

ALEXIS FILIPUCCI – NOTIONS DE PHILOSOPHIE.

PETIT EXERCICE DE CONCEPTUALISATION (TRAVAIL EN

CHANTIER)

1. Lorsqu'on observe notre titre, son ambiguïté saute aux yeux. Il est possible en effet de comprendre le "de" soit comme un génitif subjectif (nous allons aborder des notions philosophiques), soit comme un génitif objectif (nous allons fournir ici une notion de la philosophie, au sens où nous allons esquisser ce qu'est la philosophie, en donner une petite idée).

En y réfléchissant un peu, on remarque toutefois que les deux possibilités en fait se rejoignent. En effet, pour pouvoir isoler parmi toutes les notions existantes celles qui sont philosophiques (et pas culinaires, biologiques, politiques, etc.), je dois avoir une certaine notion de ce qu'est la philosophie. De cette simple observation, tirons un enseignement (et, brièvement, une remarque méthodologique) :

Un enseignement. Si pour dire qu'une notion est philosophique, il faut la rapporter au geste qui a dû s'interroger sur ce qu'est la philosophie, alors ce qui désigne une notion comme *philosophique* est liée à ce caractère réflexif. On ne sait pas ce qu'est la philosophie, mais au moins sait-on que la philosophie se demandera à un moment ce qu'elle est. Et toute notion qui comportera dans son développement une interrogation sur ce qu'elle est, sera liée de près ou de loin à la philosophie et pourra donc être dite « philosophique » (au moins en puissance).

[*Une remarque méthodologique.* Appliquons la réflexivité que nous venons d'acquérir à ce que nous venons de faire. Nous découvrons alors que pour définir quelque chose, nous pouvons d'abord le placer dans le genre auquel il appartient (ici : le genre des *notions*) puis distinguer son espèce particulière au sein de ce genre (ici : l'espèce *philosophique* parmi les notions). Aristote pourra être ici notre compagnon.]

2. Appliquons à nouveau notre première notion philosophique qu'est la *réflexivité*. Pour identifier des notions philosophiques, nous devons savoir ce qu'est la philosophie. Or nous l'ignorons sauf en ce qui concerne la réflexivité. Réfléchissons donc sur ce que nous faisons. Que faisons-nous ? Nous nous demandons ce qu'est la philosophie. Si nous nous le demandons, c'est que nous ne le savons pas et que nous désirons le savoir. Et ce désir de savoir ne sera pas satisfait par quelque chose qui n'a rien à voir avec ce sur quoi il s'interroge. Autrement dit, nous désirons savoir ce qu'est la philosophie *en vérité*.

Un grand nombre de notions philosophiques ont surgi de notre premier geste conscient de réflexivité. Tâchons de remettre un peu d'ordre et de fixer les choses en étoffant notre définition de la philosophie. On ne sait pas ce qu'est la philosophie, mais on sait en tout cas que tout acte réflexif né d'un questionnement désirant savoir en vérité peut être dit "philosophique".

Regardons (réflexivement) cette nouvelle étape de notre trajet. Nous sommes en possession d'une définition temporaire au sein de laquelle il est possible d'isoler trois éléments-constitutifs : l'acte réflexif ; le questionnement ; le désir de savoir en vérité. Nous ne savons pas ce qu'ils signifient –

ce qu'ils sont – en vérité. Or sans cela nous ne pouvons satisfaire notre désir de savoir ce qu'est la philosophie en vérité. Il nous faut donc nous questionner à propos de chacun de ces éléments pour découvrir ce qu'ils sont en vérité. Puisque tout débute avec le désir de savoir en vérité donnant lieu à un questionnement possédant une dimension réflexive, c'est dans cet ordre que nous aborderons les éléments-constitutifs de la définition temporaire de la philosophie.

3. Désir de savoir en vérité. La philosophie serait fille du désir. Or tout désir n'existe que s'il y a conscience d'un manque. Le manque d'où émerge la philosophie est manque de *savoir en vérité*. Suivons l'usage et nommons "ignorance" un manque de savoir. Il est important de voir que la philosophie ne naît pas de l'ignorance, mais de la *conscience de l'ignorance* (le caractère réel ou illusoire de l'ignorance dont on a conscience sera d'ailleurs âprement discuté par les philosophes). Mais la conscience d'ignorance ne suffit pas à produire un désir de savoir. En effet, on peut tout à fait imaginer avoir conscience de son ignorance et s'en satisfaire. Ainsi donc le désir de savoir en vérité suppose a) une *conscience d'ignorance* et b) une *insatisfaction* quant à cette ignorance dont on a conscience.

a) Envisageons différents cas de figure (en laissant de côté à nouveau et quand c'est possible la querelle portant sur le statut, réel ou illusoire, de l'ignorance) : j'ignore que j'ignore ; j'ignore que je sais ; je sais que j'ignore ; je sais que je sais.

- *j'ignore que j'ignore* : nulle insatisfaction n'est dès lors possible puisque aucun manque de savoir n'est ressenti. Une telle situation, somme toute commune, peut présenter des variations qui feront le miel des philosophes :
 - Je peux en effet ignorer que j'ignore en croyant savoir quelque chose : prendre conscience de mon ignorance nécessitera alors une purge du faux savoir. Pour remplir un récipient du nectar de la connaissance, il faut d'abord le vider de la piquette qu'il contient. C'est l'option socratique, option que l'on retrouve également dans nombre de traditions religieuses (ainsi de la « voie purgative » dans la spiritualité chrétienne ou des ruminations préliminaires dans dans le bouddhisme par exemple).
 - Cette ignorance inconsciente peut signer l'aveuglement d'une époque. C'est ainsi que Heidegger verra dans l'ère technico-scientifique le moment de l'oubli de la "question de l'être". Il y a même, si l'on veut, oubli de cet oubli.
 - Quelqu'un qui serait possesseur d'un savoir concernant la reproduction des acariens, la vie et l'œuvre de Joachim de Flore ou la nébuleuse NGC 1976 pourrait me désigner et dire de moi non seulement que j'ignore de tels savoirs, mais que j'ignore même que je les ignore puisque le contenu de ces savoirs ne sont, littéralement, rien pour moi. S'il me manque quelque chose, c'est uniquement de *son* point de vue. On voit ici que l'ignorant est produit par le sachant et que ce dernier en est, par conséquent, en partie responsable.
- *j'ignore que je sais* : comment éprouver de l'insatisfaction puisque, en réalité, il n'y a pas de manque de savoir ? Mais il y aurait tout de même une insatisfaction à ne pas être conscient de posséder un savoir et le rôle de la philosophie sera de « faire prendre conscience de ce que l'on sait ». Après la purge socratique, nous avons là l'option choisie par Platon et dans laquelle il faut nous ressouvenir de la connaissance des Idées qui est en nous. Dans une telle vision : l'ignorance n'est pas réelle puisqu'elle porte sur la conscience et non sur le savoir ; il faut l'aide de l'extérieur – du philosophe – pour lever cette illusion d'ignorance. Malgré la considérable influence de cette doctrine dans l'histoire de la pensée, nous

sommes d'ores et déjà en mesure de dire que de tels présupposés ne permettent pas de rendre compte du désir de savoir en vérité sauf à en faire lui-même une illusion. Quelle que soit la version choisie, cette option butte inéluctablement sur la notion contradictoire et injustifiable d'un *savoir inconscient*.

- *je sais que j'ignore* : c'est l'option philosophique par excellence. La conscience d'un manque de savoir (visée par le travail socratique par exemple) signifie en fait qu'un point de vue *réfléchi* a déjà été adopté. En effet, un point de vue *immédiat* considère que les choses sont ce qu'elles semblent être. La possibilité qu'elles soient autres que ce qu'elles m'apparaissent, que j'aie par conséquent conscience de mon erreur et de mon ignorance suppose un point de vue médiateur qui distingue entre les choses et l'« image » que j'en ai.
- *je sais que je sais* : le désir de savoir étant satisfait par et dans un savoir, la philosophie est absente de ce cas de figure. Tout au plus peut-on dire que c'était là son objectif et qu'elle y a mené. Convoquons l'étymologie – la philosophie est « amour (non-platonique...) de la sagesse » - et nommons « sagesse » le savoir conscient de lui-même (ce qui, *stricto sensu*, est une tautologie) que poursuit la philosophie.

b) Nous savons que le cas de figure n°3 – je sais que j'ignore – est une condition nécessaire mais non suffisante du désir de savoir en vérité. La perspective de demeurer dans l'erreur (et donc dans l'ignorance) doit être vécue comme insatisfaisante pour générer un désir de transformer cette insatisfaction en satisfaction. La philosophie ne peut naître lorsqu'il y a *indifférence* à l'erreur (ou *satisfaction* de l'ignorance). Cette observation nous donne une série de renseignements :

- La satisfaction inconsciente (sommeil, éveil mystique, coma éthylique, etc.) ne peut satisfaire le philosophe. En effet, dans ce cas de figure, demeure quelque chose que j'ignore, ce qui ne fait que rejouer les possibilités présentées ci-dessus. Notons que la satisfaction inconsciente a partie liée avec les pensées postulant un *savoir inconscient* (contemplation du Souverain Bien, apophatismes).
- Le philosophe est un être en tension, profondément insatisfait, traquant en lui et chez les autres toute tentation de se satisfaire de quelque chose de profondément insatisfaisant. C'est un emmerdeur imposant sa tension interne à l'extérieur (il faudra d'ailleurs s'interroger sur cette propension des philosophes à vouloir imposer aux autres leur propre inconfort ; c'est là un affect puissant, parfois plus puissant que l'instinct de survie).
- S'il continue à lutter contre la tentation de s'abandonner à l'insatisfaction non problématique, c'est bien qu'il envisage qu'une satisfaction réelle est possible. En d'autres termes, la satisfaction dans et par un savoir pleinement conscient de lui-même – la sagesse – est atteignable. Sans quoi, seule la psychopathologie pourrait expliquer l'effort des philosophes. Sont par conséquent les adversaires acharnés du philosophe ceux qui nient la sagesse. Certains affirment que la satisfaction consciente ne peut être atteinte ici-bas mais qu'elle existe dans un au-delà (à condition de se bien comporter en cette existence) ; d'autres la nient dans son principe. Nommons les premiers « religieux » et les seconds « relativistes ». Tout philosophe qui succombe à la joie pernicieuse de se satisfaire de l'insatisfaisant rejoindra tôt ou tard l'un ou l'autre de ces camps.

Les développements qui précèdent nous permettent de définir plus précisément le désir de savoir en vérité. Il s'agit du *mouvement visant à transformer une ignorance consciente ressentie comme insatisfaisante en un savoir pleinement satisfaisant et qui lutte intérieurement et extérieurement pour éviter les soulagements religieux et relativistes*.

