

La Vie des mondes

Pierre Vinclair

Le « monde » des concepts. — Les mots sont des adolescents rebelles : plus on essaie de les mater, plus vite et loin ils fuguent. Aucun ne nous échappe davantage que ceux qui furent l'objet de la naïve maltraitance de la philosophie à tenter de les museler dans des structures rigides. Il ne fait guère de doute que le mot « monde », parmi ceux-ci victime notoire de harcèlement conceptuel, nous file justement entre les doigts. Et comme le font les mauvais éducateurs avec les adolescents résistant envers et contre tous leurs assauts, nous avons pour sauver la face grîmé notre impuissance en compromis : « le monde est la totalité de ce qui existe », affirmons-nous par exemple, avant d'ajouter immédiatement, mais « une totalité ouverte » — ou « inconnaissable » — « et d'ailleurs elle n'existe pas. » Nous préférons nous en sortir par de franches contradictions qu'abandonner l'espoir de conférer à la philosophie une valeur et un sens supérieurs à ceux de la poésie — je veux dire, l'activité aux résultats hautement incertains et vaguement divertissante par laquelle s'explore l'infinie capacité d'un langage transformiste à générer une signification singulière en s'enroulant à des, ou dans des, figures formelles et s'en éprouve la vie. Bien sûr, les concepts prétendent ne pas être seulement des « figures formelles » ; et pas non plus des « figures de contenu » (comme les métaphores) ; ils aspirent au statut de *structures*. Et même, de structures de structures : *structures au carré*. Et en effet, les concepts vivent dans le « monde social » (ce sont des mots, mais non pas des mots en liberté dans des arrangements syntaxiques qui en font vivre et en enrichissent les sens possibles : ils sont tenus par des conventions explicites, dans des phrases cherchant à signifier « ceci-pas-autre-chose ») et leur objet n'est lui-même le plus souvent pas un corps dont on peut faire l'expérience sensible — plutôt une idée ou une forme intellectuelle complexe, existant seulement dans telle ou telle culture.

D'accord : je — auquel personne (moi compris) ne songerait à conférer le titre de « philosophe » — veux bien relever le gant, au risque du ridicule. À en croire l'ontologie schématique que je vais esquisser plus bas (une « ontologie de poète », sans doute aussi mauvaise dans son genre que ne le sont dans le leur les « poèmes de philosophes »), ce qui existe appartient nécessairement à au moins l'une des quatre strates épuisant le réel : le chaos (où se trouvent les choses en soi), la nature (qui comprend tous les corps), le langage (où vivent

les phrases) ou la culture (instituant des structures). Si l'on accorde cette quadripartition, le *monde* devrait être ou bien une chose en soi (dont on ne peut rien dire), ou bien un corps (moins sans doute l'un parmi d'autres, que l'enveloppe totale qui les contiendrait tous), ou encore quelque chose dont la signification varie au gré des phrases, ou enfin une structure instituée. Pourtant, lorsqu'on parle du « monde », on veut généralement plutôt désigner non pas tel ou tel étant, issu de telle ou telle strate, ni même la totalité des corps (que je propose d'appeler « nature », et qui correspond peu ou prou à « l'univers » dans la citation qui va suivre) mais, ou bien *la totalité des totalités* (c'est-à-dire l'enveloppe qui englobe à la fois les corps, les choses en soi, les phrases et les structures), ou bien quelque chose qui a moins trait à ce qui existe qu'au « sens de l'exister ». Dans le premier cas, comme l'écrit Markus Gabriel, « le monde est bien plus grand que l'univers. Font partie du monde des États, des rêves, des possibles non réalisés, des œuvres d'art et plus particulièrement aussi nos idées sur le monde¹. » Le philosophe aboutit à l'idée qu'un tel objet n'existe pas : « Ce qui contient tout ne nous est pas seulement inaccessible parce que le temps nous manque pour le penser de manière suffisante, mais aussi parce qu'il n'y a pas de champ de sens dans lequel ce qui contient tout pourrait apparaître. Ce champ n'existe pas². » Dans le deuxième cas « monde » renvoie, comme le défend Heidegger, au « concept ontologique existentiel de *mondéité*³ ». Or, comme le note Jean-Luc Nancy, en cette acception (dont a hérité, sans s'en contenter et en continuant l'élaboration conceptuelle, toute la tradition phénoménologique), « aucune philosophie, sans doute, n'a pensé un dehors du monde⁴. » Dans les deux cas, qu'ils le définissent comme super-enveloppe globale (quoiqu'inexistante) ou comme mondéité, *le monde est (sans être un étant) ce qui est sans dehors*.

