

Un livre pour l'été 2020 : *Manières d'être vivant* de Baptiste Morizot

Jean-Marie Harribey

10 juillet 2020

<https://blogs.alternatives-economiques.fr/harribey/2020/07/10/un-livre-pour-l-ete-2020-manieres-d-etre-vivant-de-baptiste-morizot>

Le philosophe Baptiste Morizot (Université d'Aix-Marseille) vient de publier *Manières d'être vivant, Enquêtes sur la vie à travers nous*¹. C'est un ouvrage original et fécond à plus d'un titre. Et, ce qui ne gêne rien, il est passionnant. L'auteur nous entraîne dans une aventure à la fois physique et intellectuelle. On imagine facilement d'ordinaire un philosophe plongé dans ses livres et dans ses références, collé à son écran d'ordinateur et phosphorant en vase clos, dans sa solitude de penseur. Pas du tout, ici, on est invité à suivre la « piste du loup » et à en forger des concepts nouveaux pour penser la relation entre les vivants.

On découvre donc un philosophe de métier qui passe une bonne partie de son temps à participer à l'expérience scientifique « CanOvis »² de suivi des loups dans les montagnes du Vercors et des alentours. Il s'agit d'une nouvelle manière de fonder une éthologie, c'est-à-dire l'étude des espèces animales mais qui incluent l'espèce humaine. Ce qui est appelé couramment l'environnement n'environne rien puisque les humains sont directement insérés dans un milieu vivant.

Que signifie alors, pour les membres de l'équipe qui piste les loups, de hurler pour entendre, écouter et comprendre les hurlements des loups qui répondent à leur appel ? On va voir que c'est pour saisir les interdépendances entre humains et non-humains. Et pourquoi cette préoccupation ? Pouvons-nous comprendre les loups et peuvent-ils nous comprendre ? La réponse ne tarde pas :

« Chaque vivant hérite de caractères dont la forme et le fonctionnement s'expliquent certes par la sélection naturelle, mais cette dernière a porté dans le passé sur une *multitude* de fonctions successives ; ensuite parce que des possibles riches bruissent ainsi dans cet héritage. L'individu dispose conséquemment d'une certaine marge de liberté pour en réinventer les usages. C'est parce qu'il a connu plusieurs fonctions dans le passé que le hurlement du loup est riche d'harmoniques complexes, de propriétés multiples, qui le rendent disponible pour des inventions d'usages, comme s'assurer de la barbarie d'un interlocuteur humain. Ce que j'appelle "usages", ce sont des manières *hic et nunc*, dans la vie individuelle, de détourner et d'utiliser des caractères ataviques en profitant des propriétés dont ils ont hérité, mais à *d'autres fins* que celles pour lesquelles ils ont été sélectionnés. Conséquemment, un trait biologique, n'a pas pour "vérité" une fonction unique et déterminée par l'optimalité : c'est la gamme historique et zigzagante des fonctions qu'il a connues sur les derniers millions d'années, la gamme de ses usages possibles maintenant, et celle des inventions qu'il facilite pour demain, qui est la vérité d'un organe ou d'un comportement. Et pas un unique "à quoi ça sert là ?" » (p. 57).

« Rien de ce qui est vivant ne m'est étranger » (p. 237)

En distinguant l'usage et la fonction d'un comportement (par exemple, le hurlement du loup), Morizot « ouvre la voie à une philosophie du vivant qui assume les héritages

¹ Actes Sud, 2020, Postface d'Alain Damasio.