4. Avant de passer à l'analyse de l'élément-constitutif « questionnement », il est nécessaire, tant ces termes donnent paradoxalement lieu à la plus grande confusion, de toucher un mot de

l'expression « en vérité ». Il n'est pas question d'aborder ici la question de *la Vérité*, mais de comprendre ce qu'est un savoir en vérité, c'est-à-dire un savoir vrai.

Nous savons, par définition, qu'un savoir vrai est un savoir *satisfaisant*. C'est là son aspect *subjectif* : un savoir qui ne serait pas subjectivement satisfaisant n'est pas un savoir vrai. Mais, réciproquement, ce qui est satisfaisant doit être un *savoir* et pas n'importe quoi. C'est là son aspect *objectif*. Appuyons-nous sur cette distinction pour identifier avec plus de netteté les contours d'un savoir vrai.

Le savoir vrai satisfait (subjectivement) le manque en comblant l'ignorance. Or nous savons qu'un manque de savoir ne peut être ressenti que si un point de vue réfléchi a été adopté. Savoir qu'on ignore, c'est reconnaître comme possible que *l'image* qu'on a du monde ne corresponde pas à ce qu'est le monde *en réalité*. Ce qui comble alors de manière satisfaisante l'ignorance est une « image » dont on s'est assuré qu'elle correspond (objectivement) à ce qu'est le monde en réalité. C'est une telle image qu'on nomme communément un « savoir ».

Ces conséquences déduites de notre définition temporaire ne nous amènent-elles pas au constat que ce que recherche le philosophe est fourni par le *discours scientifique* ? En effet, le travail du savant n'est-il pas de produire une image vraie (un *modèle*) rendant compte de la réalité ? C'est tout à fait correct, et c'est la raison profonde pour laquelle « savant » et « philosophe » étaient indistinguables pendant très longtemps. S'explique également par là le fait qu'existe une dimension « savante » dans la philosophie. Toutefois, demeurent des différences fondamentales issues du fait que le discours scientifique ne se préoccupe pas de l'aspect subjectif du savoir : a) ne se souciant pas du caractère satisfaisant ou non du savoir qu'il produit, le savant se désintéresse des « images fausses » et ne s'intéresse qu'aux images vraies ; b) et puis, le fait que ce soient des « images » n'est pas pertinent à ses yeux.

N'étant concerné que par le modèle toujours plus vrai grâce à ses confrontations avec la réalité, le savant n'a d'ailleurs pas à étudier l'histoire de sa discipline.

Par contraste, on voit que celui qui, réfléchissant depuis son ignorance, poursuit un savoir vrai satisfaisant doit s'intéresser aux images fausses en tant qu'elles sont *fausses* et en tant qu'elles sont *images* (tout en cherchant l'image vraie).

Remarque : du point de vue de la présentation traditionnelle de l'histoire de la philosophie, le premier à avoir séparé les philosophes des savants est Socrate. Avant lui – c'est-à-dire au temps des bien-nommés « pré-socratiques » - on se tournait vers le monde et on souhaitait en produire l'image vraie (« Tout est eau », « Tout est air », « Tout est indéfini », etc.). Socrate confronte les images et les critique afin d'arriver à une image qui se justifierait elle-même et qui, surtout avec Platon, serait satisfaisante.

La poursuite de l'image vraie apparente le philosophe aux savants [plus précisément, nous le voyons à présent, aux savants tournés vers le monde (la réalité, la nature, peu importe ici)].

D'un autre côté, le fait qu'il s'intéresse également aux images le rapproche d'autres savants dont l'objectif est de décrire le plus fidèlement possible un maximum d'images (historiens, sociologues, anthropologues, éthologues, etc.). Afin d'obtenir la satisfaction de son désir, le philosophe va donc étudier et analyser les différentes images du monde. Cette reformulation indique que le philosophe non seulement a intérêt à connaître un maximum d'images, mais également à les comprendre, c'est-à-dire à mettre en évidence ce qu'elles ont d'essentiel et à développer ce qu'elles impliquent.

Seulement, au contraire de ce dernier type de savants, le philosophe les décrit *en vue d'arriver à l'image vraie*. Nous pouvons par conséquent résumer ce bref développement en disant du

philosophe qu'il est un être en tension et qui cherche à résoudre cette tension grâce à un savoir vrai obtenu : par la description et l'analyse des différentes images du monde ; par l'établissement d'une image vraie correspondant à la réalité.

Si nous avons avancé, reste néanmoins à préciser ce que sont les *critères* permettant de distinguer le vrai de l'erreur. Peut-être la poursuite de l'analyse des éléments-constitutifs de notre définition temporaire nous sera-t-elle utile pour cela.

5. Un désir né d'une ignorance vécue comme insatisfaisante donne lieu à un questionnement. L'origine et le moteur de ce questionnement le distinguent de toutes les questions que l'on peut (se) poser et qui soit ne changeront rien à notre satisfaction ou insatisfaction, soit ne procureront pas une pleine et durable satisfaction : Qui a gagné le match ? Qu'y a-t-il avant le Big Bang ? Que pensent les personnes avec qui je partage ma vie ? Qui a commis le crime ? Comment construire un abri de jardin ? *Etc.* Le savoir obtenu ne peut être satisfaisant (ou vrai, c'est la même chose) que s'il est le fruit d'un questionnement *radical*.

Un questionnement est radical s'il n'accepte rien qu'il ne puisse justifier (on dit classiquement : fonder en raison). Tant qu'il y aura de l'injustifiable, le questionnement se poursuivra (pour autant que le philosophe ne devienne pas religieux ou « relativiste »). Un savoir vrai (ou satisfaisant, c'est la même chose je vous dis) comble une ignorance face à ce qu'on ne peut justifier. Le désir qui se manifeste comme questionnement radical ne pourra donc jamais être satisfait si, en plus de tout le reste, il ne se justifie pas lui-même (puisqu'il y aurait alors quelque chose dont il ne peut rendre raison). S'il y parvient, le questionnement radical aura récupéré son point de départ dans son giron, c'est-à-dire qu'il aura effectué un acte réflexif complet puisque circulaire. Nous pouvons donc dire que le savoir vrai qui suit un questionnement radical né du désir de satisfaction comprend un *élément circulaire*.

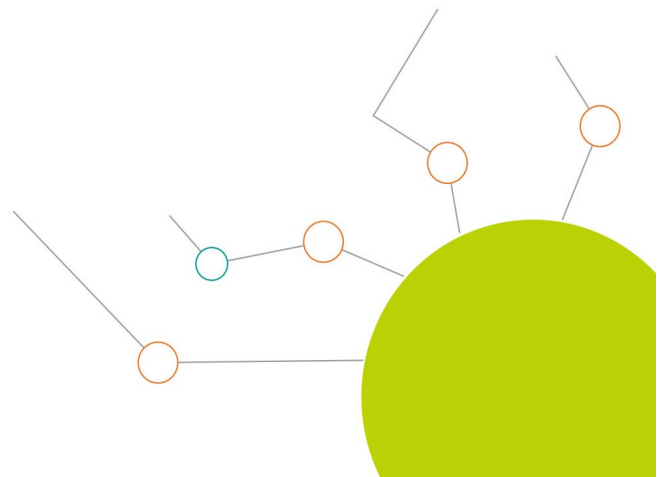
Admettre quelque chose comme un donné (un dogme, une théorie scientifique dont on hérite, une croyance politique, *etc.*) à partir duquel on raisonne et que le questionnement ne pourrait atteindre, c'est nier la possibilité d'une boucle réflexive. C'est par conséquent nier l'existence d'un savoir vrai et la possibilité de la satisfaction.

6. Notre analyse du questionnement (radical) nous a mené naturellement à aborder l'élément-constitutif acte réflexif. Celui qui questionne parce qu'il ignore et qui cherche quelque chose dont il peut rendre raison doit aussi questionner l'origine de son questionnement. Le questionnement radical implique donc une forme d'éclaircissement de soi-même nécessaire au caractère vrai (et donc satisfaisant) du savoir. C'est cet éclaircissement qui est désigné par l'expression « acte réflexif ». Lorsque l'éclaircissement est total, la réflexivité est circulaire et la satisfaction est pleine. Or, si tout discours est un acte, il ne s'ensuit pas que tout acte soit un discours. Nous dirons que tout acte porteur d'un éclaircissement sur soi est *potentiellement* philosophique. La philosophie n'est alors rien d'autre que l'*actualisation* de cette puissance dans et par un *discours*.

7. Rassemblons les éléments qui précèdent en une définition plus développée de la philosophie : *la philosophie est un discours actualisant un éclaircissement sur soi et qui fait suite à un questionnement radical né d'un mouvement visant à transformer une ignorance consciente ressentie comme insatisfaisante en un savoir vrai pleinement satisfaisant – aussi appelée « sagesse » – et qui lutte intérieurement et extérieurement pour éviter les soulagements religieux et relativistes.*

On remarque alors que l'acte réflexif initial qui a donné lieu à ce développement était en fait trop rapide. Certes, nous nous questionnions en vue de savoir ce qu'est la philosophie en vérité, mais

nous voyons maintenant que, plus fondamentalement, nous *parlions*. Or ce fait sera un donné injustifiable nous laissant insatisfait tant que nous ne pourrons répondre aux questions : Qu'est-ce que parler ? Et : Pourquoi parler ?



Parler dans une discussion philosophique

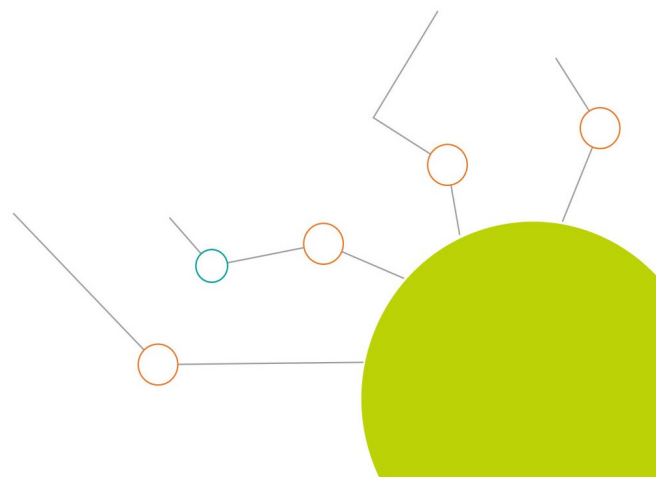
“Il faut se méfier de toute acquisition, si elle n’est pas rapportée aux acquisitions anciennes, assimilées, comme dit le langage, c’est-à-dire rendue semblable à ce que nous possédions déjà. Une connaissance qui ne peut pas se relier à d’autres connaissances et faire corps avec elles, me semble plus nuisible qu’utile”

Jean Guilton (*Le travail intellectuel*, p. 112)

Cette citation, si on la prend au sérieux, implique que tout ce que je pourrai raconter ici ne peut réellement porter que si et seulement si chacun le relie à ce qu’il sait déjà. Ajoutons que cela nécessite explicitation de ce savoir préalable afin d’y mieux adjoindre ce qui sera dit ici. Cela est de la plus haute importance pour un formateur puisque contrevenir à cette mécanique de l’apprentissage rendrait inutile son travail. Le premier acte de formation consistera donc à aider chacun à expliciter son savoir implicite.

