



*éditeur  
d'idées*

# Le point de vue de l'animal. Ontologie, vitalisme et romantisme dans les humanités écologiques

**Frédéric Vandenberghe**

DANS **REVUE DU MAUSS** 2024/1 (N° 63), PAGES 266 À 293

ÉDITIONS **ÉDITIONS LE BORD DE L'EAU**

ISSN 1247-4819

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://www.cairn.info/revue-du-mauss1-2024-1-page-266.htm>



**CAIRN.INFO**  
MATIÈRES À RÉFLEXION

Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...

Flashez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



**Distribution électronique Cairn.info pour Éditions Le Bord de l'eau.**

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

# Le point de vue de l'animal. Ontologie, vitalisme et romantisme dans les humanités écologiques<sup>1</sup>

*Frédéric Vandenberghe*

Le temps de l'*Homo Reflectus*, de l'autocritique et de l'autorévision, est assurément venu.

Deborah Bird Rose, 2015, p. 2

L'humanisme est une vision du monde – c'est un point de vue sur le monde qui exprime et révèle la manière dont les êtres humains se perçoivent dans le monde. La compréhension que l'être humain a de lui-même et de ses relations avec le monde (*Weltbeziehungen*) – avec les dieux, la nature, les autres et lui-même – évolue au fil du temps<sup>2</sup>. L'humanisme évolue en même temps que ces relations. En tant que mouvement éthique et philosophique qui met l'accent sur la valeur, l'action et l'autonomie des êtres humains, l'humanisme a d'abord émergé comme un mouvement d'émancipation au sein du christianisme. Ce n'est que plus tard qu'il s'est retourné contre la religion pour assumer des positions athées radicales. Avec Didier Fassin [2019], on peut distinguer trois lignées au sein de l'humanisme. Une première lignée, associée à la Renaissance, fait retour aux penseurs grecs et romains de l'Antiquité pour échapper à la tradition dominante médiévale et chrétienne. Cette lignée est associée à la revendication des humanités et des arts libéraux (Humanisme I : Humanités). La deuxième lignée, associée aux Lumières, conçoit l'être humain comme une créature autonome, dotée de raison, de langage et d'outils, qui définit et prescrit des normes univer-

---

1 Ce texte a été écrit en tant que contribution à l'atelier « Worldrelations - Humanism – Resonance » que j'ai co-organisé avec Hartmut Rosa et Fernando Suárez Müller au Max Weber Kolleg de l'université d'Erfurt en avril 2023. Des extraits de ce texte ont été présentés à l'université de Lausanne et au Tata Institute for Social Sciences à Mumbai. Je remercie Mitchell Dean, Laurence Kaufmann et Suresh Madhavan, ainsi que les auditeurs, pour les discussions animées de nos relations au monde.

2 Sur les relations au monde, voir [Hartmut Rosa, 2016]. Depuis l'entrée en fonction du « Forschungsbau Weltbeziehungen », le nouveau bâtiment de recherche sur le campus de l'université d'Erfurt, la perspective de la sociologie des relations au monde est bétonnée de façon durable.

selles de dignité, d'égalité et de respect pour l'humanité (Humanisme II : Anthropocentrisme). Si la première lignée se concentre sur les humanités et la seconde sur l'humanité, la troisième se rapporte aux sentiments moraux d'amour, de bienveillance et de sympathie qui appellent à l'humanité dans le traitement des autres (Humanisme III : Humanitarisme). Ce qui est devenu problématique aujourd'hui, ce n'est ni l'association entre l'humanisme et les sciences humaines ni son lien avec la philanthropie. Ce qui est devenu douteux, c'est l'anthropocentrisme non réfléchi qui place l'être humain au sommet de l'univers. Là où Dieu était au sommet de la grande chaîne de l'être, l'humanisme place l'homme (*sic*) comme la pierre angulaire de l'être. L'homme n'est toutefois pas innocent, comme Descartes et Kant veulent nous le faire croire. Aux attaques des poststructuralistes, des féministes et des post-colonialistes se sont ajoutées récemment les critiques sévères des écologistes. L'humanisme n'est pas seulement coupable de logocentrisme, d'androcentrisme et d'ethnocentrisme. En accordant à l'homme une position exceptionnelle au sein du cosmos, de la nature et de l'histoire en tant que « maître et possesseur de la nature », il est également responsable de la destruction de la nature (naturelle) à l'échelle industrielle<sup>1</sup>. Bien que le lien entre l'anthropocentrisme et l'Anthropocène soit médiatisé par le colonialisme (« Plantationocène »), le capitalisme (« Capitalocène ») et l'industrialisme (« Machinocène »), l'humanisme apparaît comme une pièce maîtresse du cercueil d'une planète mourante. La croyance que la créature qui a causé tous les problèmes peut les résoudre est typiquement humaniste. Les antihumanistes, pour leur part, rétorqueraient que si la grande pandémie de 2020-2021 a montré quelque chose, c'est que l'espèce humaine qui détruit l'environnement est elle-même le virus [Macé, 2021, p. 50].

L'humanisme et l'antihumanisme ne sont cependant pas des visions du monde statiques. Elles réagissent l'une à l'autre, sont co-impliquées et co-évoluent – comme les Lumières et le romantisme, le libéralisme et le conservatisme, l'ancienne gauche et la nouvelle droite [Mannheim, 1984]<sup>2</sup>.

1 Dans *Cannibal Capitalism*, Nancy Fraser [2022, p. 75-113] met en cause non pas l'humanité, mais le capitalisme. Elle distingue trois concepts de nature : Nature I (nature naturelle ou profonde, en tant qu'objet intransitif, telle que théorisée par le réalisme critique), Nature II (nature marchandisée, privatisée, exploitée et expropriée par le capitalisme) et Nature III (en tant que nature socialisée et humanisée, c'est-à-dire en tant que seconde nature). Les trois natures renvoient à des temporalités différentes : le temps géologique, la modernité et le temps humain.

2 Pour des raisons politiques, Mannheim n'a pas pu inclure Hegel dans son étude du conservatisme. Sa thèse d'habilitation a été redécouverte un demi-siècle après sa soutenance à Heidelberg [Mannheim, 1984]. Elle se voulait un exemple paradigmatique pour la sociologie de la connaissance. Elle montre que le conservatisme moderne est une réaction aux Lumières qui ne doit pas être identifiée au traditionalisme.

L'humanisme est, par excellence, une vision du monde dialogique et dynamique. Rien n'est étranger à l'humanisme. Il intègre la critique antihumaniste et en tire les leçons en remettant en cause ses propres présupposés. Grâce aux provocations de Bruno Latour, Donna Haraway et Dipesh Chakrabarty, pour ne citer que trois interlocuteurs privilégiés qui dialoguent aussi entre eux, l'humanisme a pu dépasser au moins en partie son « spécisme » originel et reconsidérer le rôle des entités non humaines (animaux et plantes, choses et esprits, robots et cyborgs) dans la formation de l'expérience humaine. En attribuant la vie aux objets, la sensibilité aux plantes, l'intelligence aux animaux et la superintelligence aux robots, le post-humanisme distribue l'action ou l'actance à travers les régions ontologiques. Situé entre les extrêmes d'un accélérationnisme technophile qui vire au transhumanisme et d'une écologie profonde technophobe qui frôle la misanthropie, l'humanisme a dû se réinventer au cours de la dernière décennie et renoncer à l'homme<sup>1</sup>. « "L'Homme", ce n'est pas les humains », précise Anna Tsing [*in* Haraway *et al.*, 2016, p. 541], « mais un type d'être particulier inventé par la pensée des Lumières et mis en œuvre par la modernisation ». Pour faire face à la catastrophe écologique, l'humanisme a dû devenir réflexif, autocritique et écologique. L'écohumanisme n'est pas une incongruité. Comme la théorie critique, qui reste imprégnée de l'anthropocentrisme du projet des Lumières [Rosa, Henning et Bueno, 2021], l'humanisme a également dû prendre ses distances par rapport à son hubris productiviste et positiviste, naturaliste et scientiste, pour tirer des leçons des défis post-humanistes lancés à son anthropocentrisme. Contrairement à l'antihumanisme des structuralistes (Lévi-Strauss et Lacan) et des poststructuralistes (Foucault, Deleuze et Derrida), qui voulaient effacer la figure de l'humain dans le sable, le post-humanisme prétend être « non pas tant contre mais au-delà de l'humain » [Fassin, 2023, p. 369].

Cela facilite le dialogue.

Dans cet article, j'envisagerai le post-humanisme d'un point de vue humaniste. Je ne considérerai pas le post-humanisme en général<sup>2</sup>, mais une forme spécifique de post-humanisme qui se concentre sur les relations, les

1 Nick Land [2022], le philosophe britannique à l'origine du manifeste accélérationniste et adepte du réalisme spéculatif, joint la haute technologie à une profonde misanthropie. Il est passé du transhumanisme deleuzien au suprématisme blanc néo-réactionnaire. Sans croyance en une humanité commune, la pensée devient tétatologique, non-strueteuse et violente. Comme le fascisme, elle aboutit à un festin de nihilisme et d'autodestruction.