Je ne prendrai pas cette affirmation pour une définition : seulement pour un critère. Et j'emploierai le mot « monde » en un sens délibérément pré-conceptuel, exactement comme quand on parle de « monde intelligible » chez Platon — alors que Platon lui-même n'utilise jamais la formule « νοητὸς κόσμος », mais seulement des expressions (ici à l'accusatif) comme « νοητὸν τόπον » (que Georges Leroux traduit prudemment par « lieu intelligible⁵ »). Quand donc je dis « monde visible » et « monde intelligible » à propos de

1 Markus Gabriel, *Pourquoi le monde n'existe pas*, trad. Georges Sturm, Paris, LGF, 2015, p. 17–18.

2 Ibid., p. 108.

3 Martin Heidegger, *Être et Temps*, trad. François Vezin, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de philosophie », 1986, p. 100.

4 Jean-Luc Nancy, *Le Sens du monde*, Paris, Galilée, « La philosophie en effet », 1993, p. 90.

5 Platon, *La République*, trad. Georges Leroux, Paris, GF, 2004, p. 362. Je souligne.

Platon (et Georges Leroux ne se prive lui-même pas, en notes : « la structure qui sépare le monde visible et le monde intelligible...⁶ »), c'est plutôt l'adjectif qui joue à chaque fois le rôle du concept, alors que le substantif « monde » garde un sens un peu flottant. Bien sûr, c'est aussi que nous lisons Platon à travers les lunettes de Philon d'Alexandrie (qui a le premier utilisé l'expression « monde intelligible », semble-t-il) ou de Plotin, et que nous projetons sur l'auteur de *La République* une ontologie qui n'est pas exactement la sienne, mais ce n'est pas tout : de même que pour dresser une comparaison il faut un comparant et un comparé, il y a peut-être dans l'opération de conceptualisation un conceptualisant et un conceptualisé. Imaginons que ça soit le cas : alors on peut dire que j'utiliserai « monde » comme un conceptualisant. En effet, tel que je l'emploierai, « monde » ne sera pas spécialement *travaillé* : il correspondra, de façon toujours un peu nébuleuse, à un « régime ontologique » ou une « strate de consistance » impliquant une forme de clôture sur soi non-exclusive. Tout simplement, je l'emploie comme un mot du langage ordinaire, qui trouve son sens non pas parce qu'il est fixé une fois pour toutes, mais parce qu'il fonctionne dans le contexte de telle ou telle phrase où il apparaît. Peut-être en est-il ainsi à cause de la dimension archontologique (est-ce mieux que « transcendantale » ?) de son objet même ? Plutôt que de prétendre que le monde est « inconnaissable » ou qu'« il n'existe pas », je préfère encore *ne rien en dire*, laisser le mot vivre et l'archontologique boucler sur le pré-ontologique du langage ordinaire.

Pour le reste, je vous rassure : je parlerai à peu près selon un jeu de langage de philosophe — avec des définitions, des thèses, des citations (et en faisant semblant de ne m'adresser à personne). Voici ce que j'essaierai d'avancer : 1. Que le critère, sinon la définition, du « monde », implique un certain paradoxe, dont l'exercice permet de déterminer quatre types de réalités au moins, dont trois qui peuvent être l'objet d'un discours analytique ; 2. Que la prise en compte de ces quatre « mondes » complique le dualisme explicite non seulement des ontologies classiques, mais aussi des anthropologies tentant d'en dresser la grammaire comparée pour les subvertir ; 3. enfin, que la catastrophe écologique apparaissant au gré de cette ontologie quadripartite comme la crise d'un seul des quatre mondes, on doit se demander ce que les autres pourraient faire pour lui.

Un critère onto-logique. — Je ne propose pas une définition, donc, mais un critère : j'appelle « monde » ce qui est sans dehors, ou plus précisément, ce dont la propriété généralement reconnue de totalité (ou d'épuisement des

6 Ibid., p. 676.

choses) se signale par l'impossibilité d'en trouver l'origine dans une chose d'extérieure. Cette impossibilité est *logique* car elle se repère à des paradoxes, qui prennent à peu près la même apparence pour tous les mondes, et dont la structure canonique tient dans l'expression problématique de « création *ex nihilo* ». On ne peut pas, en effet, fabriquer quelque chose à partir de rien. On ne le peut pas *physiquement*, sans doute ; mais on ne le peut d'abord pas *logiquement*. Il n'est pas de passage du néant à l'être. Les concepts d'être et de néant sont construits de telle sorte qu'il n'y ait pas de médiation qui puisse transformer l'un en l'autre : et la création *ex nihilo* n'est *possible* que comme un miracle, c'est-à-dire, précisément, comme quelque chose d'*impossible* — bref, elle *n'est pas possible*. C'est pourquoi elle impose, à qui s'y essaie malgré tout de la penser, d'inventer des agents miraculeux garantissant la possibilité de l'impossible, tels les dieux.