Prenons la chose à son plus haut degré de généralité. Que fait-on dans l’animation de discussion philosophique ? 1) On **parle** et 2) on parle d’une certaine façon qui est la **modalité de la discussion philosophique**. Si l’on est fidèle à notre raisonnement, il nous faut convenir que l’importance de l’écoute, de la gestion de la parole, de la reformulation, du climat affectif, des habiletés de pensée, des contenus philosophiques, etc., tout cela risque soit de rester lettre morte soit d’être totalement biaisé si on ne s’est pas à un moment mis au clair sur :

- C’est quoi parler ?
- C’est quoi cette modalité de la discussion philosophique ?



A. C'est quoi parler ?

Faisons l'hypothèse, non déraisonnable, que parler, c'est d'abord et avant tout :

“rapporter une *notion* à une *chose* qui lui correspond”

Il faudrait éclairer les termes – notion, chose, rapporter, correspondre – de cette définition hypothétique, ce qui nous permettrait d'avancer dans la compréhension de ce que nous faisons sans cesse. Procédons à l'aide d'un exemple :

Si je demande que l'on me donne une chaise, il est très probable que c'est une chaise que l'on me donnera. Dans le cas contraire, on dira qu'il n'y a pas eu de compréhension mutuelle, c'est-à-dire que nous rapportions la notion “chaise” à des choses différentes. Et si on ne me donne rien, j'irai l'acheter. Je demanderai alors une “chaise” au vendeur et pas une “table” ou une “plante”.

Il s'agit donc d'une certaine manière de la même chose. Il y a un rapport d'*identité*, une relation de correspondance univoque. Toutefois, personne ne confondra la notion “chaise” écrite ou dite avec l'objet sur lequel je peux m'asseoir. Et je ne serai pas satisfait si le vendeur me donne l'équivalent de la valeur de la chaise en or ou en bon d'achat. La notion et la chose sont donc également *différentes*.

Il y a là une contradiction puisqu'il existe des entités dont on dit qu'elles sont à la fois *identiques* et *différentes*. Or, une contradiction se dépasse soit pratiquement dans l'action (créer une nouvelle situation non contradictoire) soit théoriquement en opérant des distinctions et des réarrangements conceptuels. La tradition philosophique, cédant à son pli théorique, a d'abord procédé de cette dernière manière (mais il n'est pas impossible qu'il lui faille envisager la première).

On distingue donc l'essence d'une chose de son *existence* ; le *sens* d'une notion et son *morphème*, c'est-à-dire son inscription physique. On vit alors que si l'existence de la chose et le morphème de la notion (cette chaise sur laquelle je peux m'asseoir et le mot “chaise”) sont toujours différents, l'essence de la chaise (la “selléité”) et le sens de la notion “chaise” doivent pouvoir être identiques. Cela force à conclure qu'une “même chose” peut exister soit dans une chose perceptible soit dans un morphème. La tradition nomma cette chose en puissance le concept. [Ajoutons, nous qui sommes Modernes, que ce qui permet à un concept en puissance de s'actualiser en rendant identiques l'essence et le sens n'est autre que, justement, l'Action (grâce à laquelle une “idée” peut s'incarner dans la matière ou dans l'histoire). Cela signe le retour de la philosophie à la pratique après son nécessaire détour théorique]

Si l'essence et le sens peuvent coïncider grâce à l'Action (et non grâce à la Providence divine ou à un langage parfaitement construit), en quoi, malgré tout, la notion et la chose différent-elles néanmoins ?

- On dit souvent que la notion est *générale* et la chose *particulière*. Mais :
 - Les notions “Lune” ou “Kurt Cobain” sont-elles plus générales que les choses “Lune” ou “Kurt Cobain” ? (cf. Querelle autour des noms propres).
 - Il est impossible (comme l'avait remarqué Aristote) que la notion “univers” soit plus générale que l'univers étant donné que ce dernier comprend tout.
 - Si, vénal et ambitieux orpailleur, je suis assoiffé d'or, c'est l'or “en général” qui pourra peut-être éteindre ma soif, pas cet or “particulier” dans ce sol à tel moment.

- Si une fois trouvé, je dépose cet or à la banque, il m'est indifférent qu'on me rende le même lingot lorsque je viendrai réclamer ce qui m'appartient.
- Plus subtilement, remarquons que ce que nous percevons se donne toujours d'abord sur le mode de la généralité (je vois une voiture, un chien, un arbre, etc.) et ne devient particulier qu'à force de travail, d'observation, d'acquisition d'une expertise. Toute perception généralise en faisant abstraction de tel ou tel trait (cf. la notion de "qualités translocales" en sémiotique générale).

En somme, le général et le particulier se rencontrent de part et d'autre.

- On entend également l'affirmation selon laquelle les notions seraient *abstraites* et les choses *concrètes* (au sens où l'on forme une notion en faisant abstraction de certaines qualités). Mais :
 - La notion "fleur" se rapporte à des fleurs bleues, à des fleurs rouges, à des fleurs jaunes, etc. Cette notion *implique* donc des éléments se rapportant aux couleurs. Dire que la notion "fleur" est construite en faisant abstraction des couleurs n'a pas de sens puisque rien ne correspond à la notion "fleur incolore" (que l'on ne peut dès lors rapporter à rien). Plus une notion est générale, plus elle est riche en contenu et moins abstraite.
 - Cela a une implication profonde pour la discussion philosophique : la discussion philosophique doit lutter contre les généralisations hâtives qui résultent bien souvent d'un désir de consensus par crainte du conflit. Au contraire, elle doit viser l'enrichissement des notions grâce au travail de la perception (et réciproquement).
 - Les choses dites "particulières" sont abstraites. En effet, l'arbre est concret en tant qu'il est relié à tout le reste de l'univers, à commencer par la terre dans laquelle il est enraciné. Si je l'isole, il meurt. Un arbre isolé de tout ce qui n'est pas lui est une abstraction. Notre perception de cet arbre-ci comprend implicitement la perception du reste du monde (ce que Leibniz et la Phénoménologie rappelleront chacun à leur manière).

Mais si l'unique notion concrète ("univers") se rapporte à l'unique chose concrète (l'univers) et que tout le reste n'est qu'abstraction, où se situe la différence alors ? En quoi consiste-t-elle ? Prenons un nouvel exemple :

Si je souhaite faire entrer un loup ici, il faut que j'aie le pister, le capturer, le transporter, que je m'assure de sa sécurité et de la nôtre, etc. Mais je peux également écrire "loup" sur le tableau. Et que dire des dinosaures ? Ils ont disparu mais nous pouvons les convoquer ici et maintenant grâce à la notion "dinosaures". Ainsi donc alors que les choses sont localisées spatio-temporellement, qu'elles sont prises dans des liens de dépendance avec le reste de l'univers, les notions s'incarnent dans des morphèmes qu'on peut aisément convoquer et manipuler.

→ **Chose - hic et nunc = Notion** \equiv **Notion + hic et nunc = Chose**

Remarque : Ces équations expriment ce que la tradition la plus classique nous apprend :

- nécessité du lien entre l'essence et l'existence : si la magie ou l'animisme disent que mon hamster peut aussi être mon grand-père, les Grecs posent qu'un hamster est un hamster, c'est-à-dire que l'essence du hamster ne peut exister que dans un hamster ;

- arbitrarité du lien entre le sens et le morphème (postulée par la pensée biblique) : Adam, à l'image de son Créateur, est libre de nommer les choses comme il veut ;

- il y a "quelque chose" qui peut être à la fois lié nécessairement à une existence et lié arbitrairement à un morphème (Hegel sécularisant le mystère de l'Incarnation)... et c'est l'Action qui opère cette identification (Marx).

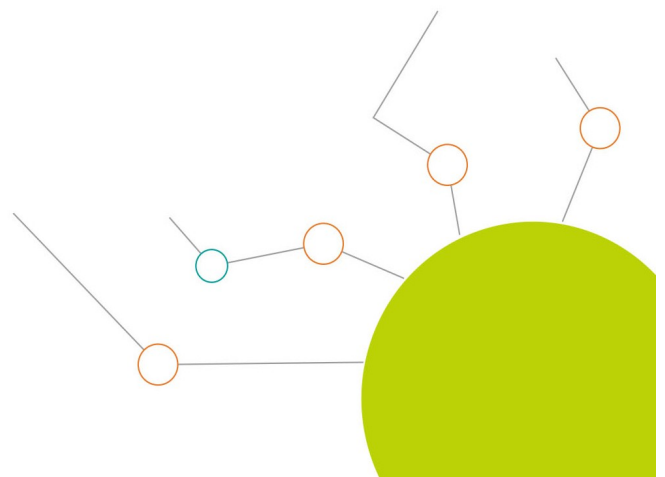
Note : Il y a aujourd'hui une actualité de ce classicisme comme l'indiquent notamment les travaux de B. Latour, de B. Morizot, d'A. Tsing et de P. Descola.

Nous sommes désormais en mesure de reprendre à nouveaux frais la définition dont nous sommes partis – parler c'est rapporter une notion à une chose qui lui correspond – et d'affirmer qu'elle n'est correcte qu'à condition de *parler vrai*. Ou, pour le dire autrement, une notion n'est vraie que si on la rapporte à une chose qui lui correspond. Cela appelle quelques remarques :

a) Nous savons qu'en vertu des liens respectifs d'arbitrarité et de nécessité, cela signifie qu'elle doit être pleinement compréhensible dans n'importe quelle langue et adéquate à l'essence de la chose. Toute notion vraie doit donc résister aux tests de la *traduction* et du *réel*.

b) La précision des critères du vrai se réciproque d'une précision des critères de l'erreur. Peut-être même est-il possible de développer une véritable *logique de l'erreur*. Par exemple :

- considérer le lien morphème/sens comme nécessaire (cratylisme) ;
- considérer le lien chose/essence comme arbitraire (constructivisme) ;
- considérer la parole comme créatrice de la chose (adamisme) ;
- considérer la chose comme créatrice de la parole (réductivismes matérialistes).



B. C'est quoi parler dans une discussion philosophique ?

Posons que parler présuppose l'intention de parler. Cette intention peut échouer à s'actualiser. On connaît habituellement deux modalités de cet échec : le mutisme (inconfortable puisqu'il inhibe l'intention dont il est un produit) ou le fait de dire n'importe quoi (apparence d'actualisation et déception réelle). Quitte à demeurer mutique on aurait pu tout aussi bien dire n'importe quoi étant donné que dire n'importe quoi revient à ne rien dire du tout.