2 Je l'ai fait ailleurs dans un livre sur les biotechnologies et le capitalisme qui a étendu la pensée de l'École de Francfort au XXI<sup>e</sup> siècle, cf. [Vandenberghe, 2006]. C'est mon deuxième essai sur le post-humanisme. Ma première incursion a été dévastatrice et m'a conduit sur la voie sans issue d'un « catastrophisme éclairé ».

communications et les contacts inter-espèces et qui est associée au « tournant ontologique » en anthropologie (par exemple [Charbonnier, Salmon et Skafish, 2017]). Elle s'est coalisée dans diverses disciplines (en sciences humaines : anthropologie, philosophie, géographie, STS, études de genre, littérature comparée, etc. ; en sciences naturelles : géologie, océanographie, primatologie, mycologie, etc.), où elle navigue sous divers noms fantaisistes : réalisme spéculatif, nouveau matérialisme, panpsychisme, multinaturalisme, perspectivisme, anthropologie de la vie, étho-ethnologie, ethnographie multi-espèces. Mon approche sera humaniste et s'appuiera sur les trois lignées que j'ai définies. Avec Wilhelm Dilthey, je considérerai les nouvelles anthropologies dans la perspective des sciences humaines en tant que vision du monde (*Weltanschauung*) et j'interpréterai la proposition de se tourner vers la nature *an sich* comme une expression romantique de la nostalgie de l'être humain pour un monde « résonnant » (Humanisme I : Sciences humaines). Cette approche culturelle de la nature est également humaniste dans sa générosité (Humanisme III : Humanitaire). En étendant l'appel à un traitement humain à nos frères et sœurs dans la nature, elle approfondit l'humanisme, embrasse la nature et « fait de la famille » avec d'autres « bestioles » [Haraway, 2016]. Enfin, en raison de son importance éthique, elle est également humaniste dans le sens le plus problématique (Humanisme II : Anthropocentrisme). J'explorerai une multiplicité de relations au monde qui ne se limitent pas aux relations interhumaines. Dans l'esprit de l'humanisme post-laïque, je ne rejeterai pas le post-humanisme en tant que tel. Par le dialogue, et dans l'espoir sincère de surmonter certaines des limites de l'humanisme, j'écouterai son message et j'en tirerai des enseignements dans le cadre d'un processus de *Bildung* écologique. Comme je ne suis pas sûr qu'il soit possible de remplacer l'anthropocentrisme par le biocentrisme, je plaiderai pour un nouvel anthropocentrisme qui soit humaniste et écocentrique. L'adoption d'une perspective biocentrique est devenue une réaction standard et une alternative à l'humanisme. Je pense que cela part d'une bonne intention, mais que c'est mal conçu. Je défendrai un nouvel anthropocentrisme comme réponse au défi post-humaniste. Si la nature change, l'être humain doit changer aussi et accepter pleinement le fardeau de la gestion de l'environnement. Il appartient à l'Anthropos de réviser la « position de l'homme dans le cosmos » [Scheler, 1976, p. 9-71] en redéfinissant ses relations avec lui-même, le *socius* et la nature<sup>1</sup>.

1 Max Scheler, le fondateur de l'anthropologie philosophique, n'a bien sûr pas inclus de référence aux femmes dans son traité sur la métascience de l'anthropologie sur laquelle reposent les sciences sociales. Avec son approche plus historique et culturelle de l'homme, l'herméneutique conteste

## Le tournant animiste

Lors d'une visite récente d'une librairie indépendante à Paris, dans la section dédiée à la nature et l'écologie, toute une série de livres aux titres remarquables était mise en vedette sur le présentoir : *Comment pensent les forêts, Être un chêne, L'intelligence des plantes, Quand les montagnes dansent, L'inconscient des animaux, Les diplomates, cohabiter avec les loups, Comment parler baleine?, Et si les animaux pouvaient écrire?, Dans l'œil du crocodile, La politique du flamant rose*<sup>1</sup>. Cette série de livres trouve son origine dans « Penser comme une montagne », un chapitre de l'*Almanach du comté des sables* d'Aldo Leopold [Leopold, 1949, p. 29-32], un écologiste américain et un pionnier de l'éthique foncière. Ils suggèrent tous que les arbres pensent, les plantes parlent, les rivières communiquent, les chimpanzés ont des cultures différentes, les crocodiles pleurent, les oiseaux rêvent, les chiens écrivent et les loups font la guerre et la paix. Nous pouvons voir ce qu'ils voient, ressentir ce qu'ils ressentent, penser ce qu'ils pensent, entendre ce qu'ils disent, bref, être ce qu'ils sont, à condition de les écouter attentivement et de cesser de les traiter comme des choses, du bois, du bétail, de la viande ou une « réserve permanente » (*Bestand*) à notre disposition. Si nous nous mettons à l'écoute de leur mode de vie, nous découvrirons que non seulement les éléphants, les baleines et les dauphins, mais potentiellement tous les animaux sont des « animaux rationnels dépendants » [MacIntyre, 1999] comme nous. Nous pouvons considérer les animaux comme des espèces (par exemple les chiens, les chimpanzés et les bonobos), comme des populations (par exemple les chiens errants de Delhi, les chimpanzés du zoo d'Arnhem) ou comme des personnes animales singulières (par exemple Minou, Fido ou Cheetah) [Grossetti, 2021, p. 46]. Lorsque nous, les humains, aborderons les autres espèces, les autres animaux, les autres formes de vie comme des variations naturelles de nous-mêmes, la continuité entre nous et eux apparaîtra au grand jour, selon la nouvelle vision du monde. Les dualismes qui séparent nature/culture, humain/animal, sauvage/domestiqué, *zoë/bios* s'effondreront lentement à mesure que nous réaliserons que nous sommes nous-mêmes des animaux, de l'eau et du compost. Si nous abordons les animaux, les plantes et les étoiles sans craindre l'anthropomorphisme, ils peuvent enfin

---

l'essentialisme de Scheler sur son propre terrain.

1 Il n'y a pas qu'à Paris... La Hoffman Buchhandlung à Weimar, l'une des plus anciennes librairies d'Allemagne qui servait Goethe et Schiller, possède également une collection similaire de livres sur la vie sociale des renards, des baleines, des guêpes, des lichens, des jardins, etc. La propriétaire m'a dit qu'elle avait commencé cette collection il y a huit ans et que le succès était au rendez-vous.

apparaître comme ce qu'ils sont : des créatures vivantes qui ont une histoire, une culture et une société. Comme nous, interconnectés avec nous, mais pourtant profondément différents de nous, ils mènent une vie. Comme nous, ils ont tous leur monde de vie, leur *Umwelt*, leur milieu qui leur est propre, qu'ils habitent, qu'ils constituent, qu'ils font et dont ils sont faits, qu'ils adaptent ou auxquels ils s'adaptent, en fonction de leurs besoins, de leurs nécessités et de leurs tendances.

La nouvelle vision qui anime la vie introduit un changement de Gestalt qui va bien au-delà du fameux « diagramme canard-lapin », que Wittgenstein [1958, p. 193-229] discute longuement dans ses *Investigations philosophiques*. Je vois un canard, puis un lapin, et soudain, il se produit quelque chose de bizarre qui m'affecte, m'émeut et me transforme. De manière inattendue, je ne vois plus deux aspects différents de la même chose, que je vois d'abord « comme un canard » et ensuite « comme un lapin ». Alors que je vois toujours un canard et un lapin, je m'aperçois soudain que le canard et le lapin pourraient aussi me regarder, me regarder « en tant qu'humanimal », me voir en train de les regarder en tant qu'« animaux ». Le changement de Gestalt qui se produit lorsque différentes formes de vie, chacune avec ses propres formes de vie, ses propres langages et ses propres jeux, commencent à vraiment prêter attention les unes aux autres est comparable à une conversion<sup>1</sup>. Nous pouvons tous nous souvenir de l'émerveillement que nous ressentions, enfants, lorsque nous visitions la section des primates du zoo national. Je me souviens également de « Bobby », le chien errant du camp de concentration que Levinas [1976, p. 216] décrit comme « le dernier kantien de l'Allemagne nazie », parce qu'il traitait tout le monde de manière égale et avec respect.

Les nouveaux écologistes, éthologues et anthropologues se réfèrent souvent aux « devenir » moléculaires élémentaires (« devenir intensif, devenir animal ») sur le « plateau animal » dans le chef-d'œuvre opératique de Deleuze et Guattari [1980, p. 284-380] pour évoquer le nouveau type de relations intensives, affectives et mimétiques entre les différentes espèces. Les animaux deviennent humains et les humains deviennent animaux lorsqu'ils entrent en relation symbiotique les uns avec les autres sans hiérarchie. Les liens symbiotiques entre l'humain et l'animal ne sont pas des liens de filiation et de descendance, mais des liens d'affiliation et de compagnonnage,

1 Thomas Kuhn a également utilisé l'image des interrupteurs de Gestalt dans *La structure des révolutions scientifiques*. Il a comparé le passage d'un paradigme à un autre à une « conversion » religieuse et a noté qu'il ne pouvait être forcé : « Le transfert d'allégeance d'un paradigme à l'autre est une expérience de conversion qui ne peut être forcée » [Kuhn, 1970, p. 151].

d'affinité et de sympathie. Voici un passage important de *Mille plateaux* sur les alliances symbiotiques :

Devenir n'est pas une évolution, du moins une évolution par descendance et filiation. Le devenir est toujours d'un autre ordre que celui de la filiation. Il est de l'alliance. Si l'évolution comporte de véritables devenirs, c'est dans le vaste domaine des symbioses qui met en jeu des êtres d'échelles et de règnes tout à fait différents, sans aucune filiation possible. Il y a un bloc de devenir qui prend la guêpe et l'orchidée, mais dont aucune guêpe-orchidée ne peut descendre. Il y a un bloc de devenir qui saisit le chat et le babouin, et dont un virus C opère l'alliance [Guattari et Deleuze, 1980, p. 291-292].

En cohabitant sur le même territoire et en partageant le même habitat, guêpes et orchidées, crocodiles et troncs, chauves-souris et humains sont impliqués dans des relations de proximité et de voisinage sans les murs stricts qui séparent les espèces les unes des autres. Ils vivent et meurent ensemble dans un « bloc de devenir » hétérogène ou réseau actant-rhizome sans début ni fin.