² On trouvera des renseignements sur ce projet à <https://www.ipra-landry.com/nos-projets-de-recherche/projet-canovis>.

biologiques sans les transformer en déterminisme : au contraire, ils constituent la condition de l'inventivité, de la nouveauté et de la liberté » (p. 58). Dès lors, s'ouvre une nouvelle compréhension de la théorie de l'évolution de Darwin : les non-humains « sont si familiers » parce que nous avons une « ascendance commune » et que « devant un autre vivant, il faut tenir ensemble que ce parent est un alien » (p. 67). Ou encore, en se référant à Maurice Merleau-Ponty, « chaque forme de vie est une variante des autres, mais il n'y a pas de patron, seulement des variantes » (p. 97). Cela signifie que l'évolution doit être comprise comme une « accumulation sédimentaire d'ascendances animales, parfois végétales, bactériennes aussi, dans chaque corps vivant [...] Dans le vivant les couches d'ancestralités sont toutes simultanément *disponibles à la surface*, et se composent ensemble malgré leur ancienneté différente : dans l'acte d'écrire ces lignes, le pouce opposable offert par les primates il y a trois millions d'années s'allie à l'œil-puits, que j'hérite d'un ancêtre du Cambien (cinq cent quarante millions d'années), et les deux s'allient à l'écriture, technique apparue il y a quelque six mille ans. [...] Et ces ascendances sont partagées. C'est l'idée que par héritage commun ou par convergence évolutive – parce que deux formes de vie ont pendant un certain segment de leur histoire évolutive partagé les mêmes conditions écologiques et les mêmes relations avec d'autres formes de vie – se sont sédimentés, chez des formes de vie qui peuvent être prodigieusement éloignées sur l'"arbre" du vivant, des dispositions, des comportements et des tonalités affectives qui se ressemblent : des manières partagées d'être vivant » (p. 107-109).

L'auteur évacue définitivement la question de savoir si l'humain est un animal comme les autres, mais il demande : « de quelle autre manière ? » il est un animal (p. 121). Il s'ensuit une analyse du visage du loup, considéré comme un « masque », dont Morizot fait un parallèle avec le sourcil humain, qui « rappelle à la surface son art immémorial du survivage animal, et nous voilà jouer du sourcil comme on joue du violon » (p. 125), et avec l'art du maquillage chez les hommes et femmes de théâtre, loin du stéréotype attaché au genre féminin (p. 126-129). On lira aussi, ce qui pour le coup ne manque pas de sel, à quand et à quoi remonte, selon l'auteur, le besoin de sel dans l'alimentation humaine (p. 151-153 et 171), parce que nous ne sommes plus les éponges de l'époque originelle dans les océans.

Au fur et à mesure que l'on avance dans la lecture de cet ouvrage, dont les comptes rendus de pistage et la conceptualisation philosophique alternent de chapitre en chapitre, on pourrait se demander quel rapport l'auteur entretient avec l'animisme. Il répond de façon précise : « La sensibilité aux autres dans leurs altérités est enrichie de l'intelligence sous sa forme la plus rigoureuse, la plus cartésienne, de l'activité de raisonnement, qui ne peut être jetée avec l'eau du bain de la modernité sans céder à un irrationalisme complaisant, mais qui doit être reconnectée à la sensibilité la plus vibratile, la plus généreuse, et expurgée de ce qui n'a *jamais* été l'essence des sciences ou du raisonnement mais un folklore violent (l'objectivation aveugle, la pure quantification, la désanimation). [...] C'est pourquoi le goût pour l'animisme, pensé comme connexion mystique et sensible à la nature, opposé à la rationalité occidentale conçue comme objectivante et aliénante, constitue une position problématique. D'une part, il tend à réactiver la croyance très ethnocentrique selon laquelle les peuples premiers n'enquêtent pas. [...] D'autre part, ce goût pour l'animisme pensé comme connexion sensible opposée à une approche rationnelle passe par l'idée que l'accès aux invisibles, aux significations et aux communications des autres vivants est amoindri par le travail des sciences, par leur usage du raisonnement et du langage. » (p. 141-142).