Si l'intention de parler est la puissance qui anime un être, alors le fait de parler est le passage à l'acte de cette puissance. Et tant qu'il n'aura pas *vraiment* parlé, il lui restera de la puissance pour poursuivre son effort. Il nous faut donc voir ce que signifie "vraiment parler" en quoi consiste l'actualisation totale de l'intention de parler et donc son épuisement (ce qui implique, notons-le en passant, que parler est *vraiment* une activité épuisante...).

Pourquoi parle-t-on ? On parle d'abord en s'adressant à autrui. Et on s'adresse à autrui pour agir sur lui (et par son intermédiaire pour agir sur le monde). Tout discours est d'abord un discours pratique qui vise à agir immédiatement sur autrui (en lui *demandant*, en lui *ordonnant* ou en lui rappelant son *devoir*) pour transformer médiatement le monde. Le discours nous apparaît ainsi comme une espèce de *l'action*. Cela signifie que son moteur est le *désir* et son objectif l'efficacité. *Vraiment parler* signifierait donc faire agir quelqu'un de telle sorte qu'il satisfasse notre désir. Bien entendu, on constate vite que notre efficacité est limitée par l'efficacité de l'autre. Il y a une lutte discursive des désirs empêchant leur satisfaction et par conséquent empêchant d'accomplir l'intention initiale.

Il peut arriver que certains parlent en pensant pouvoir se situer en-dehors de cette lutte. Ils ne parlent pas pour faire agir à autrui, ils parlent pour dire ce qui est. Énonçant des discours théoriques (théologiques, scientifiques ou moraux et juridiques), ils ne cherchent pas à être efficaces (car, notons-le bien, leur survie est assurée sans devoir agir sur autrui), ils désirent dire la *vérité*. Seulement, puisque chacun des théoriciens prétend dire la vérité, la lutte entre discours existe ici également.

Si ceux qui parlent pour agir sur autrui et ceux qui parlent pour dire la vérité sont différents, nous risquons alors de nous retrouver dans la situation suivante : certains parlent efficacement mais ne disent rien de vrai ; d'autres prétendent parler en vérité mais leurs discours sont inefficaces ; existe une lutte impitoyable entre les détenteurs de vérité exclusive (lutte apparaissant absolument vaine du point de vue des discours pratiques). Le désir initial de parler s'est scindé en discours pratiques efficaces et discours théoriques vrais. Nulle part on ne parle *vraiment* puisque les différentes actualisations du discours s'affrontent impitoyablement le réduisant ainsi au silence.

Sortir de cette situation nécessite d'unifier le désir, c'est-à-dire d'explicitement la puissance présente au sein de chacune de ces actualisations. Ceux qui cherchent à agir efficacement sur autrui devront également tâcher de parler en vérité du monde. Et ceux qui cherchent à dire le vrai devront s'efforcer de le dire efficacement à quelqu'un. Remarquons que les lignes générales de la stratégie de quiconque ferait l'effort d'actualiser l'intention de parler sont déjà tracées :

- inviter ceux qui utilisent surtout les discours *pratiques* à dire quelque chose de *vrai* en leur indiquant qu'on est d'autant plus efficace qu'on dit vrai ;
- inviter ceux qui évoluent surtout au sein des discours *théoriques* à dépasser leur *exclusivisme* et à exprimer de manière efficace leur vérité, d'une part, en leur indiquant qu'une vérité détenue par un seul est en fait folie et, d'autre part, en leur rappelant sur quelles bases pratiques reposent leur

possibilité de s'adonner aux discours théoriques (on peut se permettre de tenir des discours inefficaces lorsqu'on est nourri par la société, ce qu'elle pourra toujours décider de refuser si elle s'aperçoit que les théoriciens parlent vraiment pour ne rien dire) ;

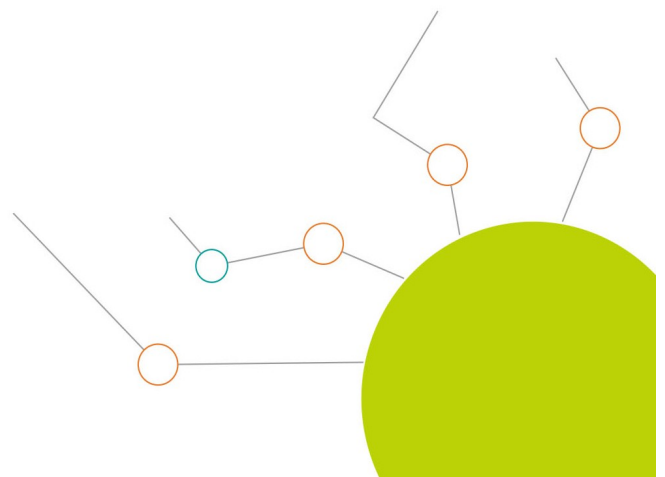
- lutter contre l'*organisation discursive* qui sépare praticiens et théoriciens ;

Nous savons à présent que parler vraiment afin d'actualiser totalement l'intention de parler signifie parler de quelque chose à quelqu'un, c'est-à-dire affirmer. Mais cela ne peut suffire puisqu'il y a inévitablement des affirmations opposées. Il semblerait qu'à peine relevés, nous rechutions dans différentes formes de *silence* (se boucher les oreilles pour ne pas entendre autrui ; tolérer autrui, c'est-à-dire faire preuve d'indifférence à son égard ; éliminer l'adversaire). En réalité, il est également possible de décider de discuter, c'est-à-dire de *convaincre*, de *réfuter* et de *démontrer*. On retrouve alors la lutte discursive entre les différentes théories exclusivistes, chacune visant à réduire les autres au silence.

Que faire ? La difficulté vient de la conviction exclusiviste (mais partagée) d'être possesseur de la vérité. Si le désir de parler vraiment demeure, alors on n'a pas le choix, il faut décider de discuter non en vue d'exclure ceux dont on postule qu'ils sont dans le faux, mais afin de découvrir la vérité. La seule voie qui ne semble pas une impasse consiste alors à décider de parler de quelque chose à quelqu'un en vue de la vérité. Nous nommerons cette nouvelle actualisation du désir initial de parler vraiment l'*attitude* propre à la discussion philosophique.

Il n'est pas inutile de commenter quelque peu cette dernière formulation. L'attitude propre à la discussion philosophique procède d'une *décision* et en tant que telle elle est libre (car une "décision non libre" est une contradiction dans les termes). Seul un acte libre peut actualiser l'intention de parler et satisfaire le désir qui est en son cœur. Cette décision est dirigée à la fois vers autrui et vers le monde : elle a une puissance *politique* et une puissance *épistémologique* qui se conditionnent l'une l'autre. Politiquement, la décision est motivée par la nécessité d'amener autrui à opérer la même libre décision car c'est seulement à cette condition que la vérité peut être produite. Épistémologiquement, la vérité ne pré-existe pas mais ne peut être produite qu'à la condition que tout le monde décide de discuter philosophiquement.

Nous connaissons désormais le type d'attitude qui pourrait mener l'intention de parler à son terme. La puissance de ce désir a pris une forme plus précise. Et si elle ne s'est pas encore actualisée, nous savons ce qui doit présider à ses différentes actualisations. En d'autres termes, une fois adoptée l'attitude la discussion philosophique, tous les anciens déséquilibres – tentation de l'efficacité au risque de ne plus rien dire de vrai ; penchant vers la vérité exclusive au risque de ne plus s'adresser à personne – doivent être subordonnés à cette attitude et utilisés stratégiquement. La persuasion rhétorique et l'imposition d'un savoir autoritaire institué n'imposent plus leurs diktats, mais se soumettent en situation à la puissance de l'attitude de la discussion philosophique.



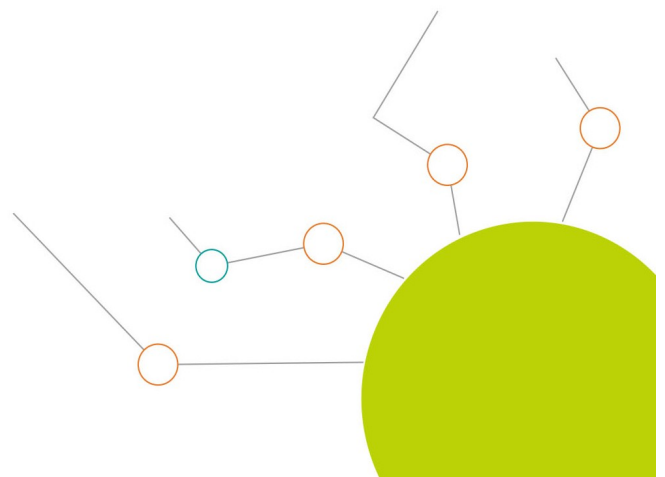
Quelques conséquences

Si nous relient les deux parties qui précèdent, nous pouvons dire que *parler vraiment* implique de produire une *notion vraie*. Or nous sommes désormais en mesure de déployer ce syntagme :

- Puisque la vérité ne pré-existe pas à cet acte de production, il résulte que c'est en reliant un sens à un morphème que quelque chose comme "la vérité" peut exister.
- Ce sens doit être *identique* à l'essence de la chose à laquelle se rapporte la notion. Or, avons-nous dit, cela n'est possible que dans et par une *action*. C'est l'action qui fait s'incarner le concept dans l'essence de la chose et qui, dans sa modalité discursive, permet d'y rapporter le sens d'une notion. La vérité ne peut être produite qu'à la suite d'une action transformatrice du monde. La vérité est historique tout autant qu'elle éclaire l'histoire dont elle est le produit. Elle est par conséquent *réflexivité historique*.
- La notion vraie est le produit collectif d'une discussion philosophique qui éclaire l'action transformatrice du monde en lui rapportant une notion qui lui correspond. Nous savons désormais que cela signifie qu'elle est l'accomplissement de l'effort du groupe en discussion qui éclaire totalement l'histoire dont il est le produit.
- En tant que *vraie*, la notion vraie doit satisfaire le désir moteur de l'intention de parler et ne pas laisser de zones silencieuses ; en tant que *notion*, son sens doit pouvoir être rattachée à d'autres morphèmes. La notion vraie doit donc à la fois actualiser la totale réflexivité d'un groupe historique et être en droit absolument compréhensible pour tout autre groupe historique. En d'autres termes, si l'on ne peut traduire le sens d'une notion (c'est-à-dire le détacher du *hic et nunc* qu'est son morphème pour l'attacher à un autre *hic et nunc*), il ne s'agit pas d'une notion vraie. Ce qui ne peut se dire véritablement dans une langue ne peut se dire dans aucune.