L'impossibilité logique de la création *ex nihilo* dévoile un critère général pour parler d'un « monde ». Elle signifie en effet que *l'origine de quelque chose se trouve toujours dans quelque chose du même monde* : les étants trouvent leur origine dans le monde des étants, jamais dans le néant. Mais le monde des étants n'est pas le seul qui soit structuré par un tel paradoxe. Des paradoxes homologues concernent *l'origine du langage* ou *celle de la société* : de même que quelque chose ne peut pas sortir de rien, le langage est nécessaire pour créer le langage. On ne peut pas imaginer le passage du non-langage au langage : « avant » le langage, ce n'est pas du langage, et l'on ne peut guère tirer de cet « avant » l'origine du langage. L'existence du langage implique un saut ontologique, qu'on ne peut franchir à moins de retrouver le paradoxe de la création *ex nihilo*. Rousseau l'énonce explicitement dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* : « la parole paraît avoir été fort nécessaire, pour établir l'usage de la parole⁷ ». Significativement, on trouve aussi, un peu plus loin dans le même essai et cette fois à propos de l'origine non plus du langage, mais de la société : « Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisa de dire : *Ceci est à moi*, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile⁸. » Or précisément, dans quelles circonstances peut-on trouver « des gens assez simples pour le croire » ? Dans quel cadre fait-on confiance à celui qui énonce un tel acte à visée illocutoire, sinon dans une société où le parleur s'adosse à une institu-

7 Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, éd. Jacques Roger, Paris, GF, 1992, p. 205.

8 Ibid., p. 222.

tion⁹ ? Le paradoxe — le même paradoxe — s'énonce de manière plus flagrante encore dans le *Contrat social*, puisque pour instituer la volonté générale, chaque membre doit contracter... avec la volonté générale, afin que le contrat puisse stipuler « l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté¹⁰ ». Comme pour le langage, la création de la société implique la pré-existence de la société. Althusser avait en son temps commenté ainsi ce problème :

D'un mot, voici la difficulté : dans tout contrat, les deux Parties Prenantes existent antérieurement et extérieurement à l'acte du contrat. Dans le contrat social de Rousseau, seule la PP. 1 [partie prenante 1, l'individu] obéit à ces conditions. La PP. 2 [partie prenante 2, la communauté] au contraire y échappe. Elle n'existe pas antérieurement au contrat, pour une bonne raison : elle est elle-même le produit du contrat. Le paradoxe du Contrat Social est donc de mettre en présence deux PP., dont l'une existe antérieurement et extérieurement au contrat, mais dont l'autre n'est ni antérieure ni extérieure au contrat, puisqu'elle est le produit même du contrat, mieux : son objet¹¹.

Rousseau n'est pas le seul à buter sur l'impossibilité de trouver l'origine du langage ou de la société dans un autre régime ontologique — non-linguistique ou non-social. Castoriadis ne dit pas autre chose dans ses séminaires sur la « création humaine », où il relie d'ailleurs société et langage, les pensant l'un par l'autre et les deux paradoxes comme un seul :

Nous ne croyons pas en Dieu ou plutôt, pour accommoder tout le monde, nous pensons — déistes ou cartésiens — que Dieu « n'intervient pas » dans les affaires du monde. *Donc*, la société se crée elle-même. À partir du moment où il y a un collectif humain, ou bien ce collectif s'auto-institue, ou bien il disparaît. C'est bien entendu la chose la plus difficile à accepter pour la pensée traditionnelle. Si nous parlons des collectifs « qui n'ont pas d'emblée disparu », ils se sont toujours *déjà* auto-institués. Il n'y a pas de « contrat social », ni de droit ni de fait. Nous ne pouvons d'aucune manière dériver le langage d'une « coopéra-

9 Voir entre autres John L. Austin, *Quand dire c'est faire*, trad. Gilles Lane, Paris, Seuil, « Points essais », 1991, et Pierre Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, « Points essais », 2014.

10 Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, Paris, GF, 1992, p. 39.

11 Louis Althusser, « Sur le Contrat social », *Cahiers pour l'analyse* 8, *L'impensé de Jean-Jacques Rousseau*, 1967, pp. 5-42, p. 18.

tion » des individus. Histoire absurde : des gens sans langage se rencontrent et après longue discussion adoptent les règles du langage qu'ils vont établir¹².