« Chacun porte en lui l'entière vivante condition » (p. 237)

Le lecteur est alors invité à rejoindre Spinoza dans sa conceptualisation du *conatus*, cette puissance d'agir qui pousse tout vivant à persévérer dans son être, et qui prend appui sur les passions, les affects, dont il existe deux types : la joie et la tristesse, qui ne sont pas des parties séparées de l'âme comme chez Descartes entre la raison et les passions, mais qui sont

« des affects transitoires du soi qui investissent chaque fois *tout* l'individu : des processus. Ces affects sont définis comme des *passages* à une perfection supérieure ou inférieure. C'est-à-dire qu'ils ne s'opposent pas de manière statique, mais qu'ils se substituent l'un à l'autre : je suis une trajectoire de puissance qui monte vers la joie, ou une trajectoire triste, qui descend vers l'impuissance. Il y a bien encore deux instances mais *ce n'est plus un dualisme*, car ces deux instances sont deux trajectoires possibles, mais mutuellement exclusives, que peut prendre un moi désormais unifié, sous le nom de Conatus, ou Désir. » (p. 183).

Quel rapport de Spinoza avec le loup ? « Pour domestiquer les désirs les plus farouches, c'est-à-dire bien vivre avec eux et par eux, il faut les *maintenir* à l'état sauvage. [...] Nous sommes intrinsèquement *faits* de désir. Le désir n'est pas un manque, c'est une puissance – la puissance par laquelle nous persévérons dans l'existence. [...] C'est l'intensification de la vitalité joyeuse et sage de ce désir, au détriment de la tristesse morbide, qui fait vertu, et devient le nom de la sagesse » (p. 186).

Avec Morizot, on est donc aux antipodes de la morale traditionnelle qui considère le désir comme animal et qui « réclame une domination d'une bête dépendante », alors qu'il faudrait construire une cohabitation avec les animaux bien vifs qui nous habitent et nous constituent. C'est ce que l'auteur définit comme un rapport « diplomatique » aux passions en soi (p. 186-187). Toujours le loup : « Loup noir et loup blanc ne sont pas des *parties* de soi, mais des trajectoires ascendantes ou descendantes, mutuellement exclusives, que le soi peut emprunter. » (p. 192). La conclusion est que « l'éthique ne consiste plus à s'élever fièrement au-dessus de l'animal en soi, mais dans une certaine *manière* à être l'animal que nous sommes » (p. 203).

Un économiste point trop engoncé dans la théorie dominante ne pourrait rester indifférent à cet avertissement qui n'est pas sans rappeler l'empathie théorisée par Adam Smith dans sa *Théorie des sentiments moraux* (1759) : « Pour qu'un migrant m'émeuve, pour que son sort m'ébranle, il faut que j'estime que le fait qu'il soit lui et que je sois moi est un fait contingent : que je pourrais très bien être lui et lui moi, et que nos différences sont des hasards heureux ou malheureux, et pas des nécessités liées au destin, à l'élection, au mérite ou à la valeur. » (p. 230, aussi p. 240-241).

Retour à l'observation de la meute des loups et des troupeaux de moutons : « Dans cette nuit-là, on pressent que le pire pour les brebis, c'est peut-être la nuit de panique, pourchassées, en course haletante, dans la douleur des morsures, le sentiment d'impuissance, l'incompréhension. On se surprend à insulter les loups à la caméra, à encourager les chiens. Le paradoxe, pourtant, c'est que ce sont les humains qui sont en grande partie responsables de cette panique : le mouton descend d'un mouflon sauvage qui, lui, savait se défendre, s'enfuir, s'organiser. Il déjouait les attaques lupines près de neuf fois sur dix. Mais la sélection artificielle a, pendant quelques milliers d'années, juvénalisé le mouflon farouche pour en faire une brebis docile : c'est-à-dire que la brebis *adulte* est maintenue face à la menace dans l'état affectif et l'impuissance d'un juvénile. C'est un phénomène classique de la domestication, qui permet aux domesticateurs d'utiliser cette possibilité développementale inventée par l'évolution, qu'on appelle la néoténisation (elle consiste à retarder la maturation des individus), pour ne conserver dans le cheptel que les spécimens les plus impressionnables, manœuvrables, malléables, manipulables. [...] Reste cette conclusion : il est peu défendable de vouloir éradiquer les loups pour protéger des brebis vulnérables, alors que c'est notre héritage qui les a rendues telles. On en peut plus dire avec innocence : "la pauvre brebis..." » (p. 231-232).