La notion vraie (comme Spinoza l'avait déjà dit à sa manière) résulte d'un libre effort collectif visant à dire l'histoire dont cet effort témoigne. Elle manifeste un caractère *universel* (totale intelligibilité garantie par sa circularité) au sein d'une situation *singulière*.

Une telle synthèse est au cœur de nombre de pensées contemporaines. Nous n'en aborderons brièvement que deux. Le regard jeté sur ces théories devra viser à repérer en elles et grâce à elles certaines **conditions de production** d'une notion vraie.



I. Philippe Descola

1. On peut considérer que l'attitude anthropologique apparaît dès que l'on adopte un *relativisme méthodologique*, c'est-à-dire dès que l'on s'abstient d'élever nos catégories au rang de normes au sein d'une comparaison. Sans une telle attitude, la comparaison ne permettra pas de mieux connaître les termes comparés mais jugera toujours l'un des termes au profit ou au détriment de l'autre. Connaître ou juger il faut choisir. Or, remarque P. Descola, faute d'avoir poussé ce relativisme méthodologique suffisamment loin, la discipline anthropologique (née de et dans l'entreprise coloniale) a été d'autant plus performante à juger qu'elle a produit, souvent en toute bonne foi, une masse considérable d'efforts pour connaître. Le jugement porté par une société sur une autre est ainsi absolutisé sous la forme d'une connaissance objective (toujours, en fait, de la première sur la seconde).

N'ayant pas vu que nous utilisons pour comprendre les autres le couple conceptuel Nature/Culture créé pour nous comprendre nous-mêmes, nous avons compromis toutes rencontres véritables, manquant ainsi autant d'opportunités de mieux nous connaître. L'anthropologue pouvait dès lors voyager autant qu'il le souhaitait, il emportait partout avec lui ce cadre à lui-même invisible ; il pouvait bien observer, il condamnait les observés à se situer par rapport à ce couple premier ; il pouvait bien s'observer lui-même, il ne repérait rien qui allait à l'encontre de cette division fondamentale. Malgré lui, le voici devenu le plus fin rouage d'une gigantesque mécanique idéologique que Descola nomme "cannibalisme bienveillant". Partis à la quête de la notion vraie, nous avons succombé à nos particularismes en croyant débusquer l'universel.

P. Descola entend accomplir plus radicalement le relativisme méthodologique afin de relancer le projet scientifique de l'anthropologie. Conformément à ce que nous avons vu par ailleurs, nous constatons ici le double tempo de la pensée (moment négatif/moment positif ; moment de retenue/moment de plongée ; systole/diastole ; moment critique/proposition théorique ; libre décision/production de la notion vraie, etc.) et nous y serons fidèles dans cette courte présentation.

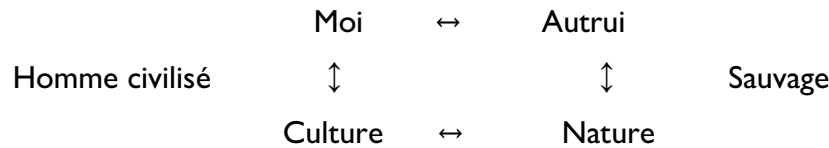
2. Visant ainsi à forger des notions plus universelles, c'est-à-dire moins dépendantes d'un temps et d'un lieu spécifiques, il effectue en un premier temps la genèse de sa discipline et du couple Nature/Culture. Notons-le bien, c'est en historicisant à la fois notre situation et nos catégories intellectuelles que l'anthropologue prétend être non pas moins scientifique mais *plus* scientifique. Reconstituons grossièrement les grandes étapes de ce premier moment et tâchons d'en tirer de sains et utiles enseignements méthodologiques.

- Observant et réfléchissant sans cesse à ses observations mises par écrit, l'anthropologue à un moment remarque quelque chose de surprenant. Il aura fallu s'exposer totalement à des conditions de vie inhabituelles et travailler longuement le regard et sa mise par écrit pour commencer à *voir quelque chose*. Non que rien n'était vu auparavant, mais la vision en disait alors plus sur celui qui regarde que sur ce qui est regardé.
- De cette surprenante nouveauté jaillit une lumière neuve venant éclairer et rendre désormais visible le cadre idéologique de l'anthropologue à ses propres yeux. *Qu'est-ce que ce cadre ?* Mobilisons avec Fredric Jameson les outils de la sémiotique greimassienne pour

I Sur les questions "Qu'est-ce que c'est ?" et "Pourquoi ?" et les mondes qu'elles font naître, cf. Francis WOLFF, *Dire le monde*, Paris, puf, "Quadrige", 2004.

dessiner les limites structurales de la clôture idéologique de l'anthropologie :

Synthèse de l'homme et du sauvage



Négation de la dichotomie (= Réel non représentable)

Cette structure idéologique fournit les repères de ce qui est pensable et refoule ce qui est proprement impensable. Cette représentation spatiale fait immédiatement saisir que ce cadre idéologique est éminemment propice à produire des jugements éthiques reposant ultimement sur le couple Bien/Mal (un bon sauvage, un méchant civilisé, un violent primitif, un sage homme moderne, un sauvage vu comme animal anthropomorphe, un civilisé seul véritablement homme, une synthèse idéale entre civilisé et sauvage). Il n'est pas inutile de citer Jameson en ce point : « [...] la pensée éthique projette comme des caractéristiques permanentes de l'expérience humaine, donc comme une espèce de 'sagesse' de la vie personnelle et des rapports interpersonnels, ce qui correspond en réalité aux spécificités historiques et institutionnelles d'un type déterminé de solidarité de groupe et de cohésion de classe ». Et il ajoute : « toute éthique se nourrit d'exclusions et qualifie certains types d'altérité ou de mal² ». Née dans un tel cadre, l'anthropologie subordonnera la force du projet scientifique à la logique éthique du jugement. Si l'on en croit Jameson, ici notre guide, dépasser la pensée éthique nécessite un *décentrement du Sujet* et un passage vers le *politique* et le *collectif*. Nous savons que la première condition est remplie par le patient labeur de terrain de notre anthropologue. Reste à savoir quelles peuvent bien être les dimensions politique et collective du projet anthropologique.

- Ayant représenté spatialement le cadre idéologique dans lesquels tourne l'anthropologie, reste à faire la genèse de ce cadre, c'est-à-dire répondre à la question du *Pourquoi* ? P. Descola s'y emploie dans *Par-delà Nature et Culture* et nous ne reviendrons pas sur ces analyses³. À côté de l'historicisation des outils de la pensée doit exister, avons-nous dit, l'historicisation de la situation du penseur. En d'autres termes : *pourquoi* un tel dépassement du cadre idéologique *Nature/Culture* est-il possible aujourd'hui ? Qu'est-ce que cela dit de nous ? P. Descola fournit quelques éclairages çà-et-là dans ses différents travaux auxquels, une fois encore, nous renvoyons.

→ **Leçons méthodologiques** : produire une notion vraie nécessite *en un premier temps* : 1) de s'exposer régulièrement et minutieusement à l'expérience, 2) de tracer la clôture idéologique dans

2 Fredric JAMESON, *L'Inconscient politique. Le récit comme acte socialement symbolique*, trad. Nicolas Vieillecazes, Questions théoriques, 2012, p. 71.

3 Notons simplement que des propositions alternatives mais complémentaires ont été proposées. Ainsi François LAPLANTINE rappelle-t-il la pensée de Herman DOOYERWEED pour laquelle toute recherche philosophique repose sur et est commandée par des motifs religieux (le motif *forme-matière* en Grèce, le motif biblique *création-péché-rédemption*, le motif scolastique *nature-grâce*, le motif humaniste *nature-liberté*, etc.).

laquelle on se situe, 3) de faire la genèse de cette clôture et de notre situation.

3. L'anthropologue ne saurait se contenter de cette première étape (dont la difficulté renvoie à leur nullité toutes les injonctions à la critique immédiate et les poses qu'elles génèrent). S'il lui a fallu vivre dans sa chair l'expérience de l'altérité pour adopter une perspective décalée sur sa situation à lui, il ne serait toutefois pas homme de science s'il en restait là. Le relativisme est *méthodologique*, rappelons-le, c'est-à-dire qu'il constitue un préalable nécessaire à la production d'une *connaissance positive*.

P. Descola procède alors sur un mode hypotético-déductif. Ayant vu que sa clôture idéologique Nature/Culture n'est qu'une possibilité parmi d'autres, possibilité ne permettant pas de rendre compte de l'expérience des Achuars, il convient de proposer un schème plus général dont son cadre de pensée et celui des Achuars ne seraient que des incarnations dérivées. Ce schème repose sur les postulats suivants :

- les différents "mondes"⁴ reposent sur l'opposition fondamentale entre *Soi* et *Non-Soi* ;
- la manière dont on *identifie* le *Soi* et le *Non-Soi* conditionne la réalité de ces différents mondes ;
- s'agissant du *Soi*, la seule expérience humaine universelle est celle d'une appréhension d'un *Soi physique* et d'un *Soi psychique* ou *intérieur* (cette hypothèse est corroborée par l'existence d'une telle distinction dans toutes les langues connues à ce jour) ;
- l'identification du *Non-Soi* s'effectue en attribuant ou refusant une ressemblance avec chaque aspect du *Soi*.

À partir de là, il faut faire tourner la matrice. On obtient alors 4 modes d'identification des entités qui donnent naissances à 4 structurations possibles du monde (ou plutôt : à 4 types de monde possible) :

- L'animisme < le *Non-Soi* diffère de moi physiquement mais me ressemble intérieurement.
- Le naturalisme < le *Non-Soi* me ressemble physiquement mais diffère intérieurement.
- Le totémisme < le *Non-Soi* me ressemble physiquement et intérieurement.
- L'analogisme < le *Non-Soi* diffère de moi tant physiquement qu'intérieurement.

Sans entrer dans la description précise de chacun de ces types de monde⁵, faisons quelques remarques :

a) Ce sont des schèmes intégrateurs très généraux (ils structurent le flux perceptif, organisent les activités pratiques et servent de cadre pour interpréter les événements comme nous l'avons vu avec l'opposition Nature/Culture caractéristique du naturalisme). Ces schèmes directeurs totalement incorporés sont ce que par définition l'on voit le moins puisque chaque expérience soit confirme le schème, soit n'est littéralement pas vue ou éprouvée (c'est-à-dire, au fond, n'est pas une expérience). C'était le cas de notre anthropologue et il aura fallu bien du travail et quelques crises au sein d'une situation historique qui le permettait pour que le schème du naturalisme devienne visible. Retenons que le décentrement du sujet nécessaire à la production de la notion vraie est toujours vécue dans la *crise*, mais aussi que chaque crise (divorce, mort, colonisation, émigration, catastrophe, maladie, etc.) est toujours une opportunité de décentrement.

