impératif. C'est en lisant Souriau que Latour a donc l'idée « folle » d'une « ontologie européenne », d'une grammaire des modes d'existence. Celle-ci était préparée par la théorie de l'énonciation de Greimas que Latour dépasse dans la direction de l'existence, comme passe, trajectoire, manière pour les êtres de se passer eux-mêmes, de s'énoncer eux-mêmes, en soustrayant l'énonciation à la domination onto-logico-

anthropologique : « En allant de l'énoncé à l'énonciation nous ne tombons pas sur le social, ni sur la nature, mais, fort traditionnellement, sur l'être défini comme existence³³⁹. »

Exprimons dans le langage des limites ce changement de signification du pluralisme ontologique. Le dépassement des limites entre régions a été permis grâce à la théorie de l'acteur-réseau. Mais, cette théorie bute sur des « limites internes », les valeurs auxquelles « les informateurs tiennent »³⁴⁰. Nous revoilà confrontés au sens à accorder « au pluralisme ontologique ». Doit-on y voir le passage d'une théorie des réseaux à une cosmologie³⁴¹ ? Il n'est pas sûr que ce soit bien là l'enjeu. Nous ne voyons aucune construction cosmologique ici qui supposerait une hypothèse sur le sens d'être reliant toutes ces instaurations. *L'Enquête* introduit au contraire des limites dans les réseaux, déconnecte les connexions pour mieux comprendre par quelles grandes passes les êtres circulent dans ce collectif particulier que l'on nomme les Modernes. Comment ces êtres sont-ils instaurés, et quels sont leurs chemins de passage ? Les modes d'existence des Modernes ne sont rien d'autre que ces instaurations singulières à partir desquelles les êtres sont répartis, transmis, étendus. Dans la mesure où le regard porte maintenant sur cette instauration, la sociologie change de sens. *L'Enquête* marque le primat de l'anthropologique sur le cosmologique en vue d'une cosmopolitique. Autrement dit, ce n'est pas du monde dont il s'agit, mais de *notre monde*, de savoir comment notre monde est instauré plurivoquement. Si l'on a pour visée de composer un monde commun avec d'autres collectifs, une telle tâche est indispensable. Comment bâtir un monde « commun » sans savoir ce qui fait monde pour nous ?

Politiques de la nature a rendu impossible le retour à une métaphysique qui dirait d'avance, *pour tous* les collectifs, comment le monde est aménagé. En raison du langage ontologique utilisé par Latour dans *L'Enquête*, on pourrait toutefois tomber dans l'illusion de croire que la catégorie des êtres de reproduction (REP) recouvre une *ontologie première* qui rassemblerait les êtres vivants et les êtres physiques, les lignées et les forces, dans une détermination ontologique traversant l'ensemble de ces êtres. C'est là une erreur : il

n'y a pas d'ontologie première dans ce livre. La catégorie « êtres de reproduction » ne fait pas office de fondement « naturel », elle concerne les êtres tels qu'on peut les penser indépendamment de la projection des procédures de la connaissance sur eux, sans les replacer dans la matière idéalisée du paradigme galiléo-cartésien. S'il s'agissait d'une ontologie, elle ressemblerait davantage à une ontologie « négative », opérant par soustraction. De sorte que le *Dehors* comme envers du social reste encore ici assez peu présent, comme nous l'avons dit pour *Politiques de la nature*. En effet, la qualité physique ou vitale de ces êtres n'est pas ce qui est en jeu. Il importe plutôt de saisir ce minimum qui fait que des êtres persistent, endurent leur existence, moment après moment, qu'ils soient vivants, physiques, que ce soient des langues, des segments de culture, avant toute reprise dans le circuit de la connaissance et des autres pratiques.

Si l'on se plaçait sur un plan vraiment ontologique, le statut de ces êtres de reproduction resterait plutôt équivoque. En quoi *consistent-ils* vraiment ? Et comment obtiennent-ils cette *consistance* ? Qu'est-ce qui distingue les êtres physiques et les êtres vivants, les lignées et les forces, au-delà de la continuité de persévérance des inertes (forces) et de la discontinuité de persévérance des vivants avec la coupure de la mort (lignées) ? De quelle ontologie commune relèvent ces êtres ? Par quel bout communiquent-ils ? C'est à ce moment-là que commencerait des hypothèses métaphysiques à la Tarde ou à la Whitehead, les tentatives de construire des concepts transversaux, tels que les entités actuelles ou les forces de désir et de croyance.

Nous nous trompons de projet si nous allons dans cette direction purement ontologique. Sans doute le langage ontologique de l'*Enquête* n'est-il pas pour rien dans cette illusion. On s'imagine que l'Enquêtrice va nous livrer une ontologie clé en main et que nous seront ainsi sauvés ! Mais, la dimension de salut qui transpire à chaque page de l'*Enquête* tient uniquement au souci de rendre possible un espace cosmopolitique et diplomatique où rien ne peut être décidé à l'avance. Le salut, pour nous Modernes, à quoi tient-il d'autre qu'à la possibilité de créer un dialogue avec tous les collectifs

autres que nous ? Qu'au fait de permettre qu'une assemblée d'acteurs dépositaires des représentations les plus contradictoires puissent discuter de la valeur des modes d'existence et des êtres auxquels ils tiennent ? L'ontologie de l'*Enquête* prend place dans ce souci plus lointain. Dans sa quatrième conférence des Gifford Lectures, cet horizon cosmopolitique est fortement souligné : « Ceux qui souhaitent se présenter aux autres collectifs doivent *a.* spécifier quelle sorte de peuple ils sont, *b.* énoncer quelle est l'entité ou la divinité qu'ils tiennent pour leur suprême garantie et *c.* identifier les principes par lesquels ils distribuent les agents dans le cosmos³⁴². » On observe que l'*Enquête* répond assez précisément à ce cahier des charges pour ce qui concerne les Modernes : définir ce que signifie pour un peuple de se réclamer d'une époque moderne, pointer leur sens du divin, circonscrire les principes qui régissent leurs modes d'existence.

En admettant que la démarche de Latour soit tendue vers cette fin, alors la question se transforme et devient : en quoi l'*Enquête* permettra-t-elle aux Modernes d'identifier leurs principes, de faire le tri entre ce qu'ils disent et ce qu'ils font, de spécifier quel peuple ils sont ? C'est sans doute ce qui est le plus difficile à saisir. Nous voilà au cœur même de l'*Enquête*, au plus près de l'action du sociologue. Puisque la constitution d'une base de discussion diplomatique entre les collectifs réclame que l'on dégage chez les Modernes des modes d'existence identifiés comme ayant une tonalité spécifique, puisque chaque mode d'existence des Modernes doit être isolé pour lui-même, dans sa compréhension et dans son extension, sans recourir à de fausses distinctions, de fausses répartitions, de grands Domaines tels que Nature, Société, Langage qui « empêchent de donner aux différents modes d'être leur juste poids d'être », le rôle du sociologue devient crucial³⁴³. Le sociologue est celui qui identifie dans le flux de pratiques correspondant aux modes d'existence certaines « tonalités » dont l'appréhension est brouillée par les institutions et les discours transcendants. Il pose les bases d'une nouvelle cartographie des modes d'existence dans cette perspective précise, qui est au fond celle de la connaissance que le social pourrait prendre de lui-même.

Dans la classification des modes d'existence à partir de

l'identification de ces catégories, « clés interprétatives », impossible de ne pas remarquer alors combien la catégorie « d'erreur de catégorie » occupe une place cruciale (au sens même d'une croix). Il y a erreur de catégorie chaque fois que le Moderne comprend illégitimement un mode d'existence à partir d'un autre mode d'existence, le droit à partir du politique, le politique à partir de la raison... Dès que l'on rabat sur ces modes les projections de domaines réifiés, (la Science, la Religion...), les schémas dualistes de la modernité, les institutions qui ont tendance à rendre transcendants leurs objets, on court le risque de tomber dans l'erreur de catégorie. Pour comprendre ce que sont ces modes d'existence, nous n'avons pas d'autre solution que de suivre le fil de l'expérience, que de repérer leurs trajectoires propres et leurs reprises diverses. Encore faut-il toutefois ne pas les confondre les uns avec les autres, ne pas les saisir à travers de faux prismes. L'erreur de catégorie désigne ce ratage. Elle est très précisément une erreur de câblage, de direction, un faux déplacement, un mouvement aberrant qui alimente nos erreurs de perceptions, nos fausses croyances.

Autant dire qu'identifier les modes d'existence, restituer leur tonalité, ne va pas de soi. Le plus souvent les Modernes ne s'orientent pas selon de bonnes trajectoires, tel est le constat navré de l'enquêtrice : les Modernes ne font pas ce qu'ils disent, ils font bien mieux heureusement, mais ils le font en étant sans cesse désorientés, ils ne cessent de bifurquer, de partir dans des impasses. D'où la place toute particulière donnée à la catégorie d'erreur de catégorie. Le meilleur exemple de cette erreur de catégorie concerne la structure moderne de la connaissance, la confusion entre modes de reproduction des existants (la montagne qui existe, la levure qui existe, le microbe qui existe..., tous ces êtres qui trouvent le moyen d'exister en eux-mêmes et de poursuivre leur existence hors de la connaissance) et le travail de référence des sciences, dont l'*Enquête* fait d'ailleurs un test majeur³⁴⁴. Amalgamés, ces deux modes font tomber la connaissance dans la fausse opposition du sujet et de l'objet, alors que ce ne sont que les extrémités de deux trajectoires reliées par de multiples étapes, que l'on ne peut évidemment détacher de ces relais, de ces connexions, de ces reprises. Le sujet et

l'objet sont ainsi une sorte de cristallisation des extrémités qui nous ferait oublier par où passe la connaissance, à savoir l'immense travail des chaînes de référence qui va progressivement rendre *visible* des objets nouveaux, microbes, virus, levures, territoires cartographiés... Au sens strict, il n'y a ni objet, ni sujet. La connaissance est « articulée ». Il suffit de confondre le mode de reproduction des choses (leur persistance dans l'être) et le mode de référence de la connaissance, de faire disparaître les intermédiaires de la connaissance pour engendrer un monde difforme, biforme qui ne correspond à aucune chose, monde pur et « mensonger » où rien n'est transformé par des actes mais qui se donne dans l'instantanéité d'une transmission gratuite, à la vitesse d'un échange électronique d'information entre sujet et objet³⁴⁵. Cet amalgame a un effet majeur, il réduit le monde au connaissable. On peut lui imputer la formation idéalisée du concept de matière : la matière n'a plus de consistance propre, elle est le double de l'esprit qui contemple le monde et le soumet à ses procédures. Latour retrouve par d'autres voies l'argument majeur de la métaphysique non kantienne : idéalisme et matérialisme sont la même chose³⁴⁶. Cette erreur de catégorie, source de nombreuses autres déviations, est un problème capital pour l'*Enquête*³⁴⁷. Elle est le symbole même de la « bifurcation de la nature » qui rend inintelligible la compréhension de notre cosmos.

Or, dès qu'il y a de mauvaises connexions les modes d'existence perdent leur force, leur puissance d'être, leur capacité de résonner ensemble, de faire monde, de composer un monde. Voilà qui explique que l'anthropologue enquêtrice soit simultanément enthousiaste, fascinée (quelle riche modernité, que de beaux contrastes, que de belles valeurs) et désolée (mais comment peuvent-ils tout casser ainsi, dilapider leur héritage, tout mélanger ?). Nous avons des valeurs, tant mieux, mais le fait est qu'on ne cesse de les « emmêler » en tous sens, qu'on ne cesse de les déplacer les unes dans les autres, à tort et à travers. « Une toute petite erreur sur la définition du religieux, et voilà que les sciences vont devenir incompréhensibles – ou l'inverse ; un minuscule décalage dans ce qu'on peut attendre du droit, et c'est la religion qui va se trouver écrasée, et ainsi de suite ». Et voilà que tout part de travers³⁴⁸. Ces minces erreurs de catégorie

provoquent des mélanges intempestifs, des déterminations de sens qui brouillent la particularité de ce qui se fait.