Diplomatie : « Avoir la garde des interdépendances » (p. 242)

La posture de diplomate est au cœur de la thèse défendue par Morizot. Les loups, les brebis, les bergers et les écologistes campent sur leurs positions. Le diplomate « peut

intercéder pour rappeler aux différents camps les moments où ils oublient leur inséparabilité avec les autres. Il peut bricoler des solutions, composer la situation pour que ces interdépendances émergent dans toute leur clarté aux yeux de tous, ou soient respectées, même si elles semblent s'opposer aux intérêts à court terme de chaque camp » (p. 242-243). On n'est plus seulement dans le registre de la philosophie stricte, dans l'abstraction, on est avec Morizot dans le registre de la philosophie *politique*, car il s'agit bien de bâtir une voie sortant de l'alternative abattage des loups/sacralisation écologique des loups. Et « on comprend que la crise de cette relation entre loups et pastoralisme en Europe provient en grande partie de la situation sinistrée du pastoralisme ovin français, liée à des logiques économiques (la dévaluation de la viande issue de la filière française induite par la Politique agricole commune et la mondialisation du marché du mouton) » (p. 244). D'où la proposition : « ces égards pour la prairie exigent des troupeaux plus petits, une présence pastorale plus intense, et, ce faisant, un pastoralisme plus respectueux du métier de berger, au sens de l'art ancestral de mener les brebis. C'est enfin, et c'est là qu'émerge la communauté d'importance, un pastoralisme plus compatible avec la présence des *loups* (car la présence du berger et les petits troupeaux sont efficaces pour *réduire massivement* la prédation sur les troupeaux) » (p. 247).

Le diplomate gardien des interdépendances est-il le porte-parole du loup et des espèces vivantes non humaines, ou encore le défenseur du droit de la nature ? La réponse est négative et c'est l'un des points les plus originaux de la thèse de Morizot : « Car représenter chaque non-humain sur le modèle de l'acteur libéral, porteur d'un intérêt prédéfini à défendre, produit cet effet très net en situation : cela ajoute du clivage, rejoue et pérennise le caractère exclusif et contradictoire des intérêts (les leurs comme les nôtres). De telle sorte que les non-humains perdent toujours à la fin, parce que l'anthropocentrisme croît avec l'intensité de la crise. Le diplomate ici portraituré ne représente pas les loups, les océans ou le nucléaire, il active le point de vue des interdépendances. [...] Le loup n'est pas interdépendant de nous au sens où sa disparition nous voue à la mort, mais au sens où sa présence nous engage dans des transformations d'usage des territoires qui sont plus soutenables, plus vivifiantes pour les milieux, et pour les pratiques humaines elles-mêmes. [...] Le diplomate n'est pas attaché à un arbre, c'est un *attaché aux interdépendances*. Il ne travaille pas pour la nature, pour les loups seuls, pour les abeilles seules [...] Pas plus qu'il ne travaille pour les humains seuls, les bergers, les agriculteurs. Il n'est pas contre eux non plus. Ces deux camps sont monolithiques, ils existent moins que les relations. Leur monopole dans la formulation des problèmes fragilise les tissages réels, qui sont toujours des interdépendances localisées de vivants humains et non humains. Il est pour les tissages vivants, contre tout ce qui les dévitalise. » (p. 254, 257, 259-260).³

Ayant travaillé à démystifier la notion de valeur intrinsèque de la nature⁴, je suis très sensible à cet argument de Morizot : « Ce n'est pas parce qu'on démontre rationnellement ou déduit logiquement que les vivants ont de la valeur que l'on s'en soucie, c'est parce qu'on s'en soucie qu'on leur confère de la valeur » (p. 270). Cette affirmation porte un coup supplémentaire décisif à toute l'idéologie de l'économie de l'environnement néoclassique qui, subitement, décide de prendre en compte la nature, ainsi qu'au bavardage irrationnel de toute une littérature écologiste qui, croyant bien faire, tombe dans le panneau de la croyance en une valeur intrinsèque de la nature, que cette valeur soit économique ou éthique.