4 Ce passage du "mode de pensée" au "monde" vise à contrecarrer toutes les connotations abstraites et idéalistes que contient encore pour certains l'expression "mode de pensée".

5 Ici pourraient trouver place différentes animations philosophiques : les différents modes et fonctions de la représentation (philo-art), l'analyse des différents collectifs (politique et citoyenneté), etc.

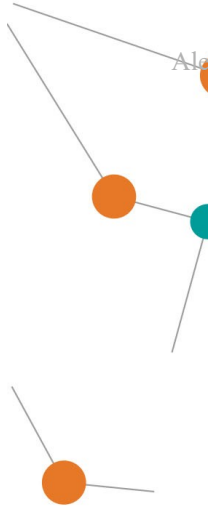
b) Il s'agit là d'idéal-types. N'étant pas exclusifs les uns des autres, les schèmes peuvent coexister, même s'il est vrai qu'existent des aires de répartition où un schème existe en mode majeur et les autres en mode mineur (pensons aux rebouteux qui font vivre l'analogisme au sein du naturalisme le plus conquérant)⁶. Cela a un effet critique non négligeable puisque si chaque interaction comprend en droit les 4 possibilités et que l'on peut repérer en fait la présence discrète de schèmes alternatifs, il devient possible de structurer un questionnement réflexif et de faire droit à des courants mineurs ou minorés. Ajoutons enfin que, dans une telle perspective, la discipline anthropologique n'a plus affaire aux "peuples", aux "sociétés", aux "cultures", aux "traditions", etc. mais aux configurations spécifiques de schèmes, acquérant de ce fait un degré supérieur de scientificité.

c) Un schème directeur crée un *monde* (cosmologie). Au sein de ce monde, les "choses" ont telle ou telle qualité (ontologie). Ces qualités conditionnent les catégories auxquelles appartiennent ces choses ainsi que les relations qu'elles (choses et catégories) peuvent entretenir entre elles. La manipulation et la connaissance de ces choses et de leurs relations dépendent de leurs qualités (actions et théories). Cela signifie que l'efficacité des actions et la pertinence des questions dépendent de la façon dont on classe le monde sur la base d'une ontologie conditionnée par une cosmologie incarnant un certain rapport entre Soi et Non-Soi. Par exemple, la *conversion de l'âme* n'a aucun sens pour un animiste – comme l'ont appris à leurs dépens les missionnaires – puisque dans son monde on ne peut changer de perspective qu'en adoptant des caractéristiques physiques différentes (c'est-à-dire : en se métamorphosant). L'action du missionnaire est inefficace car les questions qu'il se pose sont non pertinentes.

d) Si l'on accorde que le décentrement subjectif rendu possible par le travail de P. Descola est suffisant puisqu'il permet de rendre compte de l'expérience de l'anthropologue et de celle de ses interlocuteurs sans *évaluer l'une à l'aune de l'autre*, rappelons que la sortie de la pensée éthique impliquait également selon Jameson un passage vers le *collectif* et la *politique*. C'est ce que nous voudrions suggérer ici en pointant les *effets formels* de cette matrice et en proposant un *contenu politique* à partir d'elle.

- L'*universalisme relatif* revendiqué par Descola postule qu'une condition humaine unique enjoint de résoudre des problèmes comparables. La matrice permet de concrétiser ce postulat en indiquant comment des expériences propres à un monde peuvent être *traduites* afin de devenir compréhensibles dans un autre monde. Chacun est par là-même averti du fait que chaque monde produit naturellement ses propres justifications (narrations, métaphysiques, mythes, etc. issues d'une auto-centration inévitable) qui, si elles ne sont en rien condamnables, doivent être mises entre parenthèses lors du processus de traduction. Mobiliser ce dispositif médiateur accroît l'intelligibilité de la condition humaine en rendant possible la rencontre des mondes. C'est là son *effet diplomatique*.
- Chaque schème structure un aspect de l'expérience humaine. Un projet politique qui ne ferait pas droit à ces schèmes et aux collectifs auxquels ils donnent naissance et qui les

6 P. Descola prend d'ailleurs bien soin d'y insister régulièrement. Par exemple : « Rappelons [...] que les modes d'identification sont des façons de schématiser l'expérience qui prévalent dans certaines situations historiques, non des synthèses empiriques d'institutions et de croyances. Chacune de ces matrices génératives structurant la pratique et la perception du monde prédomine certes en un temps et en un lieu, mais sans exclusive ; l'animisme, le totémisme, l'analogisme ou le naturalisme peut en effet s'accommoder de la présence discrète des autres modes à l'état d'ébauche puisque chacun d'entre eux est la réalisation possible d'une combinaison élémentaire dont les éléments sont universellement présents. Chacun est donc en mesure d'apporter de nuances et des modifications à l'expression du schème localement dominant, engendrant ainsi nombre de ces variations idiosyncrasiques que l'on a coutume d'appeler les différences culturelles » (p. 234).



soutiennent serait partiel et par conséquent partiel. Aussi pourrait-on envisager de transférer ces schèmes au sein d'une configuration générale au sein de laquelle chacun d'entre eux, délesté des justifications et des métaphysiques qui les accompagnaient, trouverait une place jugée pertinente. Par exemple, un *analogisme revisité* afin de découpler en lui l'exigence d'unité et la hiérarchisation permettrait-il de conférer un sens à un monde qui apparaît aujourd'hui explosé. Et le *totémisme* n'a-t-il pas fait la preuve qu'il était particulièrement efficace pour gérer les ressources de manière durable ? L'*animisme*, quant à lui, définit les conditions de l'empathie nécessaire à toute communication. Quant au *naturalisme*, il a fait ses preuves méthodologiques. Délesté de ses justifications (métaphysique, idéologie spontanée des chercheurs, etc.) et, par là-même, de son balancier perpétuel entre le monisme naturaliste et le relativisme culturaliste, il a toute sa pertinence comme étapes nécessaire aux processus de connaissance.

Produire une notion vraie – émettre une notion (lier un sens à un morphème) se rapportant à une chose (une essence incarnée dans une existence) qui lui correspond – requiert un certain nombre de conditions. Le bref regard porté sur le travail anthropologique de P. Descola a permis de donner peu de chair à ses conditions. Rappelons notamment : *s'exposer régulièrement à l'expérience, tracer la clôture idéologique de sa situations, faire la genèse de cette clôture, proposer une connaissance positive (traductible et adéquate au réel) qui s'efforce d'éviter toute axiologie éthique et tend vers le collectif et le politique*. Nulle contrainte toutefois quant à l'identité des entités productrices de la notion vraie. Aussi peut-on légitimement voir une restriction induite dans l'identification *a priori* de ces entités aux groupes *humains*. Or nous savons que pour tenter d'éviter que nos connaissances recèlent des jugements axiologiques il convient d'abord de radicaliser toujours plus le relativisme méthodologique. C'est ce que font nombre de travaux contemporains en questionnant à nouveaux frais les coupures entre les règnes humain, animal et végétal. Nous isolerons l'étude sur le loup de B. Morizot⁷.

7 B. MORIZOT, *Les diplomates. Cohabiter avec les loups sur une autre carte du vivant*, Paris, Essais, 2016.

II. B. Morizot

Remarquons que, d'un point de vue formel et extérieur, ce livre semble être le fruit du travail méthodologique présenté ici comme nécessaire à la production d'une notion vraie : se confronter à un *terrain*, tracer la clôture idéologique dans laquelle on évolue, faire la genèse de cette clôture, rendre compte de cette clôture comme un cas particulier d'un savoir plus universel (« l'image vraie »). Plus précisément : pister le loup (le terrain) met en lumière les notions avec lesquelles on saisit spontanément notre rapport au loup (nature/culture, bien/mal, etc.), indique la limite de ces notions pour résoudre nos problèmes de cohabitation avec lui et invite à comprendre d'où viennent ces notions. Le terrain comme expérimentation permet donc de faire la part des choses entre ce qui en dit plus sur nous que sur ce qu'on observe et ce qui est fidèle à la logique de ce qu'on observe. Alors seulement est-il possible d'apporter des réponses efficaces aux problèmes rencontrés.

Le titre et le sous-titre de cet ouvrage suggèrent d'ailleurs d'emblée que nous allons creuser un sillon qui nous est familier. Il y est posé qu'existe une corrélation entre des *effets diplomatiques* et le fait de *cartographier différemment* le réel, c'est-à-dire, dans notre terminologie, d'y rapporter d'autres notions. Rappelant l'étymologie du terme "diplomate" - celui qui est "plié en deux" -, B. Morizot précise l'attitude caractéristique que doit adopter celui qui travaille à la constitution d'un monde partagé. Rien qui puisse nous surprendre dans cette liste : relativiser les valeurs, trouver un terrain commun, établir une langue véhiculaire, transcoder. Toutefois, dès que l'on lie ces exigences formelles au contenu auquel l'auteur les applique (le *vivant* en général et le loup en particulier), de surprenantes observations peuvent être faites.

D'abord celle-ci. La posture diplomatique fait du loup un *interlocuteur*. Nous sommes par conséquent tout autant son objet qu'il est le nôtre. Cette seule transformation appelle une redéfinition du couple notionnel "humain"/"animal" que la clôture idéologique commune (celle du naturalisme) oppose en accordant une intériorité à l'humain et non à l'animal. Traiter avec le vivant sur le mode diplomatique signifie en fait adopter une *cosmologie animiste* pour laquelle humains et non-humains disposent d'une intériorité. C'est la mise en acte de la reconnaissance de la normativité inhérente à chaque vie. Voyons toutefois qu'il ne s'agit nullement d'un retour à une forme traditionnelle de chamanisme. Il s'agirait plutôt d'un « chamanisme méthodologique » prenant place au sein d'un cadre théorique darwinien et mobilisant des sciences telles que l'éthologie cognitive et la sémiologie. Le geste fondateur promu par Morizot est donc le suivant : être diplomate, c'est *considérer un être vivant comme un interlocuteur issu tout comme moi de l'évolution et avec lequel je dois trouver un code partagé rendant possibles des interactions non préjudiciables entre nos mondes respectifs*. La pratique théorique permettant à l'intention diplomatique de s'accomplir n'est plus, par exemple, le rituel de la transe, mais la recherche d'un code partagé. En amont, ce qui rend possible le partage du code est le partage d'un éthogramme (un comportement lié à une forme de vie et transmis de génération en génération) ; en aval, le code partagé « permet d'utiliser des *signaux* partagés, pour signifier des *catégories* partagées par les deux formes de vie » (p. 63).

Méthodologiquement, il importe de percevoir clairement comment les étapes sont liées les unes aux autres :

→ cohabitation problématique avec le loup → adoption d'une perspective animiste faisant du loup un interlocuteur → aide de l'éthologie pour établir une comparaison d'éthogrammes (loups et être humains sont des vivants, mammifères, prédateurs) → pistage et récolte de données → communication diplomatique pour rendre possible une cohabitation.