Dans la séance suivante du même séminaire, Castoriadis invite son auditeur à se faire une interprétation ontologique de cette proposition sur l'auto-institution, puisqu'il défend la « nécessité de postuler un autre niveau d'être, le social-historique [...], champ de création de formes qui surgit dès qu'il existe une multiplicité d'êtres humains ; mais inobservable dans ses origines puisque nous ne rencontrons jamais d'êtres humains que socialisés¹³. »

Il va de soi que mon projet ici n'est ni de commenter Rousseau ni de commenter Castoriadis, dans les œuvres desquelles on trouverait d'ailleurs plusieurs thèses (par exemple, celle de l'existence d'un dieu créateur chez l'un¹⁴, de la possibilité d'une création *ex nihilo* chez l'autre¹⁵) que je dénoncerais pour ma part. Je veux pour l'instant simplement, en citant ces deux auteurs illustres, reconnus, incontestables, donner mieux à saisir ce qu'une obscure « ontologie de poète », à bon droit fragile et méconnue, appelle un « monde » : un certain plan de consistance s'auto-instituant et séparé des autres mondes par des sauts ontologiques, de sorte que toute tentative de trouver l'origine d'un monde dans un autre monde échoue.

J'en distingue quatre : celui qui contient tout ce qui existe indépendamment de notre capacité à nous représenter les choses (y compris sans doute le néant, si l'on veut que le néant soit quelque chose) et que j'appelle *le chaos*, celui qui comprend la totalité des corps percevants et perceptibles et que j'appelle *la nature*, celui où vit l'ensemble des phrases possibles et que j'appelle *le langage*, celui où se trouvent les institutions et que j'appelle *la société*. Les phrases sont des articulations de corps (par exemple des caractères combinés en mots) qui produisent un sens irréductible à ces corps eux-mêmes ; les institutions sont des structures de corps-et-de-mots figées par des phrases définissant règles et statuts. Cette jambe est un corps, cette balle de pistolet est un corps, mais « la guerre » est une structure. Cette main est un corps, cette bague est un corps, mais « le mariage » est une institution. Des associations, des avocats, des États veillent au strict respect de leur définition arrêtée. Guerre et mariage existent dans le monde de la société : pour les

12 Cornelius Castoriadis, *Sujet et vérité dans le monde social-historique. Séminaires 1986-1987. La création humaine I*, Paris, Seuil, « La Couleur des idées », 2002, p. 23.

13 Ibid., p. 39.

14 Voir notamment la « Profession de foi du vicaire savoyard » dans le Livre IV de *l'Émile*, Paris, Gallimard, « Folio essais », 1995, p. 401 sq.

15 Voir Cornelius Castoriadis, *Le Monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe III*, Paris, Seuil, « Points essais », 2000, p. 333-334.

moustiques (qui ne vivent *a priori* que dans la « nature ») il n'est ni l'un ni l'autre. Pour les enfants de trois ans (qui ne vivent par hypothèse que dans la « nature » et le « langage ») non plus : ce sont pour eux des mots sans référents. Chaque monde s'appuie ou exploite le précédent (les choses sont faites de chaos, les phrases de corps, les institutions de phrases) tout en lui étant ontologiquement irréductible. On doit considérer enfin que chacun de ces mondes est le lieu d'une certaine « vie », selon le concept par lequel on se réfère habituellement au développement, à la croissance immanente des êtres dans le {monde 2 : nature}. On ne peut rien dire, par définition, de la vie du {monde 1 : chaos} ; mais il existe dans le {monde 3 : langage} un principe de croissance immanente qui correspond à ce que l'on appelle la « création du sens » (du moins c'est ce que croient ceux qui ne se résignent pas à voir dans l'énonciation une fonction seulement ancillaire, les « poètes ») et qu'on désignerait mieux par l'expression « vie du sens ». De même, je préférerais parler de « vie des institutions » pour la « création social-historique » qu'a théorisée Castoriadis. Mais peu importe : ce qui compte derrière les querelles de mots, c'est que *chaque monde accueille la vie*.

De l'ontologie à l'écologie. — On peut maintenant se demander comment chaque monde la conserve, cette vie : c'est-à-dire poser la question écologique. Une des principales interprétations ontologiques s'en est faite dans le sillage des travaux de Descola : le saccage des écosystèmes serait la conséquence du mépris des « physicalités » dans les sociétés « naturalistes »¹⁶. Or, la volonté de « protéger la nature », plutôt que de résoudre un tel problème, le relancerait, dans la mesure où le concept même de « nature » *impliquerait* précisément le refus de considérer que les hommes et les autres vivants participent du même règne. Même les propositions de Peter Singer ou Aldo Leopold sont dénigrées par l'anthropologue comme étant l'expression du naturalisme : « force est de constater que, pas plus que les déplacements catégoriels opérés par l'éthologie ou les sciences cognitives, ceux dont nous sommes redevables aux philosophies de l'environnement n'ont encore véritablement mis en péril l'agencement typique du naturalisme¹⁷. »