Nous voyons déjà que la catégorie d'erreur de catégorie enveloppe tout un monde de mouvements aberrants. Une perte des clés d'interprétation, et donc de ce que l'on présuppose³⁴⁹. Sans elle, il serait difficile de comprendre que le monde moderne soit traversé à ce point d'oppositions, de champs de bataille, de gigantomachies, de dichotomies frontales, de fantômes qui passent leur temps à se battre ? Peut-être n'y a-t-il pas à chercher d'autres origines aux combats et pugilats, duels et dualismes, bifurcations et divisions de la modernité que ces mouvements aberrants ? « Les Modernes sont de grands bifurcateurs³⁵⁰. » L'origine des dualismes qui saturent l'espace de pensée des Modernes n'est pas à chercher ailleurs que dans l'erreur de catégorie. Chaque catégorie, mal comprise, mal dirigée, produit un dualisme : « Comme toujours lorsqu'on se place devant une épuisante dichotomie, c'est qu'on a raté le geste précis d'une autre passe. Dès qu'on le restitue la contradiction n'en est plus une³⁵¹. » Les contradictions sont des erreurs d'aiguillage.

On dira : pourquoi insister sur cette cartographie des erreurs de bifurcation dans l'*Enquête* ? Parce qu'il est visible qu'elle occupe la majeure partie du livre, qu'elle double la cartographie des modes d'existence. Latour ne cesse de dire que tracer un tableau des modes d'existence, des modes de véridiction et de félicité qui leur sont associés ne peut se faire qu'à condition d'« éviter *toutes* les erreurs de catégorie et non pas une seule », tous les déraillements et les dédoublements, toutes les errances et les mouvements aberrants qui relèvent d'une erreur de « sens », de « direction », de « trajectoire »³⁵²... Il en va dès lors comme si le dégagement de la positivité des modes se doublait du dévoilement d'un plan plus obscur où fourmillent erreurs, dualismes, diplopies, contradictions, bifurcations, tous ces fantômes, ces silhouettes inquiétantes qui traversent l'espace de pensée des Modernes. Le pluralisme ontologique a pour contrepoint ce champ immense d'erreurs que l'*Enquête* nous fait traverser. Toutes les oppositions des Modernes relèvent de cette généalogie des erreurs : « Le cru et le cuit, la nature et la culture, les mots et les choses, le sacré et le profane, le réel et le

construit, l'abstrait et le concret, le sauvage et le civilisé, et même ce dualisme du Moderne et du pré-Moderne. »

Ainsi présentée, la modernité ressemble de plus en plus à un tableau baroque : un fond obscur où s'entremêlent les corps fourchus, puis la lumière céleste des valeurs³⁵³. En bas du tableau, les errants, les aberrants, la sphère démoniaque des Modernes (quand les Modernes « parlent avec indignation de “chasser les démons”, mieux vaut regarder leurs pieds »), en haut les modes de félicité et de véridiction, le sens entier et plein, l'éclat de la « lumière céleste ». Le salut consiste à passer d'un étage à l'autre. Le Moderne, pourvu de sa cartographie diabolique, doit endosser l'habit de pèlerin pour s'en sortir, et même de pèlerin déviant, *homo viator déviant*, qu'on ferait mieux de nommer *homo deviator*, le pèlerin errant entre toutes les dualités.

L'action propre du sociologue est de nous faire remonter du fond obscur de nos représentations vers la claire positivité de nos propres pratiques. *L'Enquête* sera réussie, estime Latour, si les acteurs tirent un « avantage » à repenser leurs pratiques, à préciser ce à quoi ils tiennent. Car, au fond, ce que *L'Enquête* manifeste, pas à pas, c'est un hiatus énorme : ce que disent les institutions, les domaines, ne correspond pas aux pratiques des Modernes. Rendre tout religieux, étendre le juridique à tout, tout politiser, tout transformer en connaissance³⁵⁴... Tels sont les grands dangers. Partout s'exprime la nécessité d'arracher la tonalité des modes à leur expression institutionnelle. Le droit n'est pas dur loi inflexible, au contraire, il est hyperflexible, la flexibilité même, tout passe en lui, il avale tout, du politique à la science, à condition de trouver les moyens de connecter un acte à un autre... La politique, n'est pas la rectitude, le droit, la souveraineté, l'autonomie, le *nomos*, c'est au contraire l'agora, la courbure qui épouse tous les points de vue séparés et les tient ensemble... À suivre le fil de l'expérience, en se défiant des positions de transcendance, des aspirations totalisantes, des brouillages institutionnels, on retrouve le sens des nuances. Alors, chaque mode donne un vrai poids d'être à ce qu'il touche, de manière singulière, tout en s'ouvrant à des croisements fructueux³⁵⁵. Les modes entrent en « résonance » les uns avec les autres, ils se prêtent « les uns aux

autres certaines de leurs vertus » sans plus être trahis par les institutions et défigurés par les domaines qui s'en occupent³⁵⁶. L'espace ontologique ne se remplit par conséquent que s'il est découplé des extensions domaniales ou transcendantes : « C'est une fois seulement qu'on aura vidé le multivers des formes indues d'extension – la Nature, la matière, le langage, la société, le symbolique, Dieu, etc. – qu'on disposera de suffisamment d'espace pour laisser passer tous les êtres auxquels tiennent nos informateurs [...] *Quand l'immanence nous sera-t-elle rendue, quand reviendrons-nous sur Terre nous les terriens*³⁵⁷ ? »

Mais, pour débloquent ces passages entre les êtres, qui correspondent à l'expérience pratique des Modernes qui n'en restent jamais à des positions de transcendance ou à des fossilisations institutionnelles, encore faut-il pouvoir neutraliser les effets déroutants de l'étrange comédie de la modernité. D'un côté, le Moderne sait ce qu'il attend dans son expérience (*pré-position*), d'un autre côté, trop dépendant des formes d'extension qu'il a créées (Nature, Langage, Institution...), il passe son temps à tout mélanger (erreur de catégorie). Est-ce pour cela que le livre est sous le signe du malin, du malin génie, de la malice, de la ruse, du détour (termes qui reviennent très souvent) ? N'est-ce pas le rôle de l'*Enquête* que de ramener le Moderne vers ce à quoi il tient à partir de ce qu'il affiche savoir et qui ne lui correspond en rien (dualismes, oppositions, institutions) ?

Ce dédoublement de vue, seul le travail sociologique le rend visible. Dans la mesure où le sociologue construit un plan anthropologique (qui comporte une carte du pèlerin entre deux pôles, diabolique et céleste), ne risque-t-il pas alors d'apparaître comme un démiurge hors du champ de bataille ? Comme un réconciliateur divin leibnizien redistribuant les possibles par combinatoires de catégories ? Et suffira-t-il de dissiper les malentendus, les erreurs de catégorie, pour rendre le dialogue politique à nouveau possible ? Le champ social n'est-il pas traversé par d'autres choses que par des erreurs, à savoir des forces violentes, des énergies mortifères, des passions destructrices ?

« S'il n'y a qu'une Terre et qu'elle est contre nous, qu'allons nous

faire³⁵⁸ ? » Oui, le problème a changé de nature. L'*Enquête*, préoccupée du salut des Modernes, doit faire face à la réaction de Gaïa. Comment nous préparer à la civilisation qui vient, au dialogue entre collectifs sans laquelle nous ne pourrions affronter le problème Gaïa ? Comment rendre possible une civilisation qui prenne en charge la Terre qui nous... prend en charge, qui subit notre poids ? « Les modernisateurs savaient comment survivre à une nature *indifférente* à leurs projets ; mais à une nature qui cesserait d'être indifférente, qui deviendrait sensible à leurs *poids*, et même hypersensible, cette nature de l'*Anthropocène*, comment définir ce qu'elle cherche, alors même qu'elle ne s'intéresse en effet pas à nous, mais à *elle*³⁵⁹ ? »

La première méthode de composition de Latour traçait un plan diagrammatique qui saisissait sur le vif l'entre-composition des êtres, humains et non-humains. Contre l'épistémologie, elle plaçait la science dans le monde et pas seulement dans la raison. Elle produisait une « articulation » des êtres au sein d'une même ontologie. Elle montrait en creux que la non prise en compte de Gaïa résultait de l'incapacité à se décentrer de l'humain. Cet impératif de méthode, composer un monde, n'a pas disparu dans l'*Enquête*. Il passe cependant par la superposition de trois niveaux : pluralisme des modes d'existence, cartographie des erreurs de catégorie, et enfin réappropriation par les acteurs des êtres, selon les catégories, dans une perspective cosmopolitique et diplomatique, pour nous sauver de Gaïa et nous sauver. Puisqu'il n'y a plus de cosmos unique, puisqu'il n'y a pas de monde commun, le « plurivers » nécessite une recomposition permanente sans rien qui soit donné préalablement, sans fondement, ni fondamentalisme, ni bien entendu naturalisme³⁶⁰.

L'*Enquête*, habitée par le souci de rendre possible une discussion diplomatique entre tous les collectifs, de permettre une anthropologie comparée, nous offre de la sorte sa voie de salut. Cette dimension de salut soumet en réalité l'ontologie à un avenir cosmopolitique dont la visée première est la réconciliation des peuples rendus étrangers les uns aux autres par leur langue catégoriale, dans une perspective qui a une forte résonance religieuse (Nouvelle Alliance avec la Terre, nouvelle table des catégories). Si l'*Enquête* partage les mêmes

objectifs que la métaphysique non kantienne, à savoir repenser notre rapport à la Terre, rendre possible la production d'un monde commun et multiple, elle affiche une ambition salvatrice qui s'en distingue sur ce point, et même, devrait-on dire, une divergence au sujet du rôle de l'ontologie. Le salut n'est pas donné par les mêmes moyens, dans un cas il résulte d'une forme de réconciliation, dans l'autre, d'une nouvelle redistribution ontologique des êtres.

Il nous faut par conséquent revenir sur la signification du pluralisme ontologique proposé par l'*Enquête*. Pour jeter les bases d'une discussion diplomatique entre collectifs avec la participation de tous les acteurs à la résolution d'un problème qui les implique, le pluralisme ontologique est présenté comme étant incontournable. Or, ce pluralisme semble être un outil bien difficile à manœuvrer pour atteindre ce but. Il risque même de réintroduire une sorte de formalisme des modes d'existence, une combinatoire des pratiques peu maniable. D'un côté, on pourrait accuser ce pluralisme ontologique de se restreindre au fond à une anthropologie de la modernité occidentale, de l'autre côté on pourrait le soupçonner de figer dans une combinatoire modale l'éventail de notre rapport au monde. Nous avons déjà vu combien les formalismes, les grammaires, les axiomatismes, les combinaisons empoisonnaient l'ontologie de l'intérieur. À chaque fois, il y a une sorte de précession du réel sur lui-même, la création d'un champ de pensabilité sans dehors, qui ne subit plus l'impact des choses. Sans évidemment dire de l'*Enquête* qu'il s'agit d'un formalisme du même type, elle risque cependant aussi de fonctionner comme une combinatoire de modes et de rangements des modes, comme si les solutions allaient jaillir de combinaisons meilleures que d'autres ou qu'il allait suffire de trouver les bonnes combinaisons entre des modes d'être fixés en catégories.

Sans compter le fait que nous réapproprier nos modes d'existence par ces combinaisons ne garantit en rien que nous soyons capables de produire des pensées cosmomorphiques capables de nous donner une autre image de Gaïa. Comment ferons-nous front alors à ces récits qui prônent alternativement une nature vide (réductionnisme soutenu) et un homme sans monde, tous ces récits qui continuent de propager la fable d'une exception de l'homme et d'une uniformité

plate de la nature ? Il y a dans le champ social des résistances de toute nature à une réconciliation des vues, à une discussion politique commune. Ces résistances ne viennent pas seulement du fait pour les acteurs d'être englués dans des erreurs de catégorie, elles tiennent à leurs croyances vives, à leur désir d'exercer une violence sur l'autre, à leur volonté de s'assurer d'un pouvoir autoritaire, de s'accrocher à toute sorte de passions furieuses, même au sein de la philosophie. Quels instruments pour contrecarrer ces positions ?