La nouvelle philosophie de la vie est post-darwinienne. Elle déconstruit la linéarité de l'évolution et renverse consciemment la « suprématie humaine ». Dans cette nouvelle perspective, qui s'inspire de Spinoza et de Bergson, l'humain n'est plus au sommet de l'évolution. Il n'est plus au sommet de la nature. Il est au contraire au milieu de la nature. Les relations symbiotiques entre espèces sont sans hiérarchie, ce qui ne veut pas dire qu'elles sont égales et symétriques. Elles peuvent être généreuses et équitables, mais aussi exploitantes. Si l'on se place dans la perspective d'une théorie maussienne du don, on peut organiser les échanges sur un « continuum allant du mutualisme (tous les partenaires bénéficient de la symbiose), au parasitisme (l'un bénéficie sans nuire à l'autre), en passant par le commensalisme (l'un bénéficie, l'autre est lésé) » [Adloff, 2023].

Le nouveau vitalisme bouleverse les relations entre la nature et la société et exige une conversion de la vision du monde [Kalaora, 2022]. Les animaux, les plantes et les champignons ne font plus partie de l'environnement humain. En replongeant les humains dans l'humus qui les nourrit, les humains et leurs activités apparaissent désormais comme faisant partie de l'environnement naturel des animaux et des plantes qui peuplent également la Terre. Les humains et les non-humains sont enchevêtrés dans les écosystèmes. Ils ne sont pas déconnectés, mais vivent ensemble sur un territoire qu'ils partagent.



Il n'y a pas si longtemps, les animaux étaient considérés comme « bons à manger » et « bons à penser » (Lévi-Strauss). Ils sont désormais « bons à vivre avec » [Kirksey et Helmreich, 2010, p. 552]. Outre l'*homo sapiens-demens*, dix millions d'autres espèces peuplent notre planète. Ce n'est pas parce que nous ne faisons pas attention à elles – ou qu'elles ne font pas attention à nous – que nous devons les ignorer. Toute vie est intrinsèquement précieuse, voire sacrée. Bien que toutes les créatures vivantes n'aient pas atteint le statut de *bios* (vie qualifiée) qui mérite notre protection, l'époque où les créatures vivantes étaient considérées comme *zoë*, une simple vie, pouvant être sacrifiée et tuée sans punition [Agamben, 1998], voire sans culpabilité, est probablement révolue. La biopolitique au sens large signifie qu'à partir de maintenant, tout *zoë* est *bios*. Par le simple fait d'être vivants, les pangolins, les jaguars, les récifs coralliens et les champignons font partie de notre politique et rejoignent nos « communs ». Ils doivent être protégés non seulement par nous, mais aussi de nous, dans leur propre intérêt et dans le nôtre. Dans cette perspective biopolitique de la « politique de la nature », tous les êtres vivants doivent être « rassemblés » dans un « parlement des choses » [Latour, 1994]. Le parlement de toutes les choses est une « fiction constituante », tandis que le peuple, la nation et l'État-nation sont des « fictions constituées ». Au parlement, les choses, les personnes et les quasi-personnes sont représentées par leurs porte-parole. Ils parlent au nom des fleuves et des oiseaux, des esprits et des humains; s'ils parlent en leur nom, c'est parce qu'ils écoutent attentivement ce qu'ils disent lorsqu'ils communiquent avec nous<sup>1</sup>.

### Les anthropologues dans l'anthropocène

La crise écologique n'est pas une crise de l'environnement. C'est une crise de la société [Beck, 1988]. Les risques modernes sont fabriqués; la catastrophe est auto-infligée; la destruction de la nature par l'industrie humaine est suicidaire. Les symptômes morbides sont le produit du mode de vie moderne et des structures sociales, économiques et politiques qui le soutiennent. Tant que nous resterons dépendants des combustibles fossiles, que nous pratiquerons le transport sur de longues distances, que nous soutiendrons l'agrobusiness, que nous entretiendrons notre addiction à la consommation

1 L'idée d'un parlement des choses et d'un tribunal des animaux fait son chemin. La conversion de la perspective semble, en effet, conduire à la conclusion que, d'une façon ou d'une autre, il faut introduire le *bios* dans le *demokratia* pour faire entrer les animaux dans la démocratie. Mais *quid* des robots? En continuation de la réflexion présente, je prépare un texte dans lequel je me demande si les robots peuvent être des amis, des assistants de recherche, des collègues, des citoyens, des électeurs, voire des candidats aux élections présidentielles?

de masse et que nous ne rompons pas avec le « dogme de la croissance » industriel-capitaliste, les machines continueront à se retourner contre nous – et, maintenant qu'elles deviennent chaque jour plus intelligentes, peut-être même sans nous. La crise écologique nous oblige à revoir certaines de nos visions du monde héritées et à nous attaquer aux fondements essentiels de l'épistémologie moderniste. La déconstruction de l'opposition entre nature et culture ou nature et société n'est pas seulement un passe-temps poststructuraliste. Dans l'Anthropocène, il pourrait bien s'agir d'une question de vie ou de mort. C'est pourquoi il est si urgent de trouver de nouvelles façons de penser la relation entre les sociétés humaines et non humaines. Descola et Pálsson [1996] donnent un aperçu complet des bonnes raisons de revoir la dichotomie. En effet, le binaire est devenu un « obstacle épistémologique » au progrès de la science, de la conscience et de l'esprit. Elle est typiquement occidentale, non universelle et ne tient pas compte des épistémologies alternatives. Il ne décrit même pas correctement les pratiques actuelles de la science et de la technologie occidentales. La recherche a montré que les animaux ont aussi une culture, que les plantes ont une conscience et que les humains sont des animaux. Elle maintient les frontières disciplinaires entre les sciences naturelles et les sciences sociales. Mais surtout, elle empêche une véritable compréhension écologique.

En anthropologie environnementale, le post-humanisme est une tentative, une invitation et une injonction à repenser nos « relations au monde » (les *Weltbeziehungen* de Rosa) au-delà des contraintes de l'humanisme des Lumières. Ce qui émerge, c'est une nouvelle ontologie relationnelle et processuelle aux proportions cosmiques, dans laquelle chaque chose, chaque corps et chaque âme sont reliés dans un réseau de vie. Grâce à l'anthropologie de la modernité de Bruno Latour [1991], nous comprenons que notre partition trop humaine du monde avec la nature d'un côté, Dieu barré au milieu, et la culture, la société et la technologie de l'autre, nous laisse seuls dans un univers dépourvu de sens. En réduisant la nature au silence, nous l'avons vidée de son sens, laissant derrière nous un sujet humain, confronté à un monde absurde, entouré d'une nature hostile qu'il doit dominer. « De ce point de vue, Sartre et Camus, grands penseurs de l'émancipation, sont les alliés objectifs de l'extractivisme et de la crise écologique » [Morizot, 2020, p. 38]. L'existentialisme est bien un humanisme, pour reprendre la célèbre réponse de Sartre (1946) à la lettre de Heidegger sur l'humanisme. Cependant, tout humanisme n'est pas existentialiste. Au contraire, l'humanisme est un courant herméneutique, intersubjective et dialogique. C'est la philosophie d'un être humain ouvert à l'altérité et qui communique avec

l'autre par le langage, l'affect et d'autres moyens non linguistiques. Si l'être humain n'est jamais seul en ce sens, il n'en reste pas moins qu'en séparant la nature de la culture, nous avons toujours une société, composée d'humains entre eux d'un côté, et la nature, composée de non-humains, de l'autre.

La question est maintenant de savoir si nous pouvons étendre cette convivialité, ce plaisir typiquement humaniste d'être avec les autres, d'engager une conversation, de partager des expériences, à un convivialisme transhumain qui favorise la communauté entre différentes espèces [Les Convivialistes, 2013; Internationale Convivialiste, 2020]. Le volet philanthropique de l'humanisme moderne (Humanisme III), qui met l'accent sur les sentiments moraux du *care*, de sympathie et de générosité, permet et, à mon avis, exige même l'inclusion des non-humains dans une communauté de destin élargie. L'idée de Hannah Arendt d'une « pensée élargie », qui « sait transcender ses propres limites » [Arendt, 1961, p. 220] et « nous révèle la nature du monde dans la mesure où il s'agit d'un monde commun » [*ibid.*, p. 221], doit être élargie une fois de plus pour englober l'ensemble des conversations intersubjectives, interculturelles et interspécifiques.

Si le non-humain ne doit pas rester une « catégorie non marquée » – « comme le non-blanc, il implique un manque de quelque chose » [Leigh Star, *apud* Kirksey et Helmreich, 2010, p. 555] – il faut encore requalifier le non-humain. L'« anthropologie de la vie » et les « ethnographies interespèces » [Ogden, Hall et Tanita, 2013] adoptent un mode de pensée relationnel qui illustre comment ce manque pourrait être comblé par une nouvelle cosmovision post-humaniste qui surmonte les divisions cartésiennes et kantienne entre les esprits et les corps, les âmes et les choses, les fins et les moyens. En reconnectant les humains et les non-humains dans un monde commun, sans retomber dans un antihumanisme primitif, la grande partition entre nature et culture, physis et nomos, instrumentalité et moralité, pourrait peut-être être transcendée. Lorsque les relations au monde sont pensées différemment, d'autres relations dans le monde apparaissent dans la nature.

Anthropologues, philosophes, sociologues et éthologues « réenchangent » le monde et le transforment à nouveau en « jardin magique » [Weber, 2001, p. 442]. En s'intéressant à la vie au-delà de l'humain, ils réhabilitent l'animisme (en Amérique), le totémisme (en Australie), le fétichisme (en Afrique) et l'analogisme (en Europe)<sup>1</sup>. Ils sauvent ces visions du monde de l'ancienne conception évolutionniste qui régnait sur leurs disciplines depuis leur créa-

1 Le catalogue des cosmovisions vient de Descola [2005]. Je note quand même en passant que le fétichisme africain n'est pas pris en compte par le professeur du Collège de France.

tion. Ils éliminent les « débris impériaux » qui obstruaient leur vision non seulement des autres formes de vie au-delà de l'Europe, mais aussi des autres formes de vie au-delà de l'être humain. En mettant l'accent sur un mode relationnel d'être dans le monde qui traverse les règnes de la vie, ils reconnaissent les liens entre les humains et les non-humains et rétablissent la communication entre les espèces et au sein de celles-ci. Ce faisant, ils parviennent à surmonter la situation difficile dans laquelle se trouvait Lévi-Strauss, qui condamnait tragiquement l'humanité à partager les richesses de la Terre avec d'autres espèces, sans pour autant pouvoir communiquer avec elles :

Malgré les nuages d'encre déversés par la tradition judéo-chrétienne, aucune situation n'apparaît plus tragique, plus offensante pour le cœur et l'esprit que celle d'une humanité qui coexiste avec d'autres espèces vivantes qui partagent la jouissance de la Terre et avec lesquelles elle ne peut communiquer [Lévi-Strauss, *apud* Morizot, 2020, p. 39].