Dans d'autres sociétés (ou dans la nôtre par le passé) le concept de « nature » n'existe pas : les Achuars, par exemple, prêtent des esprits aux forêts, qu'ils ne considèrent donc pas comme « sauvages » — de sorte que

16 Sur ces concepts, voir Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », 2005.

17 Ibid., p. 276-277.

l'opposition entre nature et culture est chez eux inopérante¹⁸. Sociétés totémistes, analogistes et animistes échappent à ce partage, qui dépend d'une vision du monde située. Descola résume sa proposition dans une série de schématisations¹⁹ que je stylise et simplifie en un seul tableau à double-entrée :

Physicalités\Intériorités	ressemblances	différences
Ressemblances	totémisme	naturalisme
différences	animisme	analogisme

Nous avons là quatre manières de « composer des mondes », chaque monde étant entendu comme la manière dont une société se représente tout ce qui existe (son « ontologie »). Le tableau se lit comme suit : dans les sociétés totémistes, le clan s'assimile à un totem, à la fois pour ce qui est de l'esprit et des attributs physiques ; les sociétés analogistes sont caractérisées au contraire par une différence de tout avec tout, qui produit « un flux permanent de singularités²⁰ » ; les sociétés animistes jugent que les hommes et les autres espèces diffèrent par les corps mais s'identifient par les esprits (les humains ne sont pas les seuls à avoir des « âmes »), alors qu'au contraire, les naturalistes pensent que les hommes ont un corps de même nature que les autres espèces (il peut être objet de science) mais se distinguent d'eux par l'esprit (qu'eux seuls possèdent).

À lire une telle construction, on en retire nécessairement l'idée que, si notre objectif est de « sauver la planète » (pour le dire dans des termes naïfs) le seul salut possible viendra du fait de « changer d'ontologie ». Or cela est-il seulement concevable ? Dans un entretien récent, Vincent Lucchese pose la question à Philippe Descola : « Vous appelez à se débarrasser de la notion de nature. Par quoi la remplace-t-on ? Faut-il changer d'ontologie pour revenir à une forme d'animisme ou inventer une nouvelle ontologie propre à notre époque ? » Voici la réponse de l'anthropologue :

On ne décrète pas les transformations idéologiques, ontologiques ou culturelles, quel que soit le terme que vous choisissiez. Chaque fois qu'on a essayé de le faire, ça a été un échec. Je pense à la Révolution française ou à la révolution

18 Ibid., p. 68.
19 Ibid., p. 323 sq.
20 Ibid., p. 314.

soviétique. On peut, en revanche, être plus attentif au vocabulaire employé et à l'arrière-fond conceptuel de celui-ci. Quand je dis que la nature n'existe pas, ce n'est pas une provocation. Je souligne que l'idée d'une totalité extérieure aux humains est une idée récente, neuve et tout à fait singulière dans l'histoire de l'humanité. Et c'est de cela dont il faut prendre conscience²¹.

Que la révolution soviétique ait été un échec, on peut l'affirmer sans rougir. Cela ne me semble pas évident que cela soit également le cas de la Révolution française : on y observe bien une transformation sociale et politique radicale, résultant de la rencontre d'un travail idéologique puissant (la philosophie des Lumières, celle de Rousseau en particulier) avec ce nouvel acteur politique qu'est « le peuple ». Je reprends en fait ici une stylisation efficace de Starobinski évoquant un succès²², pour pointer le fait que si Descola avait voulu défendre la nécessité de « changer d'ontologie », il aurait aisément pu s'appuyer sur le modèle de la Révolution française. Qu'il en balaye au contraire les résultats d'un revers de main suggère à quel point il refuse de s'engager pour une « révolution ontologique ». Dans un entretien un peu plus ancien avec Pierre Charbonnier, l'anthropologue reconnaissait déjà que, pour voir les choses à la façon des peuples non-naturalistes, il faudrait « élaborer une nouvelle religion²³ », ce qui ne serait pas souhaitable. En revanche, dans l'un et l'autre cas, il met l'accent sur l'éducation, la sensibilisation aux mots et à leurs implications, dans un programme plus réaliste qui ne promet pas de résoudre le problème en un claquement de doigts, ou une révolution. Il semble qu'il ne saurait y avoir pour lui de solution miracle et sans doute un anthropologue est-il particulièrement bien placé pour savoir qu'on ne change pas d'ontologie comme de chemises. Mieux, dirait-il peut-être, ce désir de « révolution » ou de « table-rase » est lui-même l'expression d'un volontarisme politique exprimant dans sa pureté l'ontologie naturaliste (et le primat de l'esprit sur le corps) dont il s'agit précisément de se débarrasser. Bref, un désir de « modernes²⁴ ».