Et, si alors l'ambiguïté de la lecture de l'*Enquête* provenait de ses références multiples au langage ontologique, de ce qu'on attend en somme de l'ontologie ? Nous l'avons déjà dit, savoir si l'*Enquête* est un livre d'ontologie ou de cosmologie philosophique est sans doute un problème mal posé. En tout cas, ce n'est pas une ontologie qui a pour visée la construction d'un plan général inter-êtres. Pour bien comprendre ce point, comparons l'*Enquête* à la philosophie de la nature de Deleuze et Guattari dans « Géologie de la morale » (*Mille Plateaux*). Les deux entreprises se proposent de recomposer le monde en partant de modes d'être qui ont leur propre articulation et énonciation, de revenir à la Terre contre le délire signifiant anthropomorphe. L'exemple le plus frappant pour notre comparaison Deleuze-Guattari/Latour est ainsi le choix dans les deux cas de proposer un nouveau concept d'articulation (contre la suprématie linguistique) et un nouveau rapport à la morale (contre l'anthropocentrisme). Dans *Politiques de la nature*, tous les êtres entrent dans des propositions articulées, participent à une combinatoire morale. Mais, les êtres sont articulés socialement, ils sont moralisés socialement (« meilleur monde commun »). Deleuze et Guattari construisent, eux, un plan de nature qui différencie les êtres par une forme d'articulation pré-linguistique, laquelle varie selon les distinctions entre contenu et expression (formelle pour le cristal, réelle pour la vie, essentielle pour la sphère anthropomorphe). Tout est expression dans la nature, rochers, fleuves, vivant, hommes, comme tout était contemplation chez Plotin. Mais tout n'exprime pas de la même façon. Chaque strate de la nature invente son mode d'expressivité. Monte ainsi dans les strates de la nature une puissance d'expression qui se décline en régimes sémiologiques et

asignifiants très différents. Il en résulte que l'expressivité linguistique qu'on accorde à l'homme s'enracine, elle aussi, dans la puissance expressive du cosmos et n'est pas sans parenté avec ce qui opère ailleurs dans la nature. Dès lors, la « double articulation » linguistique n'est plus qu'un cas de l'articulation contenu/expression qui gouverne toutes les strates de la nature. Cela veut aussi dire que les manières d'exprimer et de chanter la Terre n'ont pas besoin d'en passer par le signifiant humain. L'illusion anthropocentrique et l'illusion morale (l'homme fin de la nature) sont prises à revers par cette recomposition expressive de la Terre. Et de même, tous les faux problèmes, évolution vers un état de perfection, complexification de la matière, progrès inter-êtres, séparation radicale des genres, indignité des non-humains...

Il aura fallu recharger ontologiquement le vieux concept idéaliste d'expression pour accomplir cette opération. Le charger aussi de morceaux de sciences, de scolastique, de linguistique, de biologie, d'anthropologie, comme dans un manteau d'Arlequin que personne ne voudrait endosser (trop large, trop souple, trop couturé). Mais, procéder ainsi, qu'est-ce d'autre que construire un plan d'intégration et de densification ?

Nous voyons bien ce qui sépare les deux usages du concept d'articulation et de morale. Dans *Mille Plateaux*, l'articulation et l'expression ne sont plus simplement des vertus politiques du collectif. Ces concepts nous contraignent à penser les choses sous un autre jour. Dans cette construction, jamais déconnectée des approches scientifiques elles-mêmes, l'homme n'est plus coupé d'un monde qui récupère en lui une puissance d'expression, même si les strates ne sont pas le dernier mot de la Terre, et que la créativité doit aussi emprunter d'autres canaux, comme nous l'avons vu. Deleuze s'est toujours dit attaché au concept de nature parce qu'il y voyait la possibilité de lui faire prendre en charge le maximum de connexion ontologique. Tracer un « plan de nature » est en quelque sorte un geste spéculatif qui va dans ce sens, il inter-connecte les êtres, ce faisant, il détruit les formes de l'exceptionnalité anthropocentrique, ces grands récits qui pensent en nous sans nous (parce que portés par des mythes puissants comme nous l'avons vu). À l'inverse, bien

des discours (réductionnismes, humanisme, objectivisme, anthropocentrisme...) réinjectent en permanence des failles, des séparations, des exceptions, des fractures entre les êtres. Comment les combattre sans inventer d'autres manières d'articuler et de faire communiquer les êtres ? Suffira-t-il en effet d'avoir les bonnes catégories, de les agencer correctement pour inventer ces plans de nature qui nous font penser autrement ?

On pourrait dire que ce projet de requalification ontologique, sur la base des savoirs constitués, et contre leur institutionnalisation, se retrouve dans l'*Enquête* au niveau de *chaque* catégorie, politique, religion, reproduction... Sans s'engager dans un plan plus large qui reste à faire. Certaines catégories telles que les prépositions, les êtres de reproduction, les êtres d'habitude, les êtres de moralité, ont même une extension maximale. Mais, elles relèvent en retour d'une description ontologique minimale : trajectoire propre, persistance dans l'être, inquiétude des conditions de félicité (« La morale ne peut être qu'une propriété du monde lui-même »). Répétons-le, l'*Enquête* ne propose pas une coupe ontologique transversale des êtres vivants, psychiques, artificiels, anthropologiques... À croire le contraire, on risque de se poser indéfiniment la question de la signification du pluralisme ontologique de l'*Enquête*. Plus qu'une ontologie générale des êtres (elle est ici toujours régionale et limitée), l'*Enquête* est bien une *Anthropologie des Modernes*, la reconstitution d'une scène « mythique », comme cela est rappelé, la rencontre des Modernes avec d'autres collectifs à qui ceux-ci dérouleraient le tableau de leurs valeurs. Le plan ontologique transversal n'a pas à être spécifié davantage : c'est aux Modernes de le construire avec ces autres collectifs dès lors qu'ils s'entendront sur ce qu'ils pratiquent, sur ce à quoi ils tiennent, sur les différents modes d'être, avec leurs croisements arborescents. L'*Enquête* vise seulement à rendre possible cette discussion. Ainsi, si d'un côté, l'*Enquête* fait la guerre aux représentations dominantes, domaniales, aux illusions anthropocentriques au sein de chaque catégorie, de l'autre, il en va comme si l'appropriation par les acteurs de ces catégories était la condition suffisante pour produire un plan d'articulation transversale à opposer aux errances qui émanent comme un brouillard de toutes

les actions humaines. Le tableau des catégories (systématique) nous semble au final jouer le rôle d'une table d'orientation générale, de boussole géographique, afin de nous aider à répondre à ces questions préalables à toute discussion : comment vous orientez-vous sur Terre ? Comment nous orienter en commun avec tous les autres collectifs ? Comment éviter une guerre généralisée sous la pression de Gaïa ?

La dimension de salut de l'*Enquête* nous est apparue primordiale. C'est que l'arrière-fond de toute cette analyse est bien une situation de guerre généralisée (mouvements antagonistes de globalisation et de modernisation à la surface de la Terre) à laquelle celle-ci se propose de donner un commencement de solution. On remarquera que l'invocation de la guerre intervient à trois moments dans la conclusion de l'*Enquête*. D'abord, sur le plan cosmopolitique, en étendant la dimension du politique de manière illimitée à tous les êtres, sans plus la réserver à la seule ontologie humaine, l'ambition est de se doter d'un nouvel instrument de répartition des pouvoirs, de répartition de la parole, qui ne va pas sans une guerre contre les institutions et les appropriations domaniales de valeurs. Certes, Latour n'est pas dupe de l'ironie qu'il y a à préparer la paix en faisant la guerre à toutes les institutions et à toutes les formes de pensée dualistes, réductionnistes³⁶¹ (« Autant confier à Diogène et à son chien le rôle de chef du protocole »). Il ne s'agit pas de contester le rôle des institutions mais de dire : nous avons des institutions, c'est une bonne chose, mais elles ne respectent pas les valeurs dont elles ont la charge. Sur un deuxième plan, celui des fins diplomatiques, nous sommes confrontés à une autre forme de guerre. La diplomatie, souligne Isabelle Stengers, en tant que création d'un espace de *coexistence* entre peuples et nations, *précède* le politique, mais n'annule pas la guerre, n'est pas « la négation de la guerre ». Latour ajoute que le « le front de modernisation est dans un tel état de guerre, non déclarée, mais d'autant plus violent... » qu'il y a intérêt à ce que les « buts de guerre » soient maintenant déclarés, et que chacun collectif dise au nom de quoi il fait la guerre. L'*Enquête* remplit justement cet office, afficher les valeurs au nom de quoi les Modernes prétendent se battre, clarifier tous les motifs de guerre

entre collectifs. Le troisième rapport à la guerre est de loin le plus inquiétant. Il s'agit d'une « drôle de guerre », d'une guerre sans guerre envers Gaïa qui ne s'intéresse pas à nous, mais qui pourrait commencer par trouver notre présence un peu trop lourde : « Si Gaïa est contre nous, alors *plus grand-chose* n'est permis. » « Aucune polémologie » ne nous prépare à « des conflits tellement asymétriques » de ce type, face à une Terre qui peut se défaire de nous parce que nous nous défaisons d'elle, qui se peut se soustraire à notre empire parce que nous la soumettons à notre empire. Nous pensons que l'*Enquête* est globalement la tentative de prendre en compte ces trois formes de guerre sans plus les passer sous silence³⁶².

À ce volet guerrier, ajoutons une quatrième dimension. Il y a à s'interroger sur le sens d'une cartographie des catégories dans ce contexte de guerre. Parce que le champ social est perpétuellement mouvant et tiraillé par des mouvements violents, fixer collectivement le sens d'une catégorie relève d'une épreuve conflictuelle infinie. Plus généralement, il est douteux qu'une combinatoire quelconque (calcul du meilleur) puisse être à même de pacifier des conflits. Nous le disions, la guerre contre les positions mortifères de l'anthropocentrisme, du naturalisme, du transcendantalisme ne concerne pas seulement les institutions, elle traverse tout le champ politique et social. Il ne suffira donc pas d'inciter les institutions à retrouver les bonnes catégories du tableau d'orientation, les bonnes trajectoires des modes d'existence, la bonne cartographie de la modernité pour nous orienter vers d'autres pratiques ou d'autres visions du monde. Les acteurs ne sont pas seulement pris dans des erreurs de catégorie, ils sont engagés dans des formes d'adhésion et de croyance aux récits onto-théologico-anthropomorphes qui remontent de très loin dans la modernité (et qui leur assurent en retour du pouvoir, des privilèges, une assise existentielle...), dans de multiples instruments politiques de domination, voire dans des formes d'instinct de mort et de destruction (en religion, en philosophie, en économie, comme en sciences). On ne peut sous-estimer cette puissance du négatif.

La tâche de penser un monde commun qui combine pratiquement et théoriquement les êtres, le projet de rendre pensable le fait même

de leur coexistence, heurte inévitablement d'autres formes de pratiques, de convictions, de positions sociales ou économiques, des savoirs hétérogènes, mais plus encore ce que Deleuze a continué à appelé jusqu'au bout des « illusions ». L'illusion n'est pas nécessairement subjective, elle naît justement de plissements géologiques, de l'homme comme strate qui s'annexe la Terre, quand tout est ramené à la production humaine au lieu de partir d'un plan de nature illimité, quand tout est stratifié sur « l'organisation » humaine. C'est pourquoi inventer des plans transversaux qui résistent aux places fortes des intérêts, des croyances, des savoirs institutionnalisés et des illusions organiques ne peut se faire uniquement par consensus ou négociation. Tout n'est pas négociable, tout n'est pas erreur de catégorie, tout n'est pas de l'ordre d'une bonne volonté. Les foyers d'opacité émanent des plis géologiques eux-mêmes, des strates organiques et anthropomorphes. Il est nécessaire de prendre à revers ces plis par la création de plans plus larges que l'homme et que les organisations fermées, par des vues plus cosmomorphiques.

La multiplicité des pratiques qui correspondent à un Parlement des choses, souligne Stengers, nous oblige « à une résistance active à la hiérarchie des savoirs », à « la création de nouveaux types de praticiens, de groupes “d'intérêt” susceptibles de faire valoir des dimensions ignorées des problèmes posés³⁶³ ». Sans quoi ce Parlement risque de n'être qu'une « utopie » vide. Cette dimension d'inter-créativité est essentielle, elle doit conduire à la production de situations et de constructions nouvelles. En ce sens, l'optique du cosmopolitisme ne peut pas simplement être un idéal de non dogmatisme généralisé, comme si la seule condition du cosmopolitique était d'abandonner toute condition préliminaire. « Nul ne peut s'y présenter en posant des conditions à prendre ou à laisser », dit Stengers, mais cela ne signifie pas que l'on abandonne toute exigence, tout attachement, tout intérêt. Bien au contraire, une politique différentielle n'a de sens que si elle s'élabore dans les oppositions pour les transformer en contrastes d'une position nouvelle. Si nul ne peut alors poser de conditions, c'est que « tous sont soumis à la même condition, celle d'inventer ensemble ce que

sera le collectif³⁶⁴ ». Autant dire que même notre catégorie du politique ne peut être universelle, parce que nous ne sommes pas des « anges », « auteurs d'une utopie qui vaille pour tous les habitants de la terre », que notre politique rencontre d'autres manières de faire du politique, des politiques nomades, sans cités, qu'elle doit donc se plier à des remaniements et des remodelages. Le cosmopolitique n'a pas à se fonder sur notre seul univers ou cosmos comme exigence d'universel, tout débute bien plutôt par une « chaomopolitique ».