Les explorations des enchevêtrements de la vie doivent être comprises dans le contexte de l'Anthropocène et de ses enchevêtrements avec la mort, la destruction et l'extinction. Si l'anthropologie a changé, c'est parce que le monde a également changé. Le monde se meut à nouveau, mais pas dans la direction prévue. Alors que le monde accélère vers sa propre destruction – et la nôtre –, les modèles d'activités sont devenus dissonants à tous les niveaux. La nature, qui était considérée comme un arrière-plan stable, s'est réveillée comme si elle était animée par le diable. Dans un passage mémorable de la troisième conférence de *Face à Gaïa*, Latour [2015, p. 65] compare l'éveil de la nature à un film d'animation :

Comme dans une version Disney de *La Belle au bois dormant*, tous les serviteurs du palais, jusque-là passifs et inertes, sortaient de leur sommeil en bâillant et se mettaient en marche de façon endiablée – les nains comme l'horloge, les poignées de porte comme arbres de jardin.

La réanimation de la Terre est très inquiétante et de mauvais augure. Gaïa, la déesse de la fertilité, de la croissance et de l'abondance, se venge de ceux qui font du mal à ses enfants. En raison de la grande accélération des activités humaines et de leurs impacts sur la nature depuis 1945, représentée par 12 graphiques emblématiques qui ressemblent à des « crosses de hockey » [Steffen *et al.*, 2015], la Terre est devenue un être actif, fragile, trem-

blant et imprévisible – un « méga-actant » et un « hyper-objet » qui bouge, qui est ému, en colère et en guerre contre les humains.

Si les anthropologues ont doucement fait imploser la distinction entre humains et non-humains, naturalistes et animistes, cosmologies traditionnelles et modernes, c'est parce que les communautés où ils effectuent leur travail de terrain sont en proie à la violence et à la destruction. Elles subissent de plein fouet la destruction de l'environnement, les industries extractivistes et les agro-industries s'emparant de leurs terres par des moyens légaux ou illégaux. Danowski et Viveiros de Castro [2014, p. 140-143] nous rappellent dans leur essai sur l'imaginaire apocalyptique de notre époque que, pour les populations indigènes des Amériques, la fin du monde a déjà eu lieu il y a 500 ans, lorsque les Européens ont « découvert » leurs terres et décimé leurs peuples en répandant la variole, la rougeole et la grippe sur tout le continent. À l'instar des « collapsologues » français et des « preppers » américains contemporains, les anthropologues qui étudient l'Anthropos à l'ère de l'Anthropocène sont hantés par la métaphysique de la fin du monde. Expérimentant de nouveaux styles et de nouvelles méthodes, à travers des mots et des images qui mettent en œuvre la connectivité et stimulent l'imagination morale, ils tentent de retisser et de réparer les mondes qui se désagrègent. Leur vitalisme est le contrepoint d'une planète mourante; leur animisme est le chant du cygne de continents submergés; leur sensibilité est une réponse à la brutalité. Les anthropologues sont devenus des « entropologues » [Lévi-Strauss, 1954, p. 496] qui étudient la désintégration irréversible de l'ordre naturel et social [Barrios, 2017]. Ils font des enquêtes sur toutes sortes de catastrophes (incendies de forêt, contaminations toxiques, dégradations de l'eau, marées noires, fusions nucléaires, épidémies), sur la cruauté à l'échelle industrielle (élevages d'animaux, tests sur les animaux, abattoirs), sur les crimes écologiques (exploitation forestière illégale, l'accaparement des terres, l'exploitation minière, l'expulsion forcée des populations indigènes, la pollution de l'air, du sol et de l'eau) et les extinctions anthropiques d'espèces entières (comme le tigre de Tasmanie, le dauphin baiji, l'oiseau du paradis) qui frappent les indigènes et leurs proches. Au lieu de contempler l'Anthropocène comme des « touristes du désastre », Deborah Bird Rose [2013], par exemple, qui a été pionnière dans le domaine des « humanités écologiques » et des « études de l'extinction » (*extinction studies*), a écrit lentement et magnifiquement au milieu de l'Anthropocène sur l'animisme chez les Aborigènes d'Australie et sur la communication inter-espèces dans les paysages dévastés. Par une immersion passionnée et un engagement actif dans l'entropie en cascade qui transforme la vie en mort, elle réfléchit aux

écocides et rencontre un monde plus qu'humain au bord de l'extinction. La rencontre avec les ultimes survivants d'une espèce en voie de disparition est une ouverture infinie vers une autre qui n'est déjà plus là. Avec une attention générative, son travail sur la narration prête attention aux connectivités et aux responsabilités de la parenté inter-espèces. La tâche de l'« écologie existentielle » est une tâche morale, dit-elle dans un livre qui rend un hommage posthume à son travail : « Resituer l'humain en termes écologiques et resituer le non-humain en termes éthiques » [cité in Van Dooren et Chrulew, 2022, p. 12], c'est tout un programme d'éthique naturelle.

Dans un esprit similaire, écrivant cette fois depuis les ruines du capitalisme, Anna Tsing [2015] suit l'histoire du matsutake, un champignon piquant qui est une délicatesse comestible au Japon, à travers trois continents. Le fameux champignon pousse de préférence sur les pins et prospère dans les forêts dévastées. Dans le cadre d'une ethnographie expérimentale multi-sites, multi-sensorielle et multi-espèces, *Le champignon de la fin du monde* étudie la symbiose entre humains et non-humains dans des « assemblages hétérogènes » de champignons, de forêts et d'individus. Il reconstitue les chaînes de marchandises qui relie une équipe hétéroclite de cueilleurs (réfugiés du Laos et du Cambodge, vétérans américains et autres marginaux) à la recherche de champignons, les commerçants qui les achètent et les vendent, et les consommateurs japonais qui les achètent à des prix astronomiques pour les offrir comme cadeaux relationnels. Dans le même ordre d'idées, des recherches ethnographiques récentes sur l'« Anthropocène en lambeaux » [Tsing, Mathews et Bubandt, 2019] mettent en évidence les symbioses mortelles et les accommodements mutuels entre espèces dans des situations extrêmes d'exploitation, de dégradation et d'oppression. Les éboueurs ougandais qui travaillent aux côtés des cigognes Marabout sur la décharge municipale de Kampala, les pesticides qui s'infiltrent à travers les frontières de la terre, de l'eau et de la peau dans les bananeraies de la Martinique, les proliférations bestiales sur les monocultures de café en Afrique de l'Est, et les virus Sars-Covid qui se propagent par zoonose entre les oiseaux aviaires, les chauves-souris (?) et les humains offrent des descriptions vivantes de véritables dystopies<sup>1</sup>. Les histoires de l'anthropologie sont sombres. Elles évitent

1 Dès 1989, Félix Guattari [p. 34] avait lancé une alerte sur l'émergence de mutants étranges et de proliférations sauvages, provoqués par la détérioration de l'environnement naturel, social et psychique aux États-Unis : « Un autre type d'algue, appartenant cette fois à l'écologie sociale, consiste dans la liberté de prolifération donnée à des hommes comme Donald Trump [!] qui s'empare de quartiers entiers de New York, Atlantic City, etc. pour les "rénover", augmenter les loyers et expulser ainsi des dizaines de milliers de familles pauvres, dont la majeure partie est condamnée à devenir des "sans-abri", l'équivalent des poissons morts dans l'écologie de l'environnement. »

une fin heureuse, mais ne sont pas totalement dépourvues d'espoir. Elles « restent intentionnellement avec le problème » [Haraway, 2016], non pas pour l'aggraver, mais parce que ne rien faire n'est pas non plus une option. Les ethnographies des formes de vie étranges qui émergent dans les zones frontalières du capitalisme industriel rendent visible une variété de milieux en interaction. Ce faisant, elles nourrissent l'existence de « contreAnthropocènes » [Chateauraynaud et Debaz, 2017] – des lieux de résilience et de résistance où l'espoir et le désespoir poussent vers le ciel.

### **Considération intermédiaire : Ontologie ou phénoménologie?**

Quentin Meillassoux, philosophe français et l'une des figures de proue du « réalisme spéculatif », nous demande d'imaginer ce qu'était le monde avant l'avènement de l'*homo habilis* dans les steppes d'Afrique il y a quelque deux millions d'années. Il appelle « réalité ancestrale » la réalité antérieure à l'émergence de l'espèce humaine, voire antérieure à l'apparition de la vie sur Terre il y a quelque 3,5 milliards d'années [Meillassoux, 2008, P. 10]. Le retour à l'ancestral, au monde tel qu'il existe indépendamment de tout être humain, remet directement en cause le dogme du « corrélationnisme » qui accompagne la philosophie depuis la révolution copernicienne de Kant dans la *Première Critique*, selon lequel on ne peut accéder à la réalité objective sans l'apport de catégories subjectives. En brisant la corrélation entre le sujet et l'objet, le monde *an sich* et le monde *für uns*, les réalistes veulent se libérer des restrictions de la spéculation métaphysique que Kant avait imposées à la philosophie et parcourir librement le « Grand Dehors » [*ibid.*, p. 7] qui est antérieur à toute forme de relation humaine au monde.