21 Philippe Descola, « Il faut combattre l'anthropocentrisme », entretien avec Vincent Lucchese, *Usbek & Rica*, 26 janvier 2020, en ligne : <https://usbeketrica.com/fr/article/philippe-descola-il-faut-combattre-l-humanisme-comme-anthropocentrisme>.

22 Il écrit : « La Révolution doit son succès, son rythme, son accélération catastrophique, à la coalition imprévue des Lumières [...] et de l'obscur poussée des foules irritées ». Voir Jean Starobinski, 1789, *les emblèmes de la raison*, Paris, Flammarion, « Champs », 1973, p. 55.

23 Philippe Descola, *La Composition des mondes. Entretien avec Pierre Charbonnier*, Paris, Flammarion, « Champs », 2024, p. 328.

24 Bruno Latour critique ainsi la mythologie du « double-clic » dans son *Enquête sur les modes d'existence*, Paris, La Découverte, 2012.

Sans doute la proposition théorique de Descola vise-t-elle à construire une « grammaire générale des cosmologies²⁵ », non pas à *faire de la politique* ou nous dire *comment* « sauver la planète ». La description ontologique se situe à un niveau d'abstraction et de généralité qui n'est pas celui de l'action politique. Autrement dit, elle a une valeur d'abord, et peut-être seulement, heuristique. Elle ne peut avoir un intérêt écologique qu'au gré d'une sorte de fiction transcendantale — comme quand on tente une expérience en pensée : « si nous étions des Achuars... », ou « si nous étions capables de changer d'ontologie sans dommages... ». Mais puisque ce genre de cas n'est pas pratiquement envisageable, nous sommes condamnés, pour penser la politique et l'écologie réelles, à faire abstraction des apports de ce modèle d'anthropologie comparée.

La solidarité des mondes. — Bien sûr, Descola ne livre pas « son » ontologie (il ne propose pas une « ontologie d'anthropologue », qui serait pourtant sans doute mieux armée qu'une « ontologie de poète » !); il se contente de décrire « quatre cosmologies » : « l'ontologie des autres », si l'on peut dire. Mais que croit-il « qu'il » existe, pour sa part ? Quelle est son ontologie tacite ? Il semble bien que pour lui (et quoiqu'il en ait), il y ait bien d'un côté des sociétés (les Achuars, les Nambikwaras, les Modernes, etc.) qu'il ne confond jamais avec leurs jardins, leurs forêts, leurs territoires ou leurs parkings : *Par-delà nature et culture* s'emploie à reconstituer des systèmes de représentations et seulement cela (le livre croit donc bien à l'existence discrète des sociétés). Par ailleurs, il a beau ne pas utiliser le mot « nature », son engagement et son souci écologiques ne témoignent pas davantage de sa volonté de résister à la disparition de corps vis-à-vis desquels il aurait un engagement « animiste » (les forêts amazoniennes n'abritent pas ses esprits à lui), que ce combat ne concerne le seul « totem » de sa « tribu ». Enfin, avec ses préventions sémantiques, Descola doit considérer que les phrases peuvent avoir leur vie propre, que les mots sont des adolescents rebelles, même si c'est pour le regretter (l'anthropologue est un poète récalcitrant) : pour lui, il existe bien quelque chose comme le langage, doué d'une épaisseur propre. Autrement dit, et quel que soit le procès qu'on lui fait parfois²⁶, il me semble que la critique *explicite* que fait Descola de l'ontologie naturaliste (et de la croyance en une nature qui ne serait pas la culture) n'empêche pas qu'il traite *tacitement* des corps (dans les forêts à défendre), du langage (qu'il faut manier avec précaution) et des sociétés (avec leurs systèmes de représentations, leurs « ontologies ») comme de réa-

25 op. cit., 2024, p. 131.

26 Voir par exemple Michel Blay et Renaud Garcia, *La nature existe. Par-delà règne machinal et penseurs du vivant*, Paris, Les échappés, 2025.

lités différentes. Bref, qu'il pourrait me suivre lorsque j'essaie de montrer comment la construction ontologique que j'ai esquissée dans le premier temps de cette réflexion saurait donner, si l'on abandonne la position de surplomb de l'anthropologue, des outils pratiques pour envisager la question écologique.