Il faut donc soutenir avec Isabelle Stengers que la vraie dimension du cosmopolitique n'annule pas le conflit, la guerre, la divergence, raison pour laquelle celle-ci est aussi « spéculative » et « transductive », communication des hétérogènes dans une nouvelle problématisation, qui ne va pas sans résistances mais aussi sans inventions de nouveaux horizons politiques³⁶⁵. La position de Stengers apparaît moins angélique que celle de Latour. Elle ne ramène pas les antagonismes à des erreurs catégoriales, même si elle repose aussi sur l'idée, que quelle que soit la source conflictuelle, il faudra que les acteurs soient capables d'en exposer les contraintes et les intérêts qu'ils y attachent afin de participer à un exercice collectif de construction, seule obligation politique. Voilà au fond la condition ultime d'une cosmopolitique, accepter l'invention commune du collectif dans et par la diversité conflictuelle.

Mais, on ne doit pas perdre de vue non plus que la pensée, en constituant cet espace de « pratiques modernes », a aussi à lutter contre de formidables machines de guerre qui propagent partout leur gangrène, leur négativité. La cosmopolitique qui s'élève à la question de la compatibilité des modes d'être fait aussitôt sourde ce qui les rend foncièrement incompatibles, la mort ou la destruction comme rature préalable de toute négociation, rupture dans le fondement même du politique. Les formes antipolitiques de la mort ne hantent-elles pas le politique comme on le voit avec les États qui se transforment en machines de guerre ou en machines sécuritaires mondiales, comme cela est visible aussi avec les processus d'englobement de la Terre par les flux déterritorialisants de la religion et du capitalisme ? « Terre irrespirable, inhabitable », dépeuplée³⁶⁶... La question se redouble. Comment créer localement les situations et

les abstractions qui neutralisent, déplacent et recréent ces manières d'entrer en rapport avec notre monde ?

Nous soutenons que les pensées ou pratiques cosmomorphes ont ce triple rôle : invention et transgression des limites, prise à revers des formations anthropomorphes qui propagent les mêmes illusions anthropocentriques, contrepoint aux déterritorialisations absolues qui rendent inconsistantes toute forme de relation et défont toute possibilité de créer un espace politique. Reconnecter la Terre à un cosmos plus positif, promouvoir une nouvelle Terre, instaurer une communication politique de l'hétérogène, telle serait leur fonction. Ainsi, par exemple, dès lors que l'ontologie est pensée dans l'optique d'un projet diplomatique, elle doit aussi fabuler pour son propre compte un monde possible contre les mondes invivables et inconsistants que bien des acteurs de ces mêmes collectifs défendent ou qu'ils subissent sans les remettre en cause. Elle jouera même d'autant mieux son rôle cosmopolitique et diplomatique qu'elle développera son plan de nature illimitée *contre* les mondes divisés, clivés, fracturés, réduits, monotones, désertiques, hyperhumanisés, mortifères³⁶⁷... Cette lutte ontologique (ou autre) n'est pas accessoire, elle conditionne la diplomatie inter-collective en mettant en tension les divergences réciproques. L'ontologie univoque, de Spinoza à Deleuze, n'a peut-être jamais eu que ce but, inventer un monde commun, produire un plan de nature illimité, pour que l'anthropocentrisme, l'humanisme dogmatique, le réductionnisme, les déterritorialisations absolues, etc., ne puissent plus aller de soi, et valoir comme référents acceptables en soi. Tissage de l'être et de la pensée à recommencer infiniment, sans préalable, sans bonne combinaison : navette infinie. Deleuze assignait à la philosophie cette tâche interminable : former le plan d'immanence qui « inspire *le moins* d'illusions, de mauvais sentiments, de perceptions erronées³⁶⁸ ».

Il ne s'agit pas ici de replacer la philosophie dans une position méta-théorique, mais plutôt d'être fidèle à l'engagement de penser des plans de communication, de coexistence, de co-appartenance et de consistance entre les êtres, par tous les moyens, philosophiques ou non philosophiques. Quand l'ontologie, l'anthropologie, la cosmo-

esthétique, la sociologie insistent sur la nécessité de faire consister tous les modes d'être sur un même plan, sur l'importance d'une inter-communicabilité, elles attaquent de front les dogmes inlassables qui divisent le monde en deux, qui désertifient l'ontologie, qui imaginent que les êtres sont hiérarchisés selon une échelle de perfection, qu'il n'y a d'esprit qu'en l'homme, ou qu'en l'homme blanc, que seules les abstractions peuplent la Terre, que seule la transcendance nous fait vivre...

Les fins cosmopolitiques et diplomatiques ne sont pas indépendants de la production de ces pensées ou de ces pratiques cosmomorphes, dans tous les domaines, à tous les niveaux. Quels dispositifs cosmomorphes pouvons-nous opposer aux discours clivants, manichéens, religieux, anthropocentriques... ? Comment redonner sens à la Terre contre eux, contre toute forme de nihilisme et de destruction ? L'alliance invivable des mondes sans homme et des hommes sans monde, les récits spectraux qui hantent nos pensées, la clôture de la Terre par toutes sortes de flux qui l'évident (capital, religion, économie...) en la limitant, constituent une puissante négativité qui exige en retour une puissante création positive. Impossible d'affronter Gaïa sans que les discours sur l'exception humaine, l'indignité des autres êtres, les ruptures abruptes de transcendance, les flux de mort, les plis géologiques illusoire, ne soient ébranlés. Le seront-ils par l'épreuve cosmopolitique ? Il faudra bien alors à un moment alors que les pensées/pratiques cosmomorphes créent des interconnexions qui débordent les institutions, des réseaux de consistance qui s'opposent aux déterritorialisations inconsistantes, des phylums intensifs qui « creusent le chemin pour une nouvelle Terre », en opposition aux appareils totalisants qui justement font de la guerre ou de la domination leur objet et le seul horizon du politique³⁶⁹. Conclusion :

²⁹⁸. Kant, *Projet de paix perpétuelle*, Vrin, 1970, p. 48.

²⁹⁹. Soulignons l'importance du dialogue de Bruno Latour avec Isabelle Stengers, tout à fait essentiel, puisque cette dernière apporte, entre autres choses, les notions d'écologie des pratiques, de cosmopolitique, de diplomatie, de Gaïa...

³⁰⁰. Isabelle Stengers, *Cosmopolitiques II*, p. 338-339, La Découverte, 2003.

³⁰¹. Bruno Latour, « Une méthode pour composer notre monde » dans *Pasteur : Guerre et*

paix des microbes, La Découverte, 2001, p. 22.

302. Bruno Latour, « Il n'y a pas de monde commun : il faut le composer », *Multitudes* 2, n° 45, 2011, p. 38-41.

303. Bruno Latour, *Changer de société, refaire de la sociologie*, La Découverte, 2007, p. 74.

304. Bruno Latour, Vincent Antonin Lépinay, *L'économie, science des intérêts passionnés, Introduction à l'anthropologie économique de Gabriel Tarde*, La Découverte, 2008, 21.

305. Bruno Latour, *Changer de société, refaire de la sociologie*, p. 27.

306. *Ibid.*, 27.

307. Gabriel Tarde, *Monadologie et sociologie*, Institut Édition Synthélabo, collection Les empêcheurs de penser en rond, 1999, p. 89-90.

308. *Ibid.*, p. 50.

309. Gabriel Tarde, *La Psychologie économique*, Félix Alcan, 1902, t. I, p. 15-16 : « Un autre rapprochement que nous apercevons facilement entre les mondes comparés par nous, c'est que les choses qui s'y répètent, mouvements périodiques, types vivants, inventions ou découvertes, sont des *thèmes*, c'est-à-dire des harmonies fécondes en harmonies nouvelles, des adaptations susceptibles de variations. Des adaptations qui se répètent pour se varier, des nouveautés qui se reproduisent pour se renouveler, tel est le spectacle que nous donne l'Univers envisagé sous tous ses aspects. »

310. Énonçons ces principes : *Principe d'irréduction* (aucune entité n'est réductible ou irréductible à une autre, il n'y a que des acteurs et des épreuves), *principe de traduction* (ces acteurs se font agir les uns les autres, il n'existe que des transformations, des traductions traçables entre acteurs), *pluralisme ontologique* (multiplication indéfinie des acteurs), *régimes de possessions*, (luttas et conquêtes d'expansion des forces sans aucune logique ou systématisation préalable), *articulations du réel* (alliances momentanées des forces agissant comme une quasi-cause), *actualisme* (le réel est l'ensemble des forces qui agissent actuellement, ici et là), *principe d'asymétrie* (aucune force ne veut ce que veut une autre force, elles n'existent actuellement que dans leur résistance et leur alliance réciproques), *détotalisation* (totalités, structures, systèmes n'ont pas d'existence en soi, ce sont des équilibres momentanés), *principe non domanial* (il n'y a pas de domaines, ni verticalement, ni horizontalement), *localités spatiotemporelles* (temps et espaces ne sont pas des cadres mais le résultat d'un débat des forces, ils sont engendrés localement par l'action des acteurs), *indétermination* (personne ne sait rien à l'avance parce que personne ne connaît l'état des forces), *relativisme du vrai* (les vérités traduisent aussi les modes de fonctionnement et d'extension des réseaux), *discontinuité* (l'action continue passe par des petites discontinuités, des hiatus), *principe de libre association* (l'action implique des associations hétérogènes multiples), *principe de non transcendance* (pas d'actions de structures transcendantes, tout passe par les acteurs). Tels sont les principes qui nous permettent de penser le tissage d'un monde commun sans aucun privilège humain, sans suprématie de l'orthodoxie du vrai.

311. Bruno Latour, *Changer de société, refaire de la sociologie*, p. 29.

312. Graham Harman parle à propos d'Irréductions d'un occasionalisme sans Dieu (Malebranche) ou lois de l'esprit (Hume). Mais il va de soi que, dans la sociologie de Latour, ce qui advient au monde n'est précisément l'occasion de rien puisqu'il n'y a pas d'instance extérieure quelconque. Pour le dire en un mot, la théorie de l'acteur-réseau est tout à faire antinomique à un occasionnalisme, si tant est que ce dernier revienne bien à soutenir que... *rien n'agit dans le monde !* (« The importance of Bruno Latour for philosophy », *Cultural Studies Review*, vol. 13, n° 1, mars 2007).

313. Gilles Deleuze, *Foucault*, Éd. de Minuit, 2004 p. 44.

314. Bruno Latour, *Pasteur : Guerre et paix des microbes*, p. 345.

315. Bruno Latour, *Changer de société, refaire de la sociologie*, p. 348. « Quel soulagement, nous ne sommes pas “en” société, pas plus que nous sommes “dans” la nature. Le social n’est pas un horizon implacable à l’intérieur duquel viendrait s’inscrire chacun de nos gestes ; la société n’a pas cette présence omniprésente, omnisciente qui surveille chacun de nos mouvements et sonde chacune de nos pensées les plus secrètes comme le Dieu omnipotent de nos anciens catéchismes. »

Notons que Deleuze et Guattari accordent au contraire toute leur place aux agencements molaires, aux formations impériales, aux formes États, aux productions de désir dans le *socius*, aux appareils de refoulement et de répression, aux flux de déterritorialisation absolue.

316. Bruno Latour, *Pasteur : Guerre et paix des microbes*, p. 92.

317. *Ibid.*, p. 94. On a invoqué contre Latour un relativisme absolu, alors qu’il tentait d’éviter le double écueil du réalisme naïf et du constructivisme sauvage. On lui a fait ces mauvais procès : il ne se soucierait pas de la vérité scientifique, il ignorerait l’épistémologie du vrai, sa sociologie des sciences ne tiendrait pas compte des lois de la raison (voir à ce sujet la réponse de Latour aux accusations de relativisme dans la préface à *La science en action, Introduction à la sociologie des sciences*, La Découverte, 1989). Mais, la vérité ne triomphe jamais uniquement parce qu’elle est vraie. C’est tout ce qui est en jeu, sociologiquement. Elle est vraie parce qu’elle recompose le commun en profondeur, y compris la communauté scientifique. Que serait une vérité qui ne recomposerait rien ? Une vérité purement intrinsèque n’existe pas, à moins de considérer comme vrai ce qui n’existe pour personne, à moins de croire que le vrai est *index sui*, qu’il n’a pas à s’imposer au sein d’une multiplicité d’acteurs, divergente et discordante, et que personne n’a à y croire, ou encore que la vérité est sans crédit ! À quoi bon une sociologie qui n’expliquerait pas « pourquoi certains acteurs deviennent plus vrais, plus réels, plus certains que d’autres et pourquoi ils construisent un monde plus indiscutable » ? (Bruno Latour/Michel Callon : « Pour une sociologie relativement exacte » dans Jonathan Roberge, Yan Sénéchal et Stéphane Vibert, *La Fin de la société. Débats contemporains autour d’un concept classique*, Athéna, 2012, p. 39-66).