Récemment, d'éminents anthropologues poststructuralistes, associés à l'anthropologie culturelle américaine (Roy Wagner), à l'anthropologie sociale britannique (Marilyn Strathern) et à l'anthropologie sociale française (Bruno Latour, Philippe Descola) ont également pris un « tournant ontologique » [Charbonnier, Salmon et Skafish, 2017; Holbraad et Pedersen, 2017]. S'ils pouvaient inverser le temps, ils reviendraient volontiers à un monde vierge, originaire, qui précède non pas l'avènement de l'Anthropos sur Terre, mais l'arrivée du colon européen sur les terres indigènes. Le retournement implique un changement de perspective. Au lieu de se demander comment les humains (les indigènes, les colonisateurs et les anthropologues qui étudient les uns et les autres) voient le monde à partir d'une certaine perspective, les anthropologues à la pointe des trois principales traditions de leur discipline s'intéressent à ce qui apparaît dans les différentes perspectives :

les entités (humains, animaux, plantes, choses, esprits) et les relations entre elles (qui peuvent être instrumentales, stratégiques, utilitaires, communicatives, expressives, conjonctives, participatives, mimétiques). Ils affirment que les différentes cosmologies ne sont pas simplement des visions du monde – des points de vue sur le même monde tel qu'il apparaît à partir de différents points de vue dans le monde. Elles se réfèrent plutôt à des mondes différents, avec leur propre métaphysique, ontologie, épistémologie et méthodologie, différentes des nôtres. Regarder le monde différemment révèle des réalités, des natures, des essences, des substances, des propriétés et des états de fait différents. Le mobilier de base du monde, ce dont il est fait, les entités qui le composent et les relations entre elles sont censés être ontologiquement différents. Au lieu de supposer que nous pouvons prendre la vision occidentale du monde comme norme et mesure du monde, de la raison, du sens, de la logique, de l'ordre\*<sup>1</sup>, etc. [Garfinkel, 1988] qui définit ce qui existe et ce qui n'existe pas, ce qui est possible et ce qui ne l'est pas, ce qui a de la valeur et ce qui n'en a pas, nous devrions la considérer comme une façon particulière de créer le monde parmi d'autres. Lorsque l'on ne considère plus la vision standard de la nature et de la société comme donnée, d'autres mondes, d'autres natures, d'autres sociétés, d'autres cultures, d'autres histoires apparaissent.

Avec un remarquable sens de la symétrie, Viveiros de Castro [2015, p. 55-69] a proposé d'inverser le schéma épistémique habituel du modernisme. Au lieu de supposer que tous les peuples partagent la même nature, telle que définie par la science, tout en acceptant différentes visions ou versions de celle-ci (« multiculturalisme »), il a avancé le « multinaturalisme » comme alternative indigène. Pour les animistes comme les Araweté de l'Amazonie brésilienne, tous les animaux sont des humains, ont une âme et partagent donc une même culture; ce qui change, c'est leur incarnation différentielle, qui détermine la perspective dans laquelle les choses leur apparaissent. C'est ce que montre l'histoire d'un indigène qui s'était égaré dans la forêt [*ibid.*, p. 89]. Arrivé dans un village inconnu, il demande un bol de « bière de manioc ». Lorsque les villageois lui ont tendu un bol contenant du sang humain, il a été horrifié. Il en conclut que ses hôtes n'étaient pas humains et qu'il était arrivé dans un village de jaguars.

Étant donné que les visions et les divisions du monde, les partitions et les connexions dans le monde ne sont pas les mêmes lorsque l'on divise et

---

1 L'astérisque est un index Garfinkélien renvoyant à une grande variété de phénomènes uniques et absolument singuliers, produits par des acteurs dans des situations concrètes d'action, observables par l'œil entraîné de l'ethnométhodologue dans tous leurs détails comme des phénomènes d'ordre local.



regroupe les entités d'une manière différente, nous ne pouvons pas imposer nos catégories à d'autres cultures. La nature, la culture, la société, la technologie, mais aussi la religion, la science, l'économie, la politique, les arts – sans parler du progrès, du développement, de la croissance et du profit – sont aussi récents que les réalités auxquelles ils se réfèrent. C'est pourquoi les anthropologues résistent à la suggestion que « l'ontologie est juste un autre mot pour la culture » [Venkatesan, 2010]. L'ontologie ne se réfère ni à ce qui est « réellement réel » ni à « l'être en tant qu'être ». Ce qu'ils entendent par ontologie est en fait une phénoménologie. Elle correspond au monde tel qu'il apparaît spontanément dans l'attitude naturelle. C'est ce que l'on appelle communément le monde de la vie ou *Lebenswelt*. Techniquement parlant, en utilisant le langage du Husserl du livre posthume *Expérience et jugement*, l'ontologie est le monde tel qu'il est constitué « pré-prédicativement », tel qu'il est pré-donné et pré-compris dans l'expérience immédiate, avant tout jugement possible. Ce monde qui est toujours déjà là est considéré comme donné. Il forme un arrière-plan stable de croyances qui n'est pas remis en question. Il est si évidemment donné qu'il n'est guère contestable. Ce monde de certitudes constitue le sol absolu de la vie. Selon Husserl [1964, p. 25], il est présupposé par toute pratique et précède le jugement, la connaissance et la science :

C'est cette base universelle de croyance dans le monde que toute praxis présuppose. Cela vaut pour la praxis de la vie comme pour la praxis théorique de la connaissance. L'être du monde dans sa totalité est l'évidence qui n'est jamais remise en question et qui n'est pas d'abord acquise par l'activité du jugement. Il constitue plutôt la présupposition de tout jugement.

Bien que je comprenne l'intention qui sous-tend le tournant ontologique et que j'apprécie l'anthropologie de la vie et les ethnographies inter-espèces, je ne prendrai pas le tournant ontologique. Je suis un réaliste critique, un phénoménologue, un herméneute et un humaniste. En tant que réaliste critique, je me méfie des revendications ontologiques des anthropologues [Vandenbergh, 2022]. En fin de compte, leur ontologie relève d'une herméneutique des cosmovisions et se déploie comme une phénoménologie comparative des mondes vécus. Leur métaphysique est descriptive et comparative. S'ils multiplient les ontologies, c'est pour relativiser et provincialiser la vision occidentale du monde. Celle-ci n'est qu'une cosmologie parmi d'autres. S'ils tendent à absolutiser la différence entre nous et eux, c'est pour

des raisons i) épistémologiques, ii) méthodologiques et iii) politiques, et non pour des raisons ontologiques. Sur le plan épistémologique, ils veulent souligner que le point de vue scientifique n'est pas le seul. Il existe d'autres savoirs subalternes et d'autres façons de révéler le monde. La « vue de nulle part » que privilégie la science occidentale n'est pas universelle, mais locale et située, tout comme leur savoir. D'autres épistémologies existent au-delà des sciences. Elles expriment d'autres façons d'être dans le monde et d'autres façons de le connaître. D'un point de vue méthodologique, le tournant ontologique est un mouvement au sein de l'anthropologie qui cherche à souligner la différence et à renforcer l'altérité. En tant que tel, il ne s'agit pas d'une ontologie, mais, comme l'attestent Holbraad et Pedersen [2017, p. ix], d'une « technologie de description ethnographique ». Avec Caillé et Chaniel [2022], nous pourrions donc tout aussi bien le décrire comme un « animisme méthodologique ». Enfin, le tournant ontologique s'inscrit dans une critique postcoloniale de la production des savoirs qui veut restaurer la justice épistémique – en expiation des « épistémicides » [Sousa Santos, 2014] commis par les Occidentaux. Ce tournant donne la priorité aux savoirs subalternes et aux populations indigènes. Maintenant que le système terrestre s'effondre et que les points de basculement sont atteints les uns après les autres, c'est à leur tour – « le tour des autochtones » [Viveiros de Castro, 2015, p. 88] – de nous dire comment nous devrions organiser nos relations avec le monde et sauvegarder la vie.

En tant que phénoménologue, je considérerais tout appel à « revenir aux choses elles-mêmes » comme un appel à retourner dans le fourré de l'expérience originnaire. Le monde sera donc toujours interprété comme un monde vécu et compris comme un monde primordial dans lequel les choses apparaissent comme des phénomènes et jamais comme des choses en soi. Pour moi, la nature sera toujours la « nature » telle qu'elle est vécue, décrite, interprétée, expliquée ou autrement constituée par les humains (ou, par extension, par tout autre être vivant doté d'intentionnalité qui a son propre habitat, son propre environnement et son propre monde de vie). La nature est donc toujours cette partie de la réalité qui est entrée dans le champ d'action des humains (y compris ceux qui observent les non-humains). Je ne nie pas l'existence de la nature en tant que telle (nature ancestrale, *wilderness*) et je soutiens les projets de conservation, comme la Convention des Nations unies sur la diversité biologique qui a été signée récemment. Dans le texte présent, je ne considérerai la nature que dans la mesure où elle est considérée et dans ce sens « constituée » par les humains. Ce qui n'est pas entré dans le monde humain restera extra-humain. Il en va de même pour la

société, la culture et la technologie. Je partirai du principe que les parties de la nature qui sont intégrées dans la société – par le biais de la culture ou de la technologie – perdent leur caractère originel. Dotées d'une signification et d'un sens, elles deviennent partie intégrante du processus social. Il s'ensuit que l'Anthropocène ne sera considéré ici que dans sa dimension sociale, culturelle, historique et politique. En tant que chercheur en sciences sociales, je ne m'aventurerai donc pas dans les sciences naturelles. Je pars du principe que les scientifiques nous rendent compte objectivement du monde naturel et j'accepte volontiers leurs résultats. J'espère donc que personne ne pensera que j'ai de la sympathie pour les climato-sceptiques ou les anti-vax.