Je propose donc de maintenir le concept de « nature », en définissant celle-ci comme ce monde sensible où vivent les corps perçus ou percevants, statiques ou mus par le désir (qui les rapproche) et la peur (qui les éloigne les uns des autres). Cette « nature » s'oppose bien à un autre monde qui serait la « société » (caractérisée par une « culture »), mais deux différences déterminantes avec la proposition *explicite* de Descola changent le statut de ce concept en son acception naturaliste : premièrement, la différence entre « nature » et « culture » n'est pas ici un face-à-face et ne ressortit pas à ce dualisme que l'anthropologue menace d'ailleurs de relancer au moment où il le critique (puisque sa méta-ontologie reconduit la pertinence d'une différence de nature entre « physicalités » et « intériorités » se superposant avec la différence corps/esprit dans laquelle il voit l'origine du « grand partage » symptomatique du naturalisme). En effet, l'ontologie que je propose est quadripartite, et si dans un premier temps nous ne savons pas trop quoi faire de la première strate ontologique, le « chaos », il est clair que la troisième, le « langage » vient faire voler en éclat le face-à-face morbide entre « nature » et « culture ». Car je n'identifie pas « l'esprit » avec « la culture » comme le fait explicitement Descola (qui prétend que l'opposition nature/culture rejoue l'opposition corps/esprit), ni ne l'isole comme une strate ontologique à part. Je suggère plutôt de déclinier les différents rapports que peut entretenir la subjectivité avec les objets peuplant chacun des mondes. Il faudrait ici des pages de démonstration et ce n'est pas le lieu ; je me contente donc d'asséner que le chaos nous *angoisse* et nous *fait jouir* alors que nous *percevons* et *agissons* sur la nature. La *conversation* (discours et compréhension) fait la vie du langage quand la société, qui porte nos contenus de *croyance*, est aussi l'objet de nos *stratégies*. De sorte que j'aboutis moi aussi à un tableau²⁷ :

27 On en trouvera une version plus complète dans Pierre Vinclair, *Le mot juste. Essai sur la politique du langage*, Paris, PUF, « Perspectives critiques », 2026, à paraître.

DOMAINE	COMPOSANTS	CE QUI ARRIVE	SUBJECTIVITÉ passive/active
Chaos	Choses	Rien	Angoisse/jouissance
Nature	Corps	Faits	Perception/action
Langage	Phrases	Sens	Compréhension/discours
Société	Structures	Événements	Croyance/stratégie

Cela posé, il me semble que l'on peut entendre à nouveaux frais la question écologique. Elle ne demande plus « comment changer d'ontologie ? » (ce qui, de l'aveu de Descola, ne serait ni souhaitable ni sans doute possible) mais « comment des éléments relevant d'un certain monde peuvent avoir de l'effet sur un autre monde ? » Ainsi, les subjectivités en passant d'un monde à l'autre peuvent mobiliser des moyens, en vue de fins : on peut par exemple définir la « technique » comme l'exploitation de la nature par la société, le « droit » comme l'exploitation que fait du langage une société cherchant à se transformer, ou encore les « sciences » comme une exploitation du langage par une société cherchant à connaître les lois de (c'est-à-dire projeter des structures dans) la nature. Comment faire pour que la « nature » soit davantage qu'un simple *moyen* pour la « société » ? Le rôle de la technique, du droit et des sciences est à double-tranchant : d'un côté, ces activités nous ont toujours servi à exploiter la nature ; d'un autre, elles peuvent certainement nous aider à la défendre. En tout cas, les rapports du GIEC sont rédigés par des chercheurs ; ce sont des études scientifiques qui nous ont fait prendre conscience du problème climatique et de la disparition des espèces. L'anthropologie elle aussi prétend à une forme de scientificité. Le droit, s'il a souvent garanti l'exploitation des ressources, a récemment été utilisé pour protéger de grands fleuves (comme en Nouvelle-Zélande). Et c'est à la technique que l'on doit le développement de machines plus économes en énergie ou de bâtiments plus isolants. Autrement dit : l'ontologie quadripartite offre un cadre à l'intérieur duquel des comportements critiques jouent le rôle de *pharmakon* (pour reprendre, au génitif pluriel, le concept bien connu de Platon brillamment glosé par Derrida²⁸), poisons et remèdes.

La question générale de l'écologie concerne le rapport entre les corps et les structures : face à la tendance massive (technique, juridique, scientifique) à la