318. Bruno Latour, *Changer de société, refaire de la sociologie*, p. 24.

319. Bruno Latour, *L’Espoir de Pandore, Pour une version réaliste de l’activité scientifique*, p. 168.

320. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille Plateaux*, p. 311.

321. Soulignons la grande importance du livre de Shapin et Shaeffer pour Bruno Latour, *Leviathan and the Air-Pump*, Princeton University Press, 1985, considéré comme « vrai début de l’anthropologie comparée », étude incontournable qui justifie les *Sciences Studies*.

322. Bruno Latour, *Changer de société, refaire de la sociologie*, p. 134.

323. Bruno Latour, *Politiques de la nature, Comment faire rentrer les sciences en démocratie*, p. 42.

324. *Ibid.*, p. 104, 192.

325. Bruno Latour, *Pasteur : Guerre et paix des microbes*, p. 344.

326. Marshall Sahlins, *La Découverte du vrai sauvage, Et autres essais*, Gallimard, 2007, p. 341. Lionel Robbins, *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, Londres, Macmillan, 1932.

327. Bruno Latour, *Politiques de la nature, Comment faire entrer les sciences en démocratie*, p. 216. : « Grâce au moraliste, on maintient poreuse la membrane fragile qui sépare le collectif de ce qu’il doit dans le futur pouvoir absorber s’il veut engendrer un monde

commun, un univers dans les formes, un cosmos. »

328. Bruno Latour, *Enquête sur les modes d'existence, Une anthropologie des Modernes*, p. 463. Seule l'économie envahie par la science peut croire qu'elle atteint des lois aussi indiscutables que celles de la Nature, par calcul optimal, sans aucune « négociation ».

329. *Ibid.* p. 128-129.

330. *Ibid.*, p. 138 et 181.

331. Bruno Latour, *Enquête sur les modes d'existence, Une anthropologie des Modernes*, La Découverte, 2012.

332. *Ibid.*, p. 22.

333. *Ibid.*, p. 176.

334. *Ibid.*, p. 150.

335. *Ibid.*, p. 65.

336. Son livre principal, intitulé *Les Différents Modes d'existence*, 1943 (réédition, PUF, 2003), inspire directement le titre et la démarche de l'*Enquête*.

337. Didier Debaise, Aline Wiame, « Les Âmes du monde » dans Etienne Souriau, *Une ontologie de l'instauration*, sous la direction de Fleur Courtois l'Heureux et Aline Wiame. Vrin, 2015 : « Les fantômes surgissent alors en tant que signes de vies amoindries, d'existences sacrifiées, soit parce qu'ils n'ont pu instaurer les âmes dont ils avaient la charge, soit – et c'est là toute la cruauté, toute l'injustice de l'ontologie de l'instauration – parce que le monde n'a pas pu les porter. »

338. David Lapoujade, « Étienne Souriau, une philosophie des existences moindres » dans *Philosophie des possessions*, Les presses du réel, 2011, p. 180.

339. Bruno Latour, « Petite philosophie de l'énonciation », Dans P. Basso & L. Corrain (éds), *Eloqui de senso. Dialoghi semiotici per Paolo FabbriOrizzonti, compiti e dialoghi della semiotica. Saggi per Paolo Fabbri*, Costa & Nolan, Milano, 1998, p. 71-94.

340. Bruno Latour, *Enquête sur les modes d'existence, Une anthropologie des Modernes*, p. 47.

341. Bruno Karsenti, « Tenir au monde, le faire tenir » Archives de philosophie n° 4, hiver 2012, t. 75, p. 567-586.

342. Traduction en français, « L'anthropocène et la destruction de l'image du globe », dans *De l'univers clos au monde infini*, Émilie Hache (éd), Bruno Latour, Christophe Bonneuil, Pierre de Jouvancourt, Dipesh Chakrabarty, Isabelle Stengers, Giovanna di Chiro, Déborah Danowsky, Eduardo Viveiros de Castro, Dehors, 2014, p. 39.

343. Bruno Latour, *Enquête sur les modes d'existence, Une anthropologie des Modernes*, p. 245.

344. *Ibid.* p. 476.

345. *Ibid.*, p. 103.

346. *Ibid.*, p. 106.

347. *Ibid.*, p. 82.

348. *Ibid.*, p. 57.

349. Il y a une grande différence entre les mouvements aberrants de Latour et ceux de Deleuze. Chez Deleuze, les mouvements aberrants sont des logiques irrationnelles qui récupèrent une puissance de vie et de création que ce soit en littérature, en philosophie, au cinéma, tandis que chez Latour ces mouvements aberrants nous rattachent à des dualismes, des segmentarités binaires, des institutions. Sur ce point concernant Deleuze, voir David Lapoujade, *Deleuze, les mouvements aberrants*. Éd. de Minuit, 2014.

350. *Ibid.*, p. 179.

351. *Ibid.*, p. 402.

352. *Ibid.*, p. 70.

353. *Ibid.*, p. 179.

354. Par exemple, Le religieux que le Moderne expérimente ne ressemble pas du tout au religieux fondamentaliste, fanatique, ou institutionnel qui substantialise le nom de Dieu, il est fragile, terrestre, proche, immanent, fidèle à la fidélité, pas transcendant ou supérieur, massif ou lointain. Lorsque le religieux émane d'une transcendance lointaine, qu'il ne correspond plus à ses pratiques linéaires, à une reprise incessante de la parole, au déroulement d'une interprétation infinie, alors se crée un « méta-langage » qui absorbe tous les autres modes, les mœurs, le droit, le politique..., et qui rigidifie à l'extrême le tout.

355. *Ibid.*, p. 478. Le problème est que chaque mode tend à absorber les autres « Chaque mode prend tous les autres sous sa protection. Pour les êtres de fiction, tout, même la nature, même le droit, même la science, est occasion d'esthétiser. Mais pour la religion, tout, même l'organisme, même la morale, n'a d'autre but que de "chanter la gloire de Dieu". »

356. *Ibid.*, p. 478.

357. *Ibid.*, p. 325.

358. *Ibid.* p. 483.

359. *Ibid.*, p. 483.

360. Bruno Latour « Whose Cosmos ? Which Cosmopolitics ? A Commentary on Ulrich Beck's Peace Proposal ? » dans *Common Knowledge*, vol. 10 n° 3 automne 2004 p. 450-462. Traduction française « Quel cosmos ? Quelles cosmopolitiques » dans Jacques Lolive et Olivier Soubeyran (éds.) *L'Émergence des cosmopolitiques* – Colloque de Cerisy, coll. Recherches, La Découverte & Syros, Paris, 2007 p. 69-84.

361. Bruno Latour, *Enquête sur les modes d'existence, Une anthropologie des Modernes*, p. 479.

362. Roy Wagner voulait aussi refonder l'anthropologie pour affronter les problèmes contemporains, l'économisation sans fin, le borborygme des « États belligérants », et la promesse que si nous attendons que le problème se règle par lui-même ce sera plutôt « terrifiant », *L'Invention de la culture*, p. 18-19.

363. Isabelle Stengers, « Pour en finir avec la tolérance », *Cosmopolitiques II*, La Découverte, 2003, p. 331.

364. *Ibid.*, p. 333.

365. *Ibid.*, p. 339 et 335.

366. David Lapoujade, *Deleuze, les mouvements aberrants*, p. 237. Sur l'importance de la mort dans l'analyse deleuzo-guattarienne.

367. La cosmopolitique Stengers tient compte de la violence des pratiques, des résistances à produire, des fabulations à conduire, dans une proximité plus grande avec chez Deleuze et Guattari. L'idée du droit kantien s'accommodait d'un « peuple de démons » ou d'États-démons, le projet de Latour semble mettre en scène des collectifs angéliques désireux de corriger les erreurs de catégories qui les égarent. À l'inverse, Stengers, sans présupposer aucune condition universelle, souhaite que tout soit mis à l'épreuve, sans angélisme : « Nous qui ne sommes pas des anges, mais pensons en termes politiques, devons nous créer à nous-mêmes des obstacles qui nous empêchent de nous précipiter vers les autres en exigeant d'eux qu'ils deviennent semblables à ce que nous pourrions devenir... », *Cosmopolitiques II*, p. 346.

368. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 59.

369. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille Plateaux*, p. 527.

**LA
PENSÉE
COSMOMORPHE**

La métaphysique non kantienne, comme bien d'autres ontologies non occidentales, porte en elle les germes d'une pensée cosmomorphe qui n'a pas fini de nous faire penser autrement. Mais qu'est-ce qu'une pensée cosmomorphe ? En quoi se distingue-t-elle du schéma anthropomorphe ? Se placer dans le monde forme son point de départ irrécusable. Nous devons partir du monde, plutôt que de sujets et d'objets. Sans doute la Deep Ecology n'a pas voulu dire autre chose lorsqu'elle avançait qu'une même nature enveloppe tous les êtres et qu'il fallait remplacer le soi du sujet par le soi du monde. Pourtant, le monde est précisément ce qui ne peut plus être posé comme réalité primordiale ou en soi. Il n'y a pas de monde en soi ou de soi du monde. Le monde, nous y sommes constamment entrelacés, nous ne cessons de l'éprouver par mille expériences, de capter ses immenses ou minuscules ramifications par mille procédures différentes, sur mille bordures, à des niveaux différents, physiques, astronomiques, biologiques, etc., nous n'arrêtons pas de le décomposer ou de le recomposer.

C'est pourquoi un tel monde échappe à tout champ de pensabilité général et abstrait, il ne se réduit pas, il ne se déduit pas. Nous nommons monde l'ensemble mouvant d'êtres interdépendants avec lesquels nous sommes imbriqués, que nous composons ou que nous laissons se décomposer, que nous faisons consister ou que nous livrons à l'inconsistance. La connaissance elle-même ne peut plus être pensée que comme une relation de participation qui fait consister ou qui détruit toute possibilité de consistance (réductionnisme, physicalisme...). Ainsi, aucun être ne peut s'exempter de sa participation au monde. Dans les premiers récits grecs mythiques, il y eut la découverte qu'il était possible de faire entrer tous les êtres qui forment un cosmos dans un système d'alliances et de filiations, dans une généalogie. Si les Modernes n'ont plus de cosmos, ils ont continué à se raconter avec les histoires entremêlées d'innombrables êtres. N'est-ce pas devenu le thème favori des grands récits sur l'univers qui se répètent inlassablement les uns et les autres : de l'alchimie stellaire à la formation des planètes, de la prototerre aux molécules prébiotiques, des bactéries aux cellules eucaryotes, des stromatolites aux animaux... ? Ces

grands récits cosmiques racontent la connexion stellaire du macrocosme et du microcosme, la procession du cosmos dans l'histoire de la vie, la progression logarithmique de la complexité, « à cause de la multiplication des bifurcations introduites par toutes les formes de vie³⁷⁰ ». Toutefois, dans la plupart de ces récits, c'est moins la solidarité des choses qui est soulignée que l'orientation du cosmos vers l'homme. Un pas encore en effet, et voici le principe anthropique qui surgit, sa lecture rétrospective et finalisée du cosmos, où chaque élément nouveau est une pièce nécessaire à l'apparition de l'homme. Mais le récit anthropique ne peut pas aller beaucoup plus loin aujourd'hui, il s'enraye aussitôt, il perd instantanément et brutalement de sa force : il lui faudrait expliquer aussi que tout a été mis en œuvre pour que l'homme détruise sa Terre. Un univers dont le but serait de produire un être qui lui-même a pour but de détruire une planète perdue dans l'immensité de l'espace n'a littéralement aucun sens, quelque finalité qu'on lui prête !