En tant qu'humaniste, je resterai dans le giron kantien et supposerai que toute déclaration sur le monde dit aussi quelque chose sur ceux qui l'énoncent et sur leurs visions et relations du monde. Quel que soit le tournant pris (ontologique, animal, animiste, vitaliste, etc.), je pars du présupposé que pour nous, les humains, le « corrélationnisme » est notre destin. Comme nous sommes toujours déjà insérés dans des réseaux de sens qui font du monde un monde humain, nous ne pouvons pas considérer les domaines de la subjectivité et de l'objectivité, des mots et des choses, du transitif et de l'intransitif indépendamment l'un de l'autre. La connaissance est double et a toujours « deux faces », comme l'a souligné à juste titre Roy Bhaskar [1978, p. 21-24] : un côté transitif et un côté intransitif. La première face se réfère à un appareil conceptuel sans lequel la connaissance est impossible pour nous, les humains, et la seconde à un référent qui existe en dehors et indépendamment de la connaissance que nous pouvons en avoir. Or il se trouve que dans le monde social, le transitif est constitutif de l'intransitif : l'objet est schématisé, catégorisé et conceptualisé par les acteurs eux-mêmes qui produisent la société (ontologie de la pratique). La distinction entre le transitif et l'intransitif s'effondre, même si elle peut « ré-entrer » comme disent les systémistes à un niveau de distinction inférieur sous la forme d'un « dualisme analytique », par exemple. En sciences sociales, il faut donc rejeter à la fois le « sophisme épistémique », l'idée que l'ontologie peut être réduite à l'épistémologie, et son corrélat, le « sophisme ontologique », qui suppose que l'on peut faire des déclarations ontologiques sur le monde sans se référer à la manière dont nous pouvons avoir une connaissance du monde [Albert *et al.*, 2020]. Cette symétrisation n'implique ni le rejet des principes fondamentaux du réalisme critique, ni l'acceptation en bloc du constructivisme. Elle vise à ouvrir la voie à une écologie culturelle des visions du monde. Les seules affirmations que je souhaite faire à ce stade sont donc : i) que les déclarations sur la nature sont

toujours aussi des déclarations sur la culture et ii) que tout ce qui est social, culturel et historique peut être analysé par les sciences humaines.

### L'esprit romantique

Wilhelm Dilthey, philosophe et historien allemand, surtout connu pour ses travaux sur l'herméneutique, est l'un des fondateurs des sciences humaines. En suivant sa *Weltanschauungslehre*, sa théorie des visions du monde [Dilthey, 1931], qu'il décrit comme une « philosophie de la philosophie », j'étudierai le tournant ontologique comme une « réflexion de l'anthropologie ». Comme un anthropologue, j'observerai les anthropologues et j'analyserai leur vision du monde comme expression d'une relation au monde en temps de crise écologique. Réflexe d'un monde en crise, l'anthropologie des relations entre les humains et les animaux apparaît ainsi comme une réflexion sur l'Anthropos à l'ère de l'anthropocène. Dilthey conçoit sa philosophie de la philosophie non pas comme une métaphysique, mais comme une étude historique et comparative des systèmes philosophiques. Elle est métaphilosophique, car elle prend la pensée philosophique comme objet d'investigation. Elle n'est cependant pas spéculative. Comme l'anthropologie culturelle elle-même, elle est empirique. Confronté avec l'effondrement des systèmes métaphysiques, Dilthey ne croit plus aux prétentions à la vérité absolue de la philosophie. En tant que l'un des principaux représentants de l'historicisme, il accepte leur relativité comme un fait historique : « L'histoire du monde en tant que tribunal mondial a montré que chaque système métaphysique est relatif, transitoire, éphémère » [Dilthey, 1931, p. 12]. Mettant tous les systèmes sur un pied d'égalité, à des fins comparatives, il considère les métaphysiques comme des expressions culturelles d'une vie consciente de ses relations avec le monde qui cherche à saisir la totalité de l'être dans un système de pensée global. Si les différents systèmes métaphysiques (empirisme, rationalisme, idéalisme, romantisme, etc.) sont incompatibles et en conflit les uns avec les autres, lorsqu'on les considère comme des « documents » dans lesquels diverses visions du monde (*Weltanschauungen*) et relations avec le monde (*Weltbeziehungen*) s'expriment [Mannheim, 1952], on peut étudier la forme, la fonction et le développement de l'esprit humain à travers les âges et les sociétés. En prenant la variété des systèmes philosophiques comme objet d'analyse historique et culturelle, on peut découvrir, distinguer et décrire diverses visions du monde, établir une typologie des relations au monde et analyser leurs régularités.

Dans son panorama des *world philosophies*, Dilthey [1931, p. 73-118] discerne trois formes fondamentales de systèmes philosophiques : le naturalisme, l'idéalisme subjectif et « l'idéalisme objectif ou panthéisme ». Ces formes sont récurrentes. On les retrouve tout au long de l'histoire non seulement en Europe, notamment en Allemagne, mais aussi dans la Grèce classique, le monde arabe, l'Inde et la Chine. En allant plus loin, sous les différents systèmes de pensée, et même sous les conditions transcendantales qui rendent la pensée possible, l'historien des idées rencontre la vie dans sa plénitude – l'expérience (*Erlebnis*) de la vie des personnes réelles. À la place du sujet rationnel de Kant, dans les veines duquel « aucun sang réel ne coule », il place l'humain en tant qu'être vivant dans un monde dont il fait l'expérience. Il affirme avec aplomb :

La dernière racine de la *Weltanschauung* est la vie [*ibid.*, p. 78].

La connaissance ne peut pas reculer derrière la vie [*ibid.*, p. 184].

C'est ainsi que l'on voit que les conflits entre les systèmes métaphysiques sont en fin de compte fondés dans la vie elle-même, dans les expériences de la vie, dans des positions face au problème de la vie [*ibid.*, p. 98].

En effet, la variété des systèmes philosophiques exprime, articule et explicite toute une gamme d'expériences de vie, tant au niveau individuel que collectif. Ces expériences de vie ne sont pas seulement objectivées dans les systèmes philosophiques. Elles s'expriment également dans la religion, les arts et les sciences. Dans toutes les sphères culturelles de la vie, derrière les différentes visions du monde, on perçoit l'existence d'êtres humains concrets, appartenant à une époque et à une société particulières, qui tentent de comprendre leurs relations avec le monde. Parce qu'une vie intérieure se manifeste dans les visions du monde qui traversent et éclairent toutes les formations culturelles d'une époque ou d'une société données, ces dernières peuvent être comprises de l'intérieur comme l'expression d'un type particulier d'humanité.

Chaque époque a son concept central qui imprègne tous les aspects de sa culture : la religion, la philosophie, les arts, les sciences, la politique et la vie quotidienne. Influencé par la philosophie de Goethe, Nietzsche et Bergson, Georg Simmel a suggéré peu avant sa mort qu'après Dieu (Moyen Âge) et la Raison (Lumières), la Vie était devenue le concept central de l'époque. Il a accueilli avec enthousiasme ce glissement culturel du rationalisme des

Lumières vers une vision du monde plus dynamique, plus résonnante et plus spirituelle. Celle-ci reste anthropocentrique, mais s'ouvre à la nature en cherchant à reconnecter l'esprit à la vie. Regardons cette philosophie de la vie de Simmel de plus près, dans la perspective d'une herméneutique historique, comme expression d'un sentiment et d'une sensibilité d'époque. Dans *Lebensanschauung*, son testament philosophique, Simmel [1999] a développé les contours de la philosophie de la vie en tant que vision du monde i) relationnelle, ii) processuelle et iii) vitaliste. Dans les sciences de son époque, notamment dans la théorie de la relativité d'Einstein, il a observé une tendance à dissoudre les substances dans des fonctions et les entités dans des relations<sup>1</sup>. Tout ce qui existe est soutenu par un réseau de relations qui relie les entités en un système. La valeur d'une entité est relative. Elle est déterminée par l'ensemble des relations qui la soutiennent. La tendance structuraliste au relationnisme, qui suspend le monde entier dans un système de références internes, a ensuite été mise en mouvement dans une vision évolutionniste de l'univers qui est radicalement processuelle. L'être est un devenir sans fin. Contre le mécanisme (adaptation) et le finalisme (téléologie), la nouvelle vision du monde postule une impulsion vitale (l'élan vital de Bergson) qui conduit l'évolution des espèces et la création de nouvelles formes de vie et de conscience vers une différenciation plus poussée. Les nouvelles formes émergent de la vie et la délimitent, fixant le flux pour un moment avant de recommencer à couler car elles sont englouties par la vie. Cette dialectique entre la vie et les formes est continue, ouverte à la nouveauté, à la différence et à la multiplicité. La vision dynamique de la vie en tant que devenir continu sans fin n'est pas seulement relationnelle et processuelle, elle est aussi vitaliste, animiste et panthéiste. La nature n'est pas morte et inerte; elle est vivante et embrasée d'esprits. Pleine d'énergies et de pulsations, la matière vibre. Les pierres sont dotées de vie, les plantes sont animées et les animaux participent à l'esprit. La vie extérieure peut être connue, ressentie et expérimentée de l'intérieur. Elle est à la fois objet et sujet de connaissance. Sur la spirale de la vie, la nature et l'esprit ne font finalement qu'un. La vie devient progressivement consciente d'elle-même dans et de la nature, d'abord dans les plantes, puis dans les animaux et, enfin, dans les êtres humains qui comprennent qu'ils font partie d'un tout vivant, respirant et pensant. Lorsque le tout extérieur résonne dans l'âme, tous les points de l'univers sont reliés dans une vision du monde panthéiste ou panenthéiste.

1 Cette idée sera pleinement développée par Ernst Cassirer [1994], l'un des élèves de Simmel, dans sa reconstruction relationnelle des sciences. De là, une ligne directe relie le protostructuralisme de Cassirer à la théorie générative de la connaissance de Bourdieu [Vandenbergh, 2011].