Lorsque la même problématique de départ est abordée avec des données collectées depuis une perspective naturaliste teintée d'un imaginaire manichéen, il est fort probable que les réponses apportées ne résolvent pas le problème. Inadaptées, elles découlent d'un savoir non distancié (dont les catégories n'ont pas été identifiées et historicisées) et tranchent de manière violente ou en tout cas non diplomatique.

Réfléchissons par exemple, avec B. Morizot, sur le phénomène du *surplus killing*, c'est-à-dire sur le fait qu'un loup entrant dans une bergerie tue plus de proies que nécessaires à sa survie. Il y a là un problème évident de cohabitation. Le jugement spontané porté sur cette situation épineuse est souvent que « le loup tue pour le plaisir ». Un tel jugement catégorise donc le monde en *bien* et en *mal*, faisant du loup un agent du mal. Dans un monde organisé de la sorte, dans lequel les loups sont des sadiques, la réponse adaptée sera l'élimination du malin. Et ceux qui s'opposeraient à une telle élimination ne feront qu'inverser les valeurs : « le loup est bon, il ne peut mal agir car c'est un être naturel. Par conséquent, son élimination est un crime qui doit être puni ». Faisons quelques remarques :

- La structure du savoir qui informe les jugements appelant des actions d'élimination ou de protection est peu distanciée. Entendons par là qu'elle en dit plus sur l'émetteur du jugement (berger ou urbain à la verte conscience) que sur l'objet sur lequel porte le jugement. Le loup y est d'ailleurs anthropomorphisé.
- Les actions issues de ces jugements informés par des catégories peu distanciées risquent de ne pas résoudre le problème. Et c'est bien ce qui arrive. L'élimination considérée d'un point de vue quantitatif – il faut faire diminuer le nombre de sadiques – amplifie le problème initial. En effet, les individus ne sont pas interchangeables au sein d'une meute. Et « prélever » le mauvais loup risque de déstructurer la meute qui, moins puissante et efficace, ne pourra plus chasser des proies complexes et se rabattra sur les troupeaux. Par quoi l'on voit que la solution diplomatique exige non pas de considérer l'espèce mais les individus particuliers d'une meute particulière. Or pour les connaître, il faudra les observer et, par conséquent, les pister. La conception de la science sous-jacente à cette nouvelle ligne d'action quitte le terrain aristotélien de la généralité pour aborder une connaissance des individus.
- L'historicisation des catégories mobilisées tant par les partisans de l'élimination que par ceux de la préservation, révèle un certain nombre de couches : imaginaire des contes de fée, histoires médiévales de bêtes mangeuses d'hommes, christianisme plaçant l'homme devant la tâche de s'occuper du jardin de la Création, sciences quantitatives de la nature, opposition nature/culture propre au naturalisme, etc. Il en est une toutefois que B. Morizot – suivant André-George Haudricourt – met en exergue : la prépondérance du modèle de l'*action directe positive* sur celui de l'*action indirecte négative*.

Produire un savoir distancié nécessite de mettre à distance le schème de l'*action directe positive*. Rappelons que « mettre à distance » signifie *historiciser* (faire la genèse ; identifier les conditions de productions) et *totaliser* (proposer une structure plus universelle dont le schème/savoir n'est qu'une actualisation possible).

L'action directe positive suppose un sujet actif (agissant consciemment et volontairement) sur un objet passif afin de modifier le cours spontané de ce dernier. Il s'agit donc de contrarier à dessein le cours « normal » des choses afin d'atteindre un objectif conçu préalablement. La *révolution néolithique* est souvent présentée comme la condition d'émergence d'un tel schème pratique : l'agriculture et l'élevage transforment le cours « normal » des choses. Il devient possible de

prévoir et donc de gérer. Et ce que l'on gère, ce sont des stocks. Animaux et plantes deviennent des stocks sur lesquels on doit agir afin que leur niveau ne descende pas en-deçà du seuil de subsistance. Cette action spécifique issue d'un mode de production crée donc son sujet (qui, s'arrachant en apparence d'une dépendance immédiate à l'environnement, peut s'imaginer appartenir à un autre règne) et son objet (vivant dont le rapprochement avec la chose laisse ouverte la possibilité d'une réduction à l'inerte et au quantitatif).

L'interventionnisme du schème de l'action directe positive brise alors des interdépendances évolutionnistes. Alors que le loup et ses proies participaient à une course aux armements évolutives qui faisaient qu'ils s'adaptaient l'un à l'autre, rien ne lie le loup au produit de l'action directe positive pastorale qu'est le *troupeau de bêtes domestiquées*. Nous commençons à comprendre, grâce à ce détour historique, que l'aberration comportementale qu'est le *surplus killing* n'est pas imputable au loup, mais est en fait le symptôme de l'aberration plus fondamentale qu'est la relation « animaux-issus-de-sélection /loups sauvages » : « C'est le déplacement de populations ovines vers les plaines et la perte orchestrée de leurs stratégies de défense qui est à l'origine réelle du *surplus killing* » (p. 74). Ainsi donc le *surplus killing* redevient tout à fait rationnel. Il est logique d'un point de vue évolutionniste qu'un loup se trouvant dans la situation exceptionnelle où il peut tuer plusieurs proies qui normalement s'enfuient en ordre dispersé, saisisse cette chance.

Il importe de ne pas aller trop vite et de dégager quelques observations :

- L'ordre de l'analyse est le suivant : un mode de production (néolithique) favorise un schème pratique (l'action directe négative) et ce schème pratique définit des pôles subjectif et objectif et les modalités de leurs relations. Si l'on n'opère pas le travail d'historicisation, on se condamne au balancier infernal entre les analyses promouvant le pôle subjectif et celle promouvant le pôle objectif.
- Nous venons de le voir, l'analyse concerne prioritairement la *relation* et non les termes qu'elle relie. Mais souvenons-nous qu'il ne s'agit nullement ici d'une analyse anhistorique (telle que pourrait l'être une analyse structurale par exemple). La relation est un produit temporel mouvant (que la théorie darwinienne nous permet d'éclairer) et situé. Par conséquent, les termes qu'elle unit le sont également. Aussi abstraire un terme de la relation dont il est le produit et l'insérer dans un autre environnement relationnel est un geste hautement problématique sur lequel il nous faudra revenir. Nommons, avec A. Tsing, « scalabilité » la pratique consistant à dé-situer des termes pour les re-situer dans d'autres environnements. L'exemple du régime de la plantation coloniale européenne illustre exemplairement ce point : « De main de maître, ils [les planteurs portugais au Brésil] ont produit des éléments autosuffisants et interchangeableables en phase avec leur projet, de la manière suivante : exterminer les peuples et les plantes locaux, aménager à leur goût des terres sciemment dépeuplées, sans risque que quiconque les réclame, et enfin recruter des forces de travail issues de cultures lointaines et isolées. Ce modèle de scalabilité du paysage est devenu une source d'inspiration pour l'industrialisation et la modernisation plus tardives. [...] Premièrement, les Portugais avaient mis au point un certain type de culture de la canne. Des plants de canne à sucre étaient enfoncés dans la terre et on attendait ensuite qu'ils poussent. Les plantes étaient toutes de clones pour la simple et bonne raison que les Européens ignoraient comment créer des variétés différentes à partir de celle importée de Nouvelle-Guinée. L'interchangeabilité des plants, dont la reproduction se faisait donc toujours à l'identique, était une caractéristique de la canne européenne. Transposée dans le Nouveau Monde, elle ne jouissait quasiment pas de

relations interspécifiques. À la différence des autres plantes, la canne avait cette caractéristique d'être autosuffisante et indifférente à toute rencontre. Deuxièmement, le travail de la canne à sucre : l'exploitation de la canne à sucre par les Portugais a coïncidé avec l'obtention d'un nouveau pouvoir : celui d'extraire des peuples d'Afrique et de les soumettre à l'esclavage. Employés comme main-d'œuvre dans les plantations de canne du Nouveau Monde, les esclaves africains présentaient de gros avantages du point de vue des exploitants : ils n'avaient aucun lien social sur place et donc aussi, très peu d'alternatives. Comme la canne elle-même, qui n'avait hérité d'aucune alliance ou contamination avec d'autres espèces du Nouveau Monde, ils étaient isolés. Ils étaient en route pour devenir les entités autosuffisantes d'une main- d'œuvre complètement standardisée »⁸

- Le *pastoralisme* est une manifestation de l'action directe positive. L'action pastorale consiste à conduire et protéger l'objet sur lequel porte cette action. Seulement, cela nécessite au préalable de domestiquer cet objet, c'est-à-dire d'atténuer ses stratégies de défense, de le rendre dépendant afin de pouvoir le manipuler, de sélectionner les quelques critères d'une espèce qui rencontrent notre intérêt. Nul besoin d'insister lourdement sur l'importance idéologique de cette logique pastorale.
- Les pratiques d'élevage par action directe positive divisent le vivant en deux – le vivant domestiqué (qui se rapproche de l'inertie de la chose) et le vivant sauvage, indomptable – et secrètent des imaginaires évoluant au sein de cette clôture idéologique (gentil agneau, méchant loup, nature sauvage dangereuse et mystérieuse, etc., bref : une représentation sous la forme d'un carré sémiotique est ici très utile). Ces imaginaires, à leur tour, conditionneront les actions visant à résoudre les problèmes lorsqu'ils se présenteront.
- Lorsqu'on n'a pas opéré le détour historique nécessaire à la production d'un savoir distancié, on mobilise, nous venons de le dire, des configurations idéologiques existantes pour analyser une situation et y agir. Or dans notre cas spécifique, il s'agit d'un *imaginaire guerrier*. L'action directe positive a en effet jeté les conditions d'une analyse guerrière du vivant. Le vivant nous fait face (à nous, sujets actifs) et il est soit un esclave, soit un ennemi qu'il faudra mater ou éliminer. Ajoutons la teinte éthique propre aux lectures issues de savoir non distancié et nous obtenons le paradigme de la *guerre juste*, dont la présentation systématique a été fournie par la théologie : il est bon et juste d'éliminer l'ennemi (c'est-à-dire, selon où l'on se situe : le loup ou l'éleveur prenant les armes pour protéger son troupeau). Nulle cohabitation pacifique ici (sauf à considérer toute paix comme la préparation de la prochaine guerre).
- Le problème dont nous sommes partis est celui de la mise en cause des effets pratique et idéologique du schème de l'action directe positive par le comportement du loup. Le réel se rappelle à nous par l'intermédiaire de ce dernier. Or en fait à quoi sommes-nous confrontés lors d'un *surplus killing* dans une bergerie ? Nous faisons face aux effets de nos actions de domestication. Si donc nous luttons contre quelque chose, ce n'est pas contre le loup, mais *avec* lui et contre les effets de nos propres actions (ce que Sartre nomme le « prático-inerte »).