Il va de soi que pour composer un monde, nous ne sommes pas obligés d'adopter ces récits anthropocentriques. Entre l'indifférence atone du cosmos et sa finalisation extrême, il y a place pour une métaphysique plus articulée, moins pétrifiée par cette alternative stérile, soit le monde mathématique, soit le monde anthropocentrique. Étant admis que notre présence au monde passe par des relations multiples, il nous revient de les faire *consister* dans un plan de nature illimité en nous opposant inlassablement à la réintrojection de transcendances, de zones d'exceptionnalité, de domaines enfermés dans leurs limites. Nous avons voulu le montrer en trois occasions, à l'aide de pensées qui vont dans ce sens. Lorsque les formes sont saisies dans leur connexion au monde, qu'il s'agisse de l'animal, de la peinture, des parures, elles affichent une autonomie expressive qui dépasse l'individuel. Elles prennent alors une consistance plus grande en élargissant le cercle fermé de l'individualité vitale, de l'idiosyncrasie géniale, de l'identité tribale. Des additions de singularités n'ont jamais fait un monde, ce sont au contraire les individualités qui sont prises sur un monde, aux prises avec un monde. Nous voilà aussi sortis de l'empire de la sémiologie humaine puisque ces formes ont leur régime de sens plus global, en

rapport avec le monde plus qu'avec l'homme. De même, comment penser les ontologies animistes sans rabattre leur création de mondes sur un anthropomorphisme, alors que leur anthropomorphisme si particulier nous appelle à penser selon un point de « vue cosmomorphique » (Leenhardt) ? Comment penser encore une politique étendue à la Terre, avec ses incessantes reconfigurations de mondes et redonner la parole à tous les êtres, dans une cosmopolitique étendue au monde (Latour et Stengers) ? Une métaphysique plus articulée doit se redonner pour ambition de faire consister les relations terrestres (formes, mondes, politiques) au moment même où ces relations sont rendues inconsistantes par les processus furieux de déterritorialisation du capitalisme. Faire consister disent Deleuze et Guattari dans *Mille Plateaux*, c'est connecter la Terre à des continuums intensifs qui sont autant de manières de faire communiquer les différences, continuum expressif esthétique, continuum de l'affinité virtuelle ou de la potentialité personnelle, continuum des actants... Les affaires de consistance ne sont jamais simples, il se peut que tout durcisse ou se segmente, que les passages ne soient plus ouverts, que des programmes ou des combinatoires décident d'avance de la circulation de toutes les différences. Il se peut que tout soit rendu inconsistant, qu'une mauvaise fluidité passe entre les choses, par la violence même des processus de mort et de destruction. On ne confondra donc pas les mouvements absolus de déterritorialisation qui visent à se dégager des rigidités, des segmentarités, des appareils de contrôle, des institutions, afin d'engendrer une nouvelle Terre, et la déterritorialisation absolue globale et mortifère qui propage la mort partout : « C'est à ce tournant de l'absolu que les lignes de fuite ne sont pas seulement barrées ou segmentarisées, mais tournent en ligne de destruction et de mort. Car c'est bien là l'enjeu du négatif et du positif dans l'absolu : la Terre ceinturée, englobée, surcodée, conjuguée comme objet d'une organisation mortifère et suicidaire qui l'entoure partout, ou bien la Terre consolidée, connectée au Cosmos, mise dans le Cosmos selon des lignes de création qui la traversent comme autant de devenirs³⁷¹ (le mot de Nietzsche, que la Terre devienne la légère...)». Deux rapports à la Terre, soit par connexion

des flux créatifs dans des plans de consistance variables (esthétique, politique, anthropologique, philosophique...), soit par blocage de ceux-ci dans des plans d'organisation. Terre et anti-Terre. À quel moment la déterritorialisation se transmue-t-elle en ligne « créatrice de la terre – une nouvelle terre, un univers – », et à quel moment la Terre devient-elle elle-même « le matériau par lequel l'homme capte des forces cosmiques » ? Comment opérer par connexions contre les « conjonctions qui font blocage (*axiomatique*) », recréer les réseaux intensifs qui font consister les relations en elles-mêmes contre « des organisations qui font strate (*stratomètres*), des reterritorialisations qui font trou noir (*segmentomètres*), des conversions en lignes de mort (*déléomètres*)³⁷² ? »

Avec la ligne de mort du capitalisme, il est clair que ce n'est pas seulement la Terre qui est absolument déterritorialisée par un flux global, ce sont aussi les cerveaux, les êtres humains qui se retrouvent à errer sur une Terre dévastée, en ayant perdu toute capacité à établir un lien quelconque entre les choses, tout moyen d'associer résistance et consistance. Ainsi, la destruction des Appalaches par l'industrie minière par la technique du *montaintop removal* produit simultanément des effets sur la Terre défigurée, explosée, déchue en lacs de *sludge* (eau de houille) et sur les habitants, travailleurs des exploitations. L'eau rouge des robinets, l'atmosphère chimique littéralement irrespirable, les morts des exploitations minières dûes à un manque évident de sécurité, l'augmentation des cancers... ne sont pas imputés, par ceux qui en subissent directement les conséquences, à cette technologie destructrice, ni à la cupidité insensée de quelques-uns, ni au capitalisme en général, mais à « un acte de Dieu³⁷³ ». Une mauvaise relation de transcendance s'immisce partout dans l'appréciation de ce qui leur arrive, comme un *fatum* dans leur monde dévasté. Jamais l'interrogation de Spinoza n'a été plus juste : pourquoi « les hommes combattent pour leur servitude comme s'il s'agissait de leur salut³⁷⁴ » ? La religion et le capitalisme fonctionnent comme une machine à déterritorialiser simultanément les terres et les têtes. Toute une logique se substitue alors aux vies réelles, système de la dette en économie et dette infinie envers Dieu. Les relations complexes entre Terre, vie, société, sont broyées par le double

mécanisme de l'endettement généralisé en économie et de la dette infinie en religion. Pour quelle raison l'économie et la religion s'accommodent-elles si facilement de la destruction de la Terre si ce n'est qu'elles n'en passent plus par le réseau des relations où nous sommes pris ? Il y eut un temps où l'économie et la religion n'étaient pas détachées du foyer, mais elles ont déserté la Terre, économie souterraine et religion supraterrrestre. Ainsi, notre servitude est d'autant plus grande que nous ne réussissons même plus à avoir de prises sur les relations qui nous font consister. L'immense système écologique des Appalaches est détruit par l'alliance de la Mine et de Dieu hors de toutes relations vitales et sociales. Leur conjonction forme une anti-Terre. Nous n'entendons plus parler, quotidiennement et inlassablement, que d'économie et de religion, comme si ces flux absolus de déterritorialisation, souterrains et supraterrrestres, avaient définitivement remplacé toute autre forme de vie et de consistance.

Cette perte de consistance des relations, c'était déjà ce que montrait Antonioni dans *Le Désert rouge*. Des paysages désolés, noirs, hyper-technologiques, envahis par l'industrie, la nature abîmée, souillée, inerte, livide, comme morte. Puis des personnages incapables d'établir des liens quelconques entre les choses, pas même avec leurs amours et leurs vies. L'héroïne, Giuliana, traverse ces paysages avec une angoisse immense, une panique intime, subissant de plein fouet l'effondrement visible du monde. Dans des images sans contraste, parfois floues, livrées au jeu chromatique de tons froids, métalliques, mats, rouges rouille, gris, jaunes ternes, bleus acier, Antonioni filme la dissolution de toute forme de relation, jusqu'à la disparition de la conscience comme forme même des relations, incapable de décider quoique ce soit, s'évanouissant dans un sentiment de déchirure irrémédiable. L'esthétisation du monde industriel, par combinaisons impressionnistes de couleur et d'images hypnotiques fixes, fait d'autant mieux apparaître la désorientation totale de Giuliana (perpétuels mouvements latéraux de ses yeux, incapacité à fixer les choses, perte de repères spatio-temporels, gesticulations vaines, déambulations sur place). L'absence de monde est ce moment où les relations deviennent si inconsistantes qu'on ne peut plus même s'orienter en quoi que ce soit, vie intime, espace

externe, relations sociales et amoureuses. Il n'est peut-être pas si curieux que ce soit dans un livre consacré au cinéma que Deleuze revienne sur l'importance de la croyance au monde contre toutes les formes de déréalisation du monde ou de nihilisme : « Le fait moderne, c'est que nous ne croyons plus au monde. Nous ne croyons même pas aux événements qui nous arrivent, l'amour, la mort, comme s'ils ne nous concernaient qu'à moitié [...] C'est le lien de l'homme et du monde qui se trouve rompu. Dès lors, c'est ce lien qui doit devenir objet de croyance³⁷⁵. » Telle est l'étrange mission qui reviendrait au cinéma pour Deleuze, faire monde, fabuler des mondes vivables, actuellement non vécus, nous redonner croyance au monde, contre tous les mondes invivables et intolérables. Le problème n'a pas changé, car il n'affecte pas seulement le cinéma. Dans bien des disciplines, la recomposition de monde est devenue un enjeu majeur comme si l'on prenait pleinement conscience de la nécessité de recréer un lien de croyance avec le monde. Ces recompositions sont d'autant plus importantes qu'elles prennent à revers les multiples façons de se défaire du monde, de soumettre le monde à des forces mortifères.

Et cela concerne aussi la philosophie. Le plus intrigant aujourd'hui est le soudain intérêt d'une partie de la philosophie pour l'objet, hors monde, sans rapport à aucune Terre. Nous avons longtemps entendu ce mot d'ordre : « Aux choses mêmes ! » La nouvelle formule, retour « aux objets mêmes », se veut l'inversion de la précédente, mais la prolonge en un autre sens. Sous le nom de « réalisme spéculatif », elle affirme la nécessité d'en revenir à une ontologie à la fois non subjective et non processuelle. Après nous être perdus dans le micrologique, les rhizomes, les devenirs, il serait temps selon elle de nous arrimer à des objets, des formes, voire à des mondes (plusieurs, pour faire bonne mesure à l'évaporation initiale). La même critique de Deleuze, de Bergson, de Nietzsche, de Whitehead... revient alors inlassablement. Ils ont fluidifié, immergé, processualisé, vaporisé, infra-objectivé, dissipé. Avec eux, le monde des objets a disparu, ils ont remplacé les solides par une perception gazeuse et liquide³⁷⁶. L'argument central consiste à les accuser de ne pas avoir saisi la réalité à son niveau moyen, d'avoir dissous l'objet

dans des relations infra-objectives ou dans une unité supra-objective. Toujours dans les extrêmes, ces métaphysiques oscilleraient entre un monisme indifférencié (l'Un) qui confond tout et une pluralisation--pulvérisation qui vaporise tout.

Il est pourtant évident que ces philosophes, sans tomber dans la généralité de la catégorie d'objet, n'ont jamais prétendu qu'il n'existait pas d'individus, de choses, d'organismes, de sujets, etc. Ils ont seulement affirmé qu'il était impossible de *composer le monde* en partant de tels concepts, sans examiner la manière dont ces réalités prennent naissance dans des relations plus élargies, plus complexes, plus interactives. Ils ont développé une méthode qu'on ne trouve plus dans le réalisme spéculatif : tenir compte du réel, de la manière dont il contraint la pensée, ne pas ignorer l'expérience élargie des sciences, qu'il s'agisse de l'histoire des vivants ou de la physique des particules, des différences de niveaux et d'échelle, de grandeur et de mesure, des phénomènes de transition, de métamorphose, des passages et des devenir... À quoi bon imaginer un monde d'objets qui ne seraient que des objets, pures abstractions détachées de tout le reste ? Pour dépasser le corrélationnisme, suffit-il de revenir aux objets ?

Que la philosophie fatiguée des sujets, des constructions, des idéalismes en tout genre, voire d'une certaine phénoménologie, s'attache à retrouver le réel, nous le soutenons d'autant mieux que c'est le mouvement même de la métaphysique non kantienne. Mais sur quoi s'appuie le réalisme spéculatif ? Et quels sont ses adversaires ? Les métaphysiques de la nature sont ignorées, tandis que le réalisme se met en quête de chercher des alliances impossibles dans l'histoire de la philosophie. Le résultat ressemble fort aux pratiques du courant hygiéniste d'avant Pasteur décrites par Latour³⁷⁷. Ne sachant pas d'où vient exactement la *maladie idéaliste*, les hygiénistes réalistes multiplient les solutions, les recettes, les préceptes, les précautions. De là une grande confusion, l'aspect de brocante générale prise par le mouvement. On trouve mille choses dans la boutique réalisme spéculatif, où règne une accumulation baroque, Aristote, Kant, Hegel, les mathématiques, Varela, Hume, Husserl... On peut y suivre mille guides pour retrouver le chemin des

objets, y compris Heidegger comme guide pour retrouver la montagne des objets ! Et puisque toute métaphysique de la nature a disparu, la seule option qui reste pour dépasser le corrélationalisme est de revenir à la substance, aux noumènes, aux essences générales, aux causes, ou à un phénoménalisme objectivant³⁷⁸.