Si j'ai choisi la philosophie de la vie de Georg Simmel – plutôt que l'un des poètes classiques de Weimar (Schiller et Goethe) ou des philosophes idéalistes d'Iéna (Fichte, Schelling et Hegel) – c'est non seulement parce que sa philosophie de la culture m'est plus familière que la philosophie de la nature [Vandenbergh, 2010], mais aussi parce qu'elle illustre l'idée de *Weltanschauung* de Dilthey presque à l'état pur. En tant que vision de la vie qui traverse la religion, la philosophie et les arts, chacune des sphères se répercutant dans les autres, elle exprime une expérience (*Erlebnis*) du tout qui « résonne » dans tous les sens du terme [Rosa, 2016, p. 281-298] : l'univers entier est enchanté, animé et rempli de vie (pulsations, rythmes, flux) ; la personne qui contemple l'univers est « affectée », touchée dans son âme et émue par ce tout vivant ; l'âme tend la main, « s'émeut », et répond à l'appel de l'univers en s'accordant ; et nous, les lecteurs, sommes également touchés et émus par l'évocation d'un monde qui n'est pas mort mais vivant, qui n'est pas muet mais rempli de sons, qui n'est pas froid mais chaud, accueillant et édifiant.

Dans l'« idéalisme objectif », le vitalisme et le panthéisme fusionnent en une vision romantique du « monde intérieur-extérieur » (Novalis-Gehlen). En s'efforçant de surmonter la tension entre l'âme et les formes, le sentiment et la raison, l'intérieur et l'extérieur, le personnel et l'universel, l'esprit et la nature, le romantisme exprime et articule le désir d'une réunion et d'une fusion significatives des deux sources du moi moderne (le naturalisme et l'expressivisme). Charles Taylor souligne à juste titre que l'identification romantique avec la nature doit être comprise comme un moment de la constellation moderne. Elle présuppose une conscience de soi de l'être humain en relation avec le monde qui ne cherche pas à nier l'autonomie de l'être humain, mais à l'amener à s'exprimer pleinement dans et par le langage. L'idéalisme objectif du *Sturm und Drang* inclut et transcende l'idéalisme de la liberté : « Les romantiques appartenaient à deux courants de l'anthropocentrisme, la liberté et la voix de la nature à l'intérieur » [Taylor, 2018, p. 62]. Malgré sa double ouverture vers le théocentrisme et le biocentrisme, le romantisme reste donc dans le giron anthropocentrique de l'humanisme. C'est le cas parce qu'il suppose que la relation humaine à la nature est symboliquement médiatisée. Bien que les signes soient réellement inhérents à la nature, la philosophie romantique insiste à juste titre que nous, les humains, avons besoin de symboles pour faire parler le monde à nouveau. Nous ne nous contentons pas d'enregistrer les choses, mais nous les rendons vivantes grâce au langage, à la poésie et à la philosophie, afin de pouvoir partager, par mimétisme, la vie des choses, des plantes et des animaux. Lorsque cela se produit, les relations

avec le monde extérieur (les montagnes et les océans, la flore et la faune) commencent à résonner à l'intérieur de nous. Nous nous sentons heureux et connectés à l'univers.

En tant que mouvement philosophique, la *Lebensphilosophie* allemande a été complètement discréditée par le fascisme. Les sources intellectuelles de la *Lebensphilosophie* sont Nietzsche, Dilthey et Bergson [Scheler, 1955, p. 311-339]. On trouve des traces d'irrationalisme dans chacun d'entre eux – davantage chez Nietzsche et Bergson, beaucoup moins chez Dilthey, dont l'ambition avouée était de développer une « critique de la raison historique » selon les principes kantien. Les idéologues du Troisième Reich les ont tous trois récupérés. L'influence de Nietzsche (*via* sa sœur) sur le national-socialisme allemand et de Bergson (*via* Sorel) sur le fascisme italien est un fait historique. Hitler et Mussolini étaient tous deux des vitalistes politiques. Si l'on fait abstraction de l'antihumanisme violent de Nietzsche, qui se poursuit sans relâche dans le post-humanisme contemporain, de Foucault à Agamben et de Deleuze à Braidotti, je ne suis cependant pas convaincu que la philosophie de la vie soit responsable de la « destruction de la raison », comme l'affirme Georg Lukács [1953, p. 351-473] dans sa reconstruction polémique du chemin qui mène de Schelling à Hitler. L'irrationalisme et l'anti-intellectualisme qui ont discrédité la *Lebensphilosophie* sont davantage associés à la critique radicale de la civilisation que l'on trouve dans les travaux de Ludwig Klages et Oswald Spengler que dans la philosophie de la culture de Wilhelm Dilthey et Georg Simmel. Je suis donc tenté d'interpréter le retour contemporain de la *Lebensphilosophie* comme symptomatique d'un désir romantique de reconnexion et de résonance avec un ensemble plus grand dont les humains modernes ont été de plus en plus coupés.

L'affirmation de la vie est une réponse au désenchantement du monde. Je pense qu'elle est beaucoup plus apollinienne que dionysiaque dans sa perspective. Elle n'affirme pas la volonté de puissance, mais la volonté de faire lien. Elle ne veut pas détruire, mais conserver. Le pouvoir qu'elle veut renforcer n'est pas le « pouvoir sur » (*Herrschaft*), mais le « pouvoir avec » dont les gens font l'expérience lorsqu'ils agissent de concert. Sa position fondamentale à l'égard de la vie est « convivialiste », pour utiliser un terme qui exprime parfaitement l'aspiration à une reconnexion profonde [Les Convivialistes, 2013]. Sa première déclaration est celle de l'interdépendance entre les communautés humaines et les sociétés, mais aussi entre les humains et les non-humains. Dans un monde déchiré par l'hubris, la violence et la guerre, le convivialisme n'ignore pas les affres de l'agonistique. Parce que son aspiration à l'harmonie, à la beauté et à la convivialité est sans cesse contra-



riée, il souligne le potentiel créatif de l'humanité et se demande avec Marcel Mauss « comment vivre ensemble avec nos différences sans nous massacrer les uns les autres ».

Le romantisme peut être réactionnaire, mais il n'est en soi ni antirationnaliste (voir Schelling) ni antimoderne (voir Simmel). Il représente plutôt un contre-courant de la pensée moderne, parfaitement compatible avec un renouveau de l'humanisme et de la théorie critique. L'anthropologie de la vie, par exemple, est à la fois romantique et critique. Dans une protestation sincère contre les ravages d'un capitalisme industriel sans limites, elle redécouvre et revisite la philosophie de la vie. En donnant un pouvoir et une voix aux non-humains, elle explique ce que signifie être humain à l'ère de l'Anthropocène. En montrant comment la vie et la mort sont intimement liées dans les friches de la modernité tardive, elle nourrit la résilience et incite à la résistance. Les ethnographies des « contre-Anthropocènes » [Chateauraynaud et Debaz, 2017] combinent généralement une critique radicale des structures globales de domination (colonialisme, néolibéralisme, extractivisme) avec un appel émouvant à l'identification, à la mimésis et à l'attachement. Lorsque les passions tristes de l'hypercritique sont sublimées par une affirmation joyeuse de la vie, le deuil devient régénérateur, tandis que la critique cède la place à la reconstruction. Le post-humanisme est l'expression culturelle de notre âge (ou peut-être de notre rage?). Cette interprétation suppose toutefois que le post-humanisme reste dans les limites d'un anthropocentrisme tempéré et ne dévie pas dans l'exubérance irrationnelle d'un antihumanisme virulent qui, aujourd'hui comme hier, flirte avec le nihilisme. L'« anthropologie réflexive et critique que je propose ici comme extension de la « philosophie de la philosophie » de Dilthey accueille le post-humanisme comme un allié. Son antihumanisme n'est pas essentialiste, mais stratégique. Il nous oblige à élargir notre vision de l'humanisme au-delà de l'humain.

En tant que vision du monde et position philosophique qui met l'accent sur la dignité des êtres humains, leur « commune humanité », ainsi que sur leur responsabilité morale envers les autres espèces, l'humanisme ne néglige pas notre « naturalité commune ». Si l'on comprend l'humanisme comme l'articulation philosophique d'une « éthique de l'espèce » (*Gattungsethik*) qui énonce « la compréhension de soi de l'humanité dans son ensemble » [Habermas, 2001, p. 32], ses relations avec les autres espèces doivent nécessairement entrer dans la discussion. Aujourd'hui, une éthique de l'espèce humaine n'exclut pas une éthique de la vie, mais l'inclut très clairement. L'éthique de l'espèce englobe l'éthique des espèces. Ce n'est pas seulement le cas parce que la survie de l'humanité en tant qu'espèce présuppose que

la vie sur la planète Terre peut et doit être maintenue, mais aussi parce que l'éthique de l'espèce est une herméneutique philosophique de l'Anthropos qui doit être périodiquement révisée au fur et à mesure que de nouvelles compréhensions des relations au monde se font jour. Les sensibilités écologiques ont changé de manière significative au cours des cinquante dernières années, et de manière encore plus spectaculaire au cours de la dernière décennie. Greta Thunberg dit tout haut ce qu'une partie de la population éveillée et éclairée pense, ressent et craint. Extinction Rebellion au Royaume-Uni, Letzte Generation en Allemagne, les Zad-istes en France et Via campesina au Brésil pensent que parler ne sert plus à rien. En tant que porte-parole des formes de vie menacées et des formes de vie alternatives, ils crient pour se faire entendre. L'appréciation contemporaine de la vie comme valeur cardinale et l'injonction de traiter toute vie avec respect et attention sont parfaitement compatibles avec un humanisme autoréflexif qui a dépassé l'ancien anthropocentrisme des Lumières. Contrairement à l'ancien humanisme, qui était naturaliste, positiviste et productiviste, le nouvel humanisme est cosmopolite, culturaliste et convivial. L'écohumanisme reconnaît pleinement la valeur de la vie sous ses différentes formes et accueille les différentes cosmologies qui expriment différentes relations au monde (à soi-même, aux autres et aux dieux dans la nature et la société) comme autant de réalisations multiples de ce que signifie être humain. L'humaniste contemple l'unité de l'humanité dans la multiplicité de ses expressions à travers le temps et l'espace. En nous montrant que d'autres formes de vie sont possibles au-delà de la forme occidentale, en interprétant notre naturalisme comme une cosmologie parmi d'autres, en ouvrant notre forme de vie à d'autres formes de vie et à d'autres formes de vie, l'anthropologie culturelle nous invite à déprovincialiser notre anthropocentrisme et à raviver notre humanisme.