Le cadre idéologique (le naturalisme) au sein duquel nous évoluons et qui conditionne nos actions a été esquissé. On en a fait la genèse (néolithique, action directe positive, christianisme, etc.), ce qui a permis un déplacement du regard quant à la problématique de départ (la réapparition du

8 A. TSING, *Le champignon de la fin du monde. Sur la possibilité de vivre sur les ruines du capitalisme*, Paris, La Découverte, 2017, pp. 79-80.

loup et, plus spécifiquement, le phénomène du *surplus killing*). Reste alors à collecter des données en vue d'apporter une réponse aux difficultés de cohabitation. Avertis, grâce à la genèse de l'idéologie naturaliste, de certaines impasses de l'approche scientifique prévalant jusque là, il nous faut adopter une autre *heuristique*. Or tout heuristique implique un cadre théorique, une méthode de recherche, un objet de recherche et un sujet recherchant :

- Le *cadre théorique* est celui de la théorie darwinienne de l'évolution. Il s'agit donc d'une extension du paradigme historique afin d'inclure le pôle naturel. Il y a comme un double mouvement : les rapports entre animaux sont compris à l'aide de catégories géopolitiques, ce qui fait entrer en retour les humains « dans la grande politique biotique ». Plus fondamentalement encore, cela signifie que le vivant *symbolise*. La tâche que cette hypothèse heuristique dessine est alors celle d'une *théorie sémiotique universelle*.

- La *méthode de recherche* est le pistage. De ce point relèvent différents aspects. Tout d'abord le fait que le pistage découle logiquement du cadre théorique d'historicisation de la nature. Il ne s'agit plus en effet de rechercher une essence identique partagées par tous les membres d'une même espèce, mais de considérer que le vivant est variation et que la variation ne se laisse appréhender que par une approche qualitative (pourquoi telle meute se comporte très différemment de telle autre, ou tel individu de tel autre ?). Ensuite, voyons que le pistage active l'ontologie animiste : il faut se mettre dans la peau du loup pour parvenir à suivre sa trace⁹. C'est une mise en pratique de ce que Daniel Denett appelle « la stratégie de l'interprète ». Enfin, si le pistage est une condition de la production du savoir, il est intéressant de se pencher sur les conditions de possibilité de cette condition de production. « C'est le pistage qui permet de penser les conditions de possibilité de l'apparition de la pensée symbolique, du mot parlé, du mot écrit comme des avatars de l'empreinte »¹⁰. B. Morizot fait l'hypothèse que c'est la rencontre entre nos conditions biologiques et des changements environnementaux qui sont à l'origine (par un bricolage biologique nommé « exaptation ») de nos aptitudes comportementales et cérébrales. Prenez des animaux sociaux frugivores (bonne vue, bonne mémoire, peu d'odorat) et placez-les dans une savane où ils doivent désormais adopter une alimentation carnée et vous obtenez des êtres obligés de pister leurs proies et de se coordonner. « Pister », c'est-à-dire interpréter des traces comme des signes d'un animal absent, voir l'invisible. En pistant, on extrapole et on construit l'histoire de l'animal absent, on se met à sa place, on le visualise depuis son propre point de vue. En d'autres termes, notre intelligence psychologique de primates a été réinvestie dans une activité de chasse et c'est cela qui constituerait la situation du développement de l'intelligence symbolique. Maignret est un singe des savanes urbaines.

- Le *sujet* et l'*objet* de recherche sont différents car ils sont le produit des relations différentes actualisées par ce nouveau cadre de recherche. Notons en premier lieu que le sujet recherchant s'inclut explicitement dans la recherche, ce qui va à l'encontre de la pratique scientifique la plus répandue. En effet, l'exigence de reproductibilité habituellement accolée à la production scientifique suppose un sujet universel. Toutefois, faire une science depuis un sujet existant partout revient en fait à adopter une perspective qui n'existe nulle part. Les limites d'une approche scientifique excluant le sujet recherchant deviennent plus apparentes à mesure que l'objet sur lequel porte la recherche résiste à une réduction à la modélisation mathématique.

9 « Dans la tradition des Inuits les animaux et les hommes parlaient la même langue, et les chasseurs d'autrefois, avant que ne surviennent les armes à feu, devaient témoigner d'une patience infinie lors de l'approche des animaux et savoir identifier leurs traces sonores pour s'en approcher sans bruit. Une 'conversation' subtile se nouait entre le chasseur et sa proie dans une trame symbolique où ils étaient reliés l'un à l'autre » (D. LE BRETON, *Pour une anthropologie des sens*,

10 B. MORIZOT, *ibid.*, p. 220.

D'autre part, l'action de pistage établit un lien empathique entre le sujet et l'objet qui se manifeste par une forme de *réciprocité* : je ne peux aborder convenablement mon objet de recherche que si je le considère comme un sujet, c'est-à-dire que si je m'envisage également comme un objet pour lui.

Nous avons pris la peine de déplier ces différents points car ils nous permettent d'affiner les conditions de production de la notion vraie. Outre ce que nous avons dit jusqu'à présent, nous voyons que la notion vraie n'est envisageable qu'à la condition que *les différents aspects de l'heuristique mise en œuvre soient cohérents entre eux*. Par exemple, il devient de plus en plus évident que l'approfondissement du cadre théorique darwinien nécessite le remplacement des différentes variantes de l'aristotélisme (espèce, instinct, comportements figés, code génétique, etc.) par une *historicisation du vivant*. De la même manière, pister en considérant l'animal pisté comme un objet standard réductible à un comportement déterminé non seulement met en péril la simple collection des données, mais surtout est un obstacle à leur interprétation pertinente. On le voit, il en va ici de la définition même de la science.

Forts des données collectées grâce à cette nouvelle heuristique, on comprend beaucoup plus précisément les éléments intervenant dans la situation problématique de départ. Aussi les interventions envisagées peuvent-elles être beaucoup plus fines et nuancées, ce qui laisse espérer que les objectifs attendus soient atteignables. Quels sont ces objectifs ? Cohabiter avec le loup ; éviter les contre-finalités de notre action (c'est-à-dire le fait que le pratico-inerte nous renvoie leurs effets sous forme menaçante) ; si c'est possible, créer des alliances objectives avec les loups en question. En somme, plus la connaissance de la situation est fine, plus la ligne de conduite que cette connaissance permet d'adopter risque d'être efficace. Un mot sur cette ligne de conduite dans le cas qui nous préoccupe car elle mobilise les ressources *sémiotiques*.

L'heuristique adoptée historicise les catégories biologiques aristotéliennes. Tout devient darwinien à condition que la théorie darwinienne soit elle-même intégrée à l'histoire. Postuler que les animaux sont des sujets fait des humains des participants à « la grande politique biotique ». Par conséquent la compétence de symbolisation jadis attribuée exclusivement à l'homme doit être étendue au vivant. Le vivant symbolise, c'est-à-dire produit des *signes*, *aliquid stat pro aliquo*. Il ne s'agit ni d'*indice* (comme la trace du passage d'un loup) ni d'*icône* (qui ressemble à ce qu'elle représente), mais de véritables *signes*. L'historicisation de Darwin entraîne l'extension de la sémiotique au vivant. Le loup sécrète des marqueurs géo-politiques. Et tout comme il y a des langues et une infinité de manières de parler, il faut apprendre le langage de la meute particulière à laquelle on est confronté. Nous savions qu'établir une relation diplomatique supposait le pistage ; nous comprenons maintenant que l'observation et l'étude de telle meute, de telle culture animale sont nécessaires pour aborder le problème de la manière la plus efficace et la plus réaliste. Par quoi on voit à nouveau que replacer l'homme dans le vaste échangeur du vivant signifie réciproquement appliquer les catégories « humaines » à la « nature ». Il y a des cultures animales, qu'il faut apprendre¹¹. Car c'est en connaissant l'organisation de telle meute, les comportements de tels individus que l'on pourra savoir sur lesquels il faut intervenir et comment. Par exemple : effaroucher sans tuer un individu ayant une position spécifique s'avérera très efficace car cet individu pourra transmettre le message au reste de la meute. Ne pas tuer n'est plus ici une injonction morale, c'est une mesure diplomatique efficace. Ayant appris la culture de la meute, on tâchera d'émettre les signaux nécessaires à une cohabitation pacifique, par exemple en se faisant

¹¹ « Les chapitres de portraits rendent visible la nécessité biographique ; les récits de conflits dans les meutes révèlent la dimension historique ; la dynamique des meutes, la dimension sociologique ; la 'personnalité' des meutes, la dimension ethnographique » (B. MORIZOT, *ibid.*, p. 149).

passer pour une meute rivale très puissante¹².

Dans cette perspective, l'homme est un traducteur. C'est en quelque sorte une manière d'actualiser son identité cognitive de pisteur-collecteur, d'animal social, de frugivore cueilleur, de bricoleur. Devenir diplomate, c'est devenir ce que nous sommes naturellement, par les « ancestralités animales enchâssées en nous ». Contrebalançant les excès du paradigme naturaliste des sciences, l'enquête, l'observation, l'empathie méthodologique, etc. permettent du même coup de voir et de renouer avec ce qu'avait de grand le projet d'un Charles de Bovelles par exemple.

La reconnaissance de notre appartenance à la vaste politique biotique appelle à l'évolution de biens des représentations et des pratiques. Elle est toutefois absolument intelligible et apparaît même, désormais, raisonnable. En effet, le projet diplomatique de B. Morizot découle naturellement de la reconnaissance que des circonstances ont fait de nous des spécialistes des autres animaux (sans lesquels nous ne pourrions être humains). Le reste est lutte politique pour inscrire cette nouvelle épistémologie au cœur des pratiques et des institutions. Toute autre est la difficulté à laquelle nous confronte le travail d'E. Coccia¹³. Car si nous pouvons admettre la possibilité de penser comme d'autres animaux, comment faire droit à l'exo-rationalité des plantes ? La pratique de décentrement qu'adopte E. Coccia est la *spéculation métaphysique* et il nous faudra y revenir afin d'avancer dans notre réflexion portant sur les conditions de production de la notion vraie.

To be continued...

12 Notons que le travail de cohabitation biotique et l'établissement de l'État universel et homogène vont dans la même direction. Le droit d'équivalence doit être étendu à toutes les espèces, ce qui requiert de connaître les droits et les devoirs que se donnent chaque espèce. Le loup ne vole pas une propriété, il vole ce à quoi il a droit. Mais cette même chose, il a le devoir de la respecter si quelqu'un peut la protéger.

13 E. COCCIA, *La vie des plantes. Une métaphysique du mélange*, Paris, Rivages, 2016.