Le fait que l'objet occupe la place centrale de nombre d'ontologies ne manque donc pas d'intriguer. S'agit-il de retourner au réel après une période dominée par les philosophies du sujet. On pourra trouver l'intention bonne, même si ces métaphysiques de l'objet se déploient en revenant à des auteurs dont on ne voit pas très bien en quoi ils permettraient de développer une méditation sur les objets *en eux-mêmes* (Heidegger, Kant, Husserl...) tant ils semblent pris dans une forme de corrélation. Peut-être l'explication est-elle ailleurs ? Il est probable que les philosophies de l'objet ne soient qu'un mouvement de balancier, visant à se débarrasser d'un *irréalisme* premier. La découverte qu'il existe des objets à penser pour eux-mêmes est le symptôme d'une paralysie de la pensée. Le « réalisme spéculatif » souffrirait au fond de son incapacité à toucher le réel, à croire au monde, il pâtirait d'un penchant à l'*irréalisme métaphysique*. C'est toujours lorsqu'on a fait le vide dans le réel que l'on se met à vouloir le peupler d'objets hétéroclites qui surgissent sans lien ni rapport, comme dans un tableau surréaliste. On se met à croire aux objets quand on a d'abord fait disparaître le monde.

Nous voyons le même irréalisme initial chez les partisans d'une ontologie axiomatisée, mathématisée, formalisée, quoique celle-ci démarque du réalisme spéculatif par un projet bien plus cohérent. Après avoir asséché le marécage de l'étant et déréalisé l'être, cette ontologie nous propose à son tour de nous reconduire vers l'objet. Ainsi Badiou entend pour son compte « proposer un concept absolument nouveau de ce qu'est un objet », une notion d'objet « entièrement indépendante de ce qu'est un sujet³⁷⁹ ». Son ontologie formelle « sans sujet » se double d'un « objet sans sujet ». L'objet se retrouve au centre même de son dispositif théorique puisque ce n'est qu'à condition de penser un objet sans sujet que l'on parviendrait à se détacher entièrement de « la corrélation immédiate sujet-objet, horizon indépassable de toute connaissance³⁸⁰ ». Quel est le résultat,

si tant est qu'on puisse le condenser en quelques mots ? Badiou prolonge la première axiomatique ontologique par une seconde axiomatique, dite « axiomatique matérialiste ». C'est que l'ontologie de l'être-multiple n'est pas encore apparaître d'un monde et surgissement des objets. Il est donc besoin de montrer que la présence des objets dans un monde a des schémas transcendants d'apparition, qui vont déterminer les composantes de cet objet, autrement dit de rendre compte du rapport *logique* entre l'apparaître des objets et l'ontologie du multiple. Chez Badiou, le rôle des schémas transcendants est ainsi d'assurer la transition logique entre ontologie et surgissement des mondes : localisation d'un élément indexé sur le transcendantal, compatibilité entre deux éléments, relation d'ordre entre éléments... Mais en partant de l'être-multiple mathématique, la définition des caractéristiques d'un objet prend à nouveau une allure très formelle. Comme si les éléments que les sciences expérimentales ou que nos expériences propres apportent à la caractérisation des objets physiques, vitaux, psychologiques, techniques, etc., étaient totalement indifférents au fait de pouvoir les penser.

Même dans sa passion la plus ascétique, même dans sa volonté la plus farouche de faire le désert, la philosophie finit toujours par chercher un moyen de revenir à la Terre. C'est en effet une loi presque générale : plus les philosophies transcendantales, phénoménologiques, formalistes, se coupent du monde, plus elles sont prises par l'appétit dévorant de retrouver le monde. Mais sous quelles formes le retrouvent-elles ? Elles finissent certes toujours par récupérer le monde, mais *in extremis*, à la limite, sur le bord externe de la limite. C'est ainsi que la phénoménologie moderne se caractérise par une folle « surenchère à l'originnaire », qui outrepassé toutes les limites de la réduction. La recherche éperdue d'une intentionnalité plus originnaire, dépassant les limites, en excès, se transmue en quête d'une ouverture plus lointaine que ce qui s'ouvre à moi, d'une intériorité plus insinuante que ce qui m'est le plus proche. Ce passage en dehors des limites reçoit différents noms : passivité originnaire ontologique, archi-vie, infini au-delà de l'être, Urimpression, chair interstitielle, donation sans être, dynamique

cosmologique, archi-mouvement du monde et événement de la finitude³⁸¹. Il manifeste le mouvement d'un Ego isolé en quête de racines, le désir éperdu d'un ancrage dans la Terre, d'un retour en plein monde.

La tentative de dépasser les limites kantienne, commune à toute la métaphysique non kantienne, s'est le plus souvent exprimée par le projet de rénover la notion de transcendantal. De la « purification du transcendantal » chez Sartre aux multiples courants de la phénoménologie travaillant aux limites, de Deleuze à Badiou, la rénovation du transcendantal est l'instrument de reconquête du monde. Notons toutefois que cela se fait dans des directions très dissemblables. Ce n'est plus le même monde qui se profile selon que le transcendantal récupère le monde lui-même comme champ impersonnel ou que le monde passe dans le transcendantal comme champ de pensabilité. Chez Deleuze, tous les êtres acquièrent une puissance expressive, une manière de faire monde, maniérisme universel. Tandis que Badiou entend leur donner cette consistance à partir d'une formalisation abstraite. C'est pourquoi les exemples qu'il prend, un groupe d'anarchistes, un tableau, une palette de couleur..., sont au fond si peu consistants. Ce sont précisément des choses qu'on ne peut faire naître par aucune théorie du multiple, par aucune indexation du transcendantal, que l'on est bien obligé de présupposer dans l'analyse alors qu'on prétend les déduire, que l'on ne peut engendrer en aucune façon d'une manière logique en faisant abstraction de leur consistance qualitative réelle, physique, vitale, sociale... Définir le « transcendantal comme ce qui impose à toute multiplicité *située* la contrainte d'une *logique* » ou dire « que la pensée de l'être ne peut rendre raison de sa manifestation », qu'il faut « que *l'intelligibilité* de cette manifestation soit *rendue possible* par des opérations immanentes », c'est, nous semble-t-il, une pétition de principe qui ne saurait engendrer aucune vraie teneur des êtres³⁸².

En conservant le discours des conditions d'intelligibilité, il nous paraît difficile, voire impossible, de dépasser Kant. Nous retrouvons l'objection que nous avançons au tout début de ce livre. Il ne suffit pas de s'abstraire du sujet pour penser le monde, il faut s'abstraire de tout ce qui va avec le sujet, conditions de possibilités, primat du

logique sur l'ontologique, exclusion du dehors, négation des conditions réelles, restriction de l'expérience aux cadres intellectuels... par quoi l'on prétend déduire l'apparaître. L'ontologie mathématique, les axiomatismes les formalismes, souffrent d'un mal qu'on pourrait nommer complexe de *Matrix*. Ce film, écrit Badiou, comme *Cube* et *Existenz*, poserait cette question : « Qu'est-ce qui *de l'intérieur* de notre capacité de connaître atteste que c'est bien du réel qu'il s'agit dans notre connaissance ? » Et y répondrait sur ce mode platonicien : « Ce n'est pas en se détournant de l'apparaître ou en encensant le virtuel, que vous avez une chance d'accéder à l'Idée. C'est en pensant l'apparaître comme apparaître, et donc, comme ce qui *de l'être, venant à apparaître, se donne à penser comme déception du voir*³⁸³. » Ainsi, de l'ontologie du multiple aux conditions transcendantales de l'apparaître, le dehors n'imposerait jamais sa loi. On ne pourrait jamais se fier à l'expérience sensible, le voir serait toujours une déception. Ne subsisterait que la loi de l'être-intérieur (fut-elle sans sujet). Mais, quelle peut bien être la teneur d'un objet qui ne serait plus alors qu'une indexation du transcendantal ? En quoi cette double opération d'arrimage du réel à un champ de pensabilité (ontologie mathématique et indexation du transcendantal) absolument déconnecté de la Terre nous permet-elle de penser *ce* monde et les êtres qui lui appartiennent ?

C'est bien entendu le partage sujet/objet qui est spécieux pour penser notre monde. Les philosophies non kantienne, comme les sciences, ont fait proliférer les médiations, relations, processions, articulations, différences de grandeur et d'échelon, variations qualitatives, échelles dimensionnelles, au sein du réel, les êtres du milieu en un mot, parce que la nature n'est jamais constituée de choses, sans milieux internes, externes ou associés, champs ou territoires, sans processus de formation et de genèse, sans interactions multiples, sans continuum différenciant... Sujet et objet sont vraiment de trop pauvres abstractions pour penser le réel et ses dimensions. Quelle pourrait bien être l'utilité d'une ontologie qui consisterait seulement à prendre position pour les objets ? Il est déjà curieux de s'appuyer sur le concept d'objet, corollaire du sujet pour toute philosophie de la conscience ou de l'esprit. La critique du sujet

n'a aucun sens si l'on garde l'objet. Et inversement.

Demandons-nous plutôt si c'est bien à ce niveau-là que se situent les problèmes ontologiques aujourd'hui, à savoir au niveau de ce qui est objet pour une conscience ? De ces êtres qui agissent, se forment, se métamorphosent, se dissolvent, évoluent, s'associent, se groupent, entrent en symbiose, se colonisent, se possèdent, sont produits, cannibalisés, détruits ou créés par d'autres êtres... dont nous parlent sciences, anthropologie, sociologie, philosophie, lesquels entrent dans la catégorie des objets ? En quoi la catégorie d'objet leur convient-elle ? Dans bien des champs théoriques innovants, ce que l'on cherche à saisir, ce ne sont pas des objets, mais des régimes ontologiques de co-apparement et de coparticipation, qui englobent les êtres dans un même monde, selon des perspectives différentes. Pour établir ces régimes d'interconnexion et de singularisation, ces pensées prennent la direction d'une saisie ontologique commune des êtres, et cela à partir de la question du monde. L'anthropologie pense le commun culturel et le multi-naturel, la cosmétique générale saisit le commun expressif et la diversité des cosmo-formes, la sociologie métaphysique appréhende le commun des réseaux et le pluralisme ontologique nécessaire à tout règlement cosmopolitique et diplomatique, les cosmologies de la nature non kantienne embrassent un être univoque et la pluridimensionnalité qui en découle. Toutes vont dans le sens de la recomposition d'un monde sans exceptions. Le plan de nature qu'elles tracent n'est ni subjectif, ni objectif. Il est illimité, sans limites.

Car le vrai effondrement en soi, le vrai effacement du réel, ce n'est pas de perdre les objets ou les choses, c'est de perdre les relations par lesquelles notre monde se compose et se recompose, et qui font que l'on peut croire à un monde. Aucun être n'existe sans être pris dans un immense réseau de relations. La Terre n'est autre que l'ensemble mobile de ces relations par quoi toute chose acquiert sa consistance. Parler par exemple de l'homme sans l'insérer dans le cortège des vivants, l'immense procession de la vie (des bactéries aux animaux), l'environnement vital, la géo-vie, est une absurdité. Les animaux que l'on détruit, les milieux que l'on ravage, la disparition des espèces, la réduction de la biodiversité, tout cela

rétrécit notre humanité à proportion des relations nécessaires que l'on défait. Il ne s'agit évidemment pas de prôner le « gel » de la nature mais de concilier les activités humaines dans leur diversité avec la diversité biologique elle-même, de ne pas détacher l'homme des communautés biotiques dont il dépend, quand par ailleurs il est devenu capable techniquement de les faire évoluer avec lui³⁸⁴. Ainsi, au lieu de l'endettement généralisé et de la dette animale envers Dieu, c'est plutôt la « dette infinie » envers la vie et les animaux (Lestel), les vivants et la diversité biologique, la Terre et les relations terrestres qui devrait nous saisir³⁸⁵.

L'anthropologie nous apprend à voir comment l'homme est pris localement et ontologiquement dans des faisceaux de consistance. Ingold considère que certaines ontologies de chasseurs-cueilleurs sont plus fidèles aux maillages et textures du réel, et qu'il faut donc traiter leur habitation du monde par l'intermédiaire de leur sphère vécue comme une alternative à l'ontologie naturaliste. La « *perspective of dwelling* » ré-ancrerait l'être humain dans son continuum vital, donnerait consistance aux relations qui le constituent, et dont le prive notre ontologie naturaliste³⁸⁶. Mais, on ne peut en rester là. Dans bien des territoires, le réchauffement climatique engendre de puissants antagonismes entre ontologie naturaliste et ontologies animistes qui complexifient le rapport d'habitation à la Terre. Ce sont des manières radicalement différentes d'occuper l'espace, d'habiter la Terre ou de la rendre inhabitable, qui s'affrontent. Dans sa belle étude ethnographique sur les Gwich'in, *Les Âmes sauvages*, Nastassja Martin décrit le formidable creuset de passions, d'intérêts économiques divergents, de collectifs disparates, de politiques divergentes, d'enjeux territoriaux, de visions de la nature opposées que recouvre le nom Alaska³⁸⁷. La transformation imaginaire occidentale de l'Alaska a fait passer cette contrée de nature désolée (*Wasteland*) à nature sauvage non-humaine (*Wilderness*), virage concrétisé par l'*Alaska National Interest Land Conservation Act* de 1980 (ANILCA).