### Références bibliographiques

- ADLOFF Frank, 2023, « Ontology, Conviviality and Symbiosis or : Are there Gifts of Nature? », *MAUSS International*, 3 (traduit dans ce numéro sous le titre : « Existe-t-il des dons de la nature? Ontologie, convivialité et symbiose », p. 85-108).
- AGAMBEN Giorgio, 1998, *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*, Stanford, Stanford University Press.
- ALBERT Katelin, BRUNDAGE Jonah, SWEET Paige et VANDENBERGHE Frédéric, 2020, « Towards a Critical Realist Epistemology? », *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 50, 3.
- ARENDT Hannah, 1961, « The Crisis in Culture », in *Between Past and future. Six Exercises in Political Thought*, New York, NY, Viking Press.

- BARRIOS Roberto, 2017, « What Does Catastrophe Reveal for Whom? The Anthropology of Crises and Disasters at the Onset of the Anthropocene », *Annual Review of Anthropology*, 46.
- BECK Ulrich, 1988, *Gegengifte : Die organisierte Unverantwortlichkeit*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.
- BHASKAR ROY, 1978, *A Realist Theory of Science*, Hassocks, Harvester Press.
- CAILLÉ Alain et CHANIAL Philippe, 2022, « Don et animisme méthodologique », *Communications*, 1, 110.
- CASSIRER Ernst, 1994, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- CHARBONNIER Pierre, SALMON Gildas et SKAFISH Peter, 2017, *Comparative Metaphysics. Ontology after Anthropology*, Lanham, Rowman and Littlefield.
- CHATEAURAYNAUD Francis et DEBAZ Josquin, 2017, *Aux bords de l'irréversible. Sociologie pragmatique des transformations*, Paris, Pétra.
- CONVIVALISTES (LES), 2013, *Manifeste convivaliste. Déclaration d'interdépendance*, Lormont, Le Bord de l'Eau.
- DANOWSKI Deborah et VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, 2014, *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*, Florianópolis, Instituto Socioambiental.
- DELEUZE Gilles et GUATTARI Félix, 1980, *Mille plateaux*, Paris, Minuit.
- DESCOLA Philippe et PÁLSSON Gisli, 1996, « Introduction », in DESCOLA Philippe et PÁLSSON Gisli (dir.), *Nature and Society. Anthropological Perspectives*, Londres, Routledge.
- DESCOLA Philippe, 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.
- DILTHEY Wilhelm, 1931, *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie (= Gesammelte Schriften II)*, Leipzig, Teubner.
- FASSIN Didier, 2019, « Humanism. A Critical Appraisal », *Critical Times*, 2, 1.
- « The Rise and Rise of Posthumanism : Will it Spell the End of the Human Sciences? », in FASSIN Didier et STEINMETZ George (dir.), *The Social Sciences in the Looking Glass. Studies in the Production of Knowledge*, Durham, NC, Duke University Press.
- FRASER Nancy, 2022, *Cannibal Capitalism*, Londres, Verso.
- GARFINKEL Harold, 1988, « Evidence for Locally Produced, Naturally Accountable Phenomena of Order, Logic, Reason, Meaning, Method, etc. In and as of the Essential Quidity of Immortal Ordinary Society, (I of IV) : An Announcement of Studies », *Sociological Theory*, 6, 1.
- GUATTARI Félix, 1989, *Les Trois Écologies*, Paris, Galilée.
- HABERMAS Jürgen, 2001, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.
- HARAWAY Donna, 2016, *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*, Durham, NC, Duke University Press.
- HARAWAY Donna et al., 2016, « Anthropologists Are Talking—About the Anthropocene », *Ethnos*, 81, 3.
- HOLBRAAD Martin et PEDERSEN Marten, 2017, *The Ontological Turn. An Anthropological Expedition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HUSSERL Edmund, 1964, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hambourg, Classen Verlag.

- INTERNATIONALE CONVIVALISTE, 2020, *Deuxième manifeste convivaliste. Pour un monde post-néolibéral*, Paris, Actes Sud.
- KALAORA Bernard, 2022, « Du musée vert à la forêt comme forme de vie », *AOC Media*, 20 octobre.
- KIRKSEY Eben et HELMREICH, Stefen, 2010, « The Emergence of Multispecies Ethnography », *Cultural Anthropology*, 25.
- KUHN Thomas, 1970, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, Chicago University Press.
- LAND Nick, 2022, *Reignition*, Tomes I-IV, disponible sur Library Genesis.
- LATOUR Bruno, 1991, *Nous n'avons jamais été modernes*. Paris, La Découverte.
- 1994, « Esquisse d'un Parlement des choses », *Écologie & politique*, 10.
- 2015, *Face à Gaïa. Huit conférences sur le Nouveau Régime Climatique*, Paris, La Découverte.
- LEOPOLD Aldo, 1949, *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*, Oxford, Oxford University Press.
- LEVINAS Emmanuel, 1976, « Nom d'un chien ou le droit naturel », in *Difficile liberté. Essais sur le Judaïsme*, Paris, Albin Michel.
- LÉVI-STRAUSS Claude, 1954, *Tristes tropiques*, Paris, Plon.
- LUKÁCS Georg, 1955, *Die Zerstörung der Vernunft, Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler*, Berlin, Aufbau Verlag.
- MACÉ Éric, 2020, « The Anthropocene Turning Point : A New Historicity of Social Relations », *Inter-faculty. Journal of Interdisciplinary Research in Human and Social Sciences*, vol. 10 (« Resonance »).
- MANNHEIM Karl, 1952, « On the interpretation of "Weltanschauung" », in *Essays on The Sociology of Knowledge*, Londres, Routledge.
- 1984, *Konservatismus. Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.
- MACINTYRE Alasdair, 1999, *Dependent Rational Animals : Why Human Beings Need the Virtues*, Chicago, Open Court.
- MEILLASSOUX Quentin, 2008, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Londres, Continuum.
- MORIZOT Baptiste, 2020, *Manières d'être vivant. Enquête sur la vie à travers nous*, Paris, Actes Sud.
- OGDEN Laura, HALL Billy et TANITA Kimiko, 2013, « Animals, Plants, People, and Things. A Review of Multispecies Ethnography », *Environment and Society : Advances in Research*, 4.
- ROSA Hartmut, 2016, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin, Suhrkamp.
- ROSA Hartmut, HENNING Christoph et BUENO Arthur, 2021, *Critical Theory and New Materialisms*. Londres, Routledge.
- ROSE Deborah, 2013, « Slowly – Writing into the Anthropocene », in HARRISON Martin, ROSE Deborah, SHANNON Lorraine et SACHELL Kim (dir.), *Writing Creates Ecology and Ecology Creates Writing*, Special issue, n° 20.
- ROSE Deborah, 2015, « The Ecological Humanities », in GIBSON Katherine, ROSE Deborah et FINCHER Ruth (dir.), *Manifesto for Living in the Anthropocene*, Brooklyn, Punctum Books.

- SARTRE Jean-Paul, 1946, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard.
- SCHELER Max, 1955, « Versuche einer Philosophie des Lebens : Nietzsche – Dilthey – Bergson », in *Gesammelte Werke*, 3, Berne, Francke Verlag.
- 1976, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, in *Gesammelte Werke*, 9, Berne, Francke Verlag.
- SIMMEL Georg, 1999, *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel* (Gesamtausgabe, 16), Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.
- SOUSA SANTOS DE BOAVENTURA, 2014, *Epistemologies of the South. Justice against Epistemicide*, Londres, Routledge.
- TAYLOR Charles, 2018, « Resonance and the Romantic Era : A Comment on Rosa's Conception of the Good Life », in ROSA Hartmut et HENNING Christoph (dir.), *The Good Life Beyond Growth. New Perspectives*, Londres, Routledge.
- VANDENBERGHE Frédéric, 2006, *Complexités du posthumanisme. Trois essais dialectiques sur la sociologie de Bruno Latour*, Paris, L'Harmattan.
- 2010, « Immanent Transcendence in Georg Simmel's Sociology of Religion », *Journal of Classical Sociology*, 10, 1.
- 2011, « Pierre Bourdieu et le réalisme critique », in DE FORNEL Michel et OGIEN Albert (dir.), *Bourdieu, Théoricien de la pratique*, Paris, Éditions de l'EHESS.
- 2022, « Critical Realist Hermeneutics », *Journal of Critical Realism*, 21, 5.
- VAN DOOREN Thom et CHRULEW Matthew, 2022, « Worlds of Kin. An Introduction », in VAN DOOREN Thom et CHRULEW Matthew (dir.), *Kin. Thinking with Deborah Bird Rose*, Durham, NC, Duke University Press.
- VENKATESAN Suriya *et al.*, 2010, « Ontology Is Just Another Word for Culture : Motion Tabled at the 2008 Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory, University of Manchester », *Critique of Anthropology*, 30, 2.
- VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, 2015, *Metafísicas canibais. Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo, Cosacnaify.
- WEBER Max, 2001, *Wirtschaft und Gesellschaft*, in *Gesammelte Schriften*, 22.2 (Religiöse Gemeinschaften), Tübingen, Mohr.
- WITTGENSTEIN Ludwig, 1958, *Philosophical Investigations*, Oxford, Blackwell.