28 Voir Jacques Derrida, « La Pharmacie de Platon », *La Dissémination*, Paris, Seuil, « Tel Quel », 1972.

« substruction » (pour parler comme Husserl²⁹) du monde des corps (Husserl parle pour sa part de *Lebenswelt*, « monde de la vie ») par celui des structures, deux types de subversions sont envisageables. La première, qu'on qualifiera de « révolutionnaire », consisterait à renverser le rapport de domination, et à réorganiser le monde des structures pour le mettre au service de la nature (changer, non pas certes d'ontologie, mais tout de même de type de société) ; la seconde, « réformiste », à imaginer comment la poursuite des objectifs traditionnels pourrait ne pas entraîner par la même occasion la dégradation du monde naturel. Quoique trancher entre ces deux types de subversion soit l'affaire de la délibération politique (cette pointe réflexive par laquelle la « société » détermine ce qu'elle veut être³⁰) et pas de la rapide conclusion d'une proposition comme celle-ci, qui plus est écrite par quelqu'un qui croit que le langage a sa vie propre et qui s'active surtout à se subjectiver dans le monde des phrases, il me semble à tout le moins nécessaire de poser la question suivante : notre société est-elle ou non essentiellement *définie* par l'exploitation de la nature ? Si l'on répond « oui » à cette question, on peut l'appeler « capitaliste » (technique, droit et sciences s'épauleraient essentiellement pour faire fructifier cette structure sociale si singulière qu'est l'argent), et une révolution est sans doute absolument nécessaire. Si l'on répond « non » à la même question, on aura raison d'être plutôt réformiste : l'exploitation de la nature ne serait pas le programme profond de notre société, seulement un dommage collatéral qu'il ne serait pas impossible de corriger. Il est peut-être difficile d'imaginer ce que j'ai en tête ici, mais si l'on repère toutes les structures qui, dans une société comme la France contemporaine, semblent moins destinées à exploiter la nature qu'à protéger les corps humains (par exemple : la sécurité sociale, l'hôpital, les crèches, une bonne partie du droit civil, l'école, la police, l'armée, et dans un autre registre les barrières sur les quais de métro, les airbags, les vêtements, les parapluies, entre autres dispositifs imposés par le droit) on pourrait imaginer que notre société, plutôt que sauvagement capitaliste, est encore largement au service d'une « nature » simplement *effroyablement anthropocentrée* : humaniste, beaucoup trop humaniste. Il faudrait alors plaider pour une extension radicale aux autres corps (à ceux des animaux, des plantes, etc.) de beaucoup de droits et de beaucoup de protections aujourd'hui seulement humaines, autrement dit : utiliser les ressources de la société pour assister la nature souffrante et exalter une forme (pour parler comme Rousseau) de *pitié* entre les mondes.

29 Voir Edmund Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. Granel, Paris, Gallimard, « Tel », 2004, p. 45.

30 Voir Pierre Vinclair, *op. cit.*

Bibliographie

- Althusser, Louis, « Sur le Contrat social », *Cahiers pour l'analyse* 8, *L'impensé de Jean-Jacques Rousseau*, 1967, pp. 5–42.
- Austin, John L., *Quand dire c'est faire*, trad. Gilles Lane, Paris, Seuil, « Points essais », 1991.
- Blay, Michel, et Renaud Garcia, *La nature existe. Par-delà règne machinal et penseurs du vivant*, Paris, Les Échappés, 2025.
- Bourdieu, Pierre, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, « Points essais », 2014.
- Castoriadis, Cornelius, *Le Monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe III*, Paris, Seuil, « Points essais », 2000.
- Castoriadis, Cornelius, *Sujet et vérité dans le monde social-historique. Séminaires 1986–1987. La création humaine I*, Paris, Seuil, « La Couleur des idées », 2002.
- Derrida, Jacques, « La Pharmacie de Platon », in *La Dissémination*, Paris, Seuil, « Tel Quel », 1972.
- Descola, Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », 2005.
- Descola, Philippe, « Il faut combattre l'anthropocentrisme », entretien avec Vincent Lucchese, *Usbek & Rika*, 26 janvier 2020, en ligne : <https://usbeketrica.com/fr/article/philippe-descola-il-faut-combattre-l-humanisme-comme-anthropocentrisme>.
- Descola, Philippe, *La Composition des mondes. Entretien avec Pierre Charbonnier*, Paris, Flammarion, « Champs », 2024.
- Gabriel, Markus, *Pourquoi le monde n'existe pas*, trad. Georges Sturm, Paris, LGF, 2015.
- Granel, Paris, Gallimard, « Tel », 2004.
- Heidegger, Martin, *Être et Temps*, trad. François Vezin, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de philosophie », 1986.
- Husserl, Edmund, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. Gérard
- Latour, Bruno, *Enquête sur les modes d'existence*, Paris, La Découverte, 2012.
- Nancy, Jean-Luc, *Le Sens du monde*, Paris, Galilée, « La philosophie en effet », 1993.
- Platon, *La République*, trad. Georges Leroux, Paris, GF, 2004.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, éd. Jacques Roger, Paris, GF, 1992.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Du contrat social*, Paris, GF, 1992.
- Rousseau, Jean-Jacques, « Profession de foi du vicaire savoyard », livre IV de *Émile*, Paris, Gallimard, « Folio essais », 1995.
- Starobinski, Jean, 1789, *les emblèmes de la raison*, Paris, Flammarion, « Champs », 1973.
- Vinclair, Pierre, *Le mot juste. Essai sur la politique du langage*, Paris, PUF, « Perspectives critiques », 2026.