Même dans ses meilleures intentions, l'ontologie naturaliste occidentale oscille entre production, préservation et réparation. Cependant, face aux immenses perturbations occasionnées par

l'action d'un Autre Monde, que veut dire réparer ou préserver la nature ? Est-ce créer des réserves, des parcs, des sanctuaires pour animaux (caribous), sublimer, éterniser la nature ? Peut-on préserver et réparer si l'on rend inconsistantes les relations ontologiques par lesquelles ces sociétés forment leur monde ? Pour les Gwich'in, dernière société indigène d'Alaska à avoir été « touchée » par l'Occident, le concept de nature « sauvage » qui repose sur les dualités occidentales urbain/anti-urbain, humain/non-humain, industrie humaine/nature sacrée, sublime/laid..., n'a pas de sens, il ne correspond à rien de ce qui fait leur monde (activités de chasse, présence animalière...). Déjà aux premiers contacts avec l'Occident, les missionnaires évangélistes ont détruit leur monde « polyphonique ». Ils ont instauré une « solitude ontologique » à la place de leur monde bruisant d'esprits. Ils ont apporté les épidémies et le salut, la solitude ontologique et Dieu. Et, voilà que les protecteurs de l'environnement les convient à nouveau à accepter une transcendance vide sous la forme d'une nature sublimée hors de toutes relations³⁸⁸. Toujours la même Terre évidée, d'autant plus connectée à la transcendance qu'elle est rendue inconsistante. D'autant plus belle, sauvage ou divine, qu'elle transforme « en un sordide ghetto ceux qui se reliaient au monde non pas du bas vers le haut, mais, sur un plan horizontal, non exclusif, d'être vivant à être vivant³⁸⁹. » D'autant plus sublime, que sont expulsées des forêts les populations qui en font l'âme (sous la pression écologique de la *wilderness*).

Nastassja Martin insiste sur le rapport constant entre l'affliction mélancolique des Gwich'in et le sentiment de total effondrement de leur monde (fonte des glaces, débâcle des icebergs qui arrachent tout sur leur passage, dérégulations des migrations, mort ou disparition des animaux de chasse ou de pêche comme les caribous, les saumons, les canards, les oies...). Comme pour Guiliana dans *Le Désert rouge*, les Gwich'in souffrent de ne plus pouvoir s'orienter dans ce monde qui était leur monde (de le lire, d'en prédire les variations et les cycles, d'y prendre les mêmes chemins, d'y suivre les mêmes traces, d'y rencontrer les mêmes animaux...). Leur univers est soumis à l'attraction mortifère de puissances invisibles et

lointaines (la Chine, l'Occident...) sur lesquelles ils sont sans prises. Toutes sortes de régulations, de surveillances, (traité ANILCA) limitent leur accès aux ressources, empêchent leurs pratiques habituelles de s'exercer, modifient les liens qu'ils ont avec le territoire et les animaux.

Ce n'est donc plus de s'orienter dans la pensée qui apparaît comme l'épreuve ultime (toujours Kant et les limites), mais de réussir à s'orienter sur sa propre Terre. S'orienter, voilà le nouveau problème. Il ne concerne pas la raison, mais les populations de la Terre. On s'oriente sur une Terre, localement, par compositions, connexions, relations, phylums intensifs. Réparer, ce serait, pour les Gwich'in, les rendre à nouveau capables de suivre le fil de leurs relations (de chasse, de cheminements, d'habitudes...), leur permettre de s'orienter à nouveau, d'arpenter leur Terre. La réparation de la nature à travers les grands projets environnementaux ne répond pas à cette attente ontologique, elle ne respecte pas leurs articulations entre les choses, leurs relations d'être à être, la manière qu'ils ont de faire consister les êtres entre eux, surtout la chasse comme art de sonder l'invisibilité, la dissimulation, l'esquive des animaux, « guerre » et non pas nature pacifiée, non pas nature-spectacle des parcs³⁹⁰.

Jean-Christophe Bailly le faisait remarquer : il n'y a que dans les zoos que les animaux sont soumis à un régime de visibilité constante, torturante³⁹¹.

Il y a donc à s'interroger sur un concept de nature qui ne peut plus être global, universel et sur des remèdes qui ne peuvent pas davantage être globaux et universels. Tracer un plan de nature illimité, c'est tenir compte de la solidarité des êtres, mais celle-ci s'exprime toujours *localement*, elle est toujours située, elle a toujours sa consistance propre. Nous ne devons pas confondre la tentative philosophique de faire consister les êtres dans un même plan de nature (cosmomorphisme), surtout dans notre contexte dominé par le naturalisme, et la manière dont les relations sont à chaque fois tissées et rendues consistantes localement par d'autres moyens. Raison pour laquelle il n'y a pas de cosmomorphisme universel mais des pensées cosmomorphiques (celle des animistes mélanésien ou amazonien,

des éthologues, des esthéticiens, des sociologues, des peuples de l'Arctique, des métaphysiques non kantienne, des écrivains...).

Au sein de cette diversité, c'est bien cependant à chaque fois la substitution d'une pensée cosmomorphe au schéma anthropomorphe qui joue le rôle d'opérateur décisif de recomposition du monde. Nous entendons par pensée cosmomorphe toute pensée capable de dépasser la corrélation, non de manière abstraite ou formelle, mais par intégration des foyers d'altérité hétéromorphes, quels qu'ils soient, vitaux, éthologiques, cosmologiques, anthropologiques, esthétiques... dans des plans qui recomposent le monde. Pour la pensée cosmomorphe, les êtres manifestent l'impact de leur appartenance à un monde, que ce soit dans leurs formes, leurs manières d'être, leur expression, leur inclusion au politique, leur régime ontologique. Ce que nous avons nommé consistance des relations, c'est la manière dont la participation au monde de ces êtres sous quelque forme que ce soit (esthétique, politique, vitale, sociale, désirante...) colore les activités et les conduites, les formes et les attachements, en leur donnant une gravité existentielle. Les âmes sauvages consistent en ces relations. Comme toutes les âmes. La philosophie occidentale est restée trop souvent dépendante d'un humanisme, d'un transcendantalisme subjectif, d'un formalisme, d'un moralisme restreint qui se caractérisent par l'isolement de l'âme humaine et l'appauvrissement ontologique du monde. Aujourd'hui, c'est notre ontologie elle-même qui doit subir l'impact de notre rapport à la Terre, c'est notre vision de l'homme qui doit s'intégrer dans le paysage plus riche et complexe de la Terre, et être attentive aux relations avec l'ensemble des modes d'être qui lui sont localement associés et sans lesquels il perd toute signification. Sans cette immersion au sein de relations terrestres auxquelles l'homme est co-approprié, toute croyance au monde s'éteint, en même temps que disparaît la trace d'une quelconque singularité éthique censée le définir.

370. Armand Delsemme, *Les Origines cosmiques de la vie, Du Big Bang à l'homme*, Flammarion, 1994, p. 322.

371. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille Plateaux*, p. 636. Voir aussi David Lapoujade,

Deleuze, les mouvements aberrants, p. 239-241.

372. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille Plateaux*, p. 640.

373. Maxime Robin, « Les Appalaches décapitées par les marchands de charbon », dans *Le Monde diplomatique*, février 2015.

374. Spinoza, *Traité théologico-politique*, préface.

375. Gilles Deleuze, *Cinéma 2, L'image-mouvement*, Éd. de Minuit, 1998, p. 223.

376. *The Speculative Turn, Continental Materialism and Realism*, re.press, 2011, voir www.repress.org

377. Bruno Latour, *Pasteur : Guerre et paix des microbes*, La Découverte & Syros, 2001.

378. Peter Wolfendale, « The Noumenon's New Clothes », voir www.speculations-journal.org

379. Alain Badiou, *Logique des mondes*, p. 205.

380. *Ibid.*, p. 206.

381. Sur ce sujet, voir aussi François-David Sebbah, *L'Épreuve de la limite, Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, PUF, 2001, et Renaud Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, Vrin, 2013, qui, sous certains aspects, rejoint la métaphysique cosmologique lorsqu'il conclut les propriétés du monde de ce qui transparaît en nous (comme dans l'autre métaphysique, ce qui est en nous est en nous parce qu'il est dans le monde, univocité du sujet et du monde), et inversement lorsqu'il comprend le sujet comme une différenciation à partir du monde (toujours dans la limite de l'apparaître de la corrélation toutefois). Mais, le monde ainsi pensé s'évide aussi de toute concrétude multiple.

382. *Ibid.*, p. 110-112.

383. Alain Badiou, Thomas Bénathouïl, Élie During, Patrice Maniglier, David Rabouin, Jean-Pierre Zarader, *Matrix, machine philosophique*, Ellipses poche, 2003, p. 172.

384. Catherine Larrère, Raphael Larrère, *Du bon usage de la nature, Une enquête philosophique*, Flammarion, 1997, coll. Champs essais, p. 289.

385. Nietzsche, *Généalogie de la morale*, Troisième dissertation, § 22, l'homme réinterprète « ses instincts animaux comme une dette envers Dieu », comme une révolte à expier !

386. Tim Ingold, *The Perception of the Environment, Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, Routledge, 2000 cité par Nastassja Martin, *Les Âmes sauvages, Gwinch'in, Occident, environnement : Rencontre des mondes en subarctique*, p. 15 : « Ce faisant Tim Ingold tend d'une certaine manière à accorder à l'ontologie animiste une légitimité supérieure à la nôtre puisqu'elle est plus fidèle aux modulations du réel et à sa texture incarnée. Pour sortir du dualisme entre sujet et objet, T. Ingold propose ainsi d'en passer par un engagement total dans le monde vécu comme celui que les chasseurs sont réputés connaître, celui-ci garantissant une relation à l'environnement enfin débarrassé des médiations encombrantes et incontournables du monde d'être occidental. Le mode d'être des chasseurs de T. Ingold, fortement teinté de phénoménologie, ne semble pas rencontrer beaucoup d'obstacles sur sa route : il se reproduit lui-même avec une remarquable stabilité dans le temps et semble se trouver à l'écart de toute problématique moderne. »

387. Nastassja Martin, *Les Âmes sauvages, Gwinch'in, Occident, environnement : Rencontre des mondes en subarctique*.

388. *Ibid.*, p. 160. « Il y a un siècle des hommes de bonne foi les poussèrent à abandonner le monde polyphonique des esprits au profit d'un Dieu unique et salvateur. Aujourd'hui de nouveaux sauveurs semblent s'employer corps et âmes à prolonger cette mission, en la reformulant dans la terminologie actuelle et en prolongeant son champ d'action : il faut rendre les animaux à la sublime nature indépendante, cesser de les pourchasser, de les séduire, de les tuer, pour parachever la construction de cette solide cloison entre les mondes, qui devra permettre l'étanchéité des uns par rapport aux autres, et dès lors l'accès des

hommes à quelque chose de véritablement extra-humain, c'est-à-dire transcendant. »

389. *Ibid.*, p. 193.

390. *Ibid.*, p. 213 : On ne peut remplacer comme cela des relations par d'autres relations, par exemple transformer des chasseurs-cueilleurs en acteurs d'un « élevage durable », avec des « vaches subarctiques » à la place des caribous, ou introduire des espèces sans égard aux équilibres déjà constitués. Il y a un caractère « non interchangeable du tissu relationnel. » Sur l'importance de l'invisibilité dans le monde Gwich'in, et tout particulièrement de l'invisibilité animale, p. 28-240.

391. Jean-Christophe Bailly, *Le Parti pris des animaux*, Christian Bourgeois éditeur, 2013 : « Vivre en effet, c'est pour chaque animal traverser le visible en s'y cachant [...] Ne plus avoir la possibilité de se cacher, être soumis sans rémission à un régime de visibilité intégrale, c'est à cela que le zoo condamne les animaux qui y sont enfermés. La cage est le contraire absolu du territoire... »

Éditeur : Les presses du réel

Collection Drama dirigée par Didier Debaise et Pierre Montebello

Conception graphique : Géraldine Minet et Émilie Forget

ISBN : 978-2-84066-897-8

© Les presses du réel, Dijon, 2016

www.lespressesdureel.com