Cependant, il reste une question qu'on a envie de poser à Baptiste Morizot. Si, comme il l'écrit, « l'affect qui nous lie, c'est avant tout un *sentiment* de leur importance, une exigence

³ Voir aussi les notes de B. Morizot n° 23 et 25, p. 301-302.

⁴ Voir J.-M. Harribey, *La richesse, la valeur et l'inestimable, Fondements d'une critique socio-écologique de l'économie capitaliste*, Les Liens qui libèrent, 2013 ; et *Le trou noir du capitalisme, Pour ne pas y être aspiré, réhabiliter le travail, instituer les communs et socialiser la monnaie*, Le Bord de l'eau, 2020..

qu'on leur accorde l'attention qu'ils méritent, en un mot c'est une *sollicitude* » (p. 270, souligné par moi, JMH), cela suppose que ce sont les humains qui éprouvent ces sentiments, et que ce sont eux seuls. Autrement dit, la connaissance des interdépendances et l'attention qui leur est portée est le fait des humains seuls. Même en suivant Morizot, il subsiste une spécificité des humains, une responsabilité qui leur incombe à eux seuls. Et, quelques lignes plus loin, l'auteur confirme : « C'est l'expérience de la vulnérabilité *mutuelle* avec les pollinisateurs, les vers de terre, la vie des océans qui nous pousse à sentir depuis le point de vue des interdépendances. » (p. 271, souligné nous pousse à sentir par moi, JMH).

Pourtant, l'auteur nous avertit : « Il n'est pas nécessaire que les acteurs humains et non humains aient pour *intention* de s'allier pour qu'il y ait alliance (c'est déjà le sens du concept descriptif d'"alliance objective"). Il suffit de trois conditions pour qu'un champ de forces pluriel manifeste quelque chose comme la cristallisation d'une alliance interespèces : il suffit que se tisse un front commun *entre* deux ou plusieurs acteurs pris dans une communauté d'importance, que ce front agisse *pour* une transformation de l'usage des territoires qui leur importent, et qu'il lutte ce faisant *contre* d'autres usages. Peu importent les intentions mentales, les pactes signés, les tractations verbales : trois prépositions font une alliance, il suffit qu'il y ait un pour, un entre et un contre. » (p. 263). Or, il me semble que ces trois conditions ne peuvent nécessairement être pensées et respectées que par les humains, c'est-à-dire que s'il n'y a pas d'intention commune aux deux parties, il y en a une du côté humain. C'est en tout cas ainsi qu'on peut comprendre cette affirmation qui ne manquera pas d'irriter nombre de bien-pensants de l'écologie politique : « Mais ce tissu du vivant, ce serait une erreur de le nommer innocemment "Nature" comme l'ont fait les modernes, celle qu'il faudrait protéger, aimer ou exploiter (et il ne faut pas non plus se passer de ce mot, c'est plutôt que mille mots réflexifs sont nécessaires, à libérer, inventer, détourner). Comme le disent Patel et Moore, "la Nature n'est pas une chose, mais une façon d'organiser – et de cheapiser⁵ – la vie. Dans ces conditions, il est ambigu d'affirmer que "nous sommes la *nature* qui se défend". Nous sommes le vivant qui se défend – y compris contre sa conversion en "Nature". » (p. 265).

Les alliances que propose Morizot ne sont pas des compromissions, « ce sont des alliances agonistiques, des alliances de combat » (notes 31 et 34, p. 305-306) « contre les usages extractivistes le plus souvent, et tous ceux qui fragilisent le maintien des tissages, tous ceux qui participent au processus de "cheapisation" du tissu du vivant. C'est-à-dire au processus qui le rend "bon marché", de faible valeur dans tous les sens du terme : qui simultanément, le dévalue ontologiquement, le dépolitise et le convertit en matière première pour le productivisme. » (p. 264-265).

Ce sont d'autant moins des compromissions que « armer le point de vue des interdépendances ne revient pas à une empathie consensuelle et pacificatrice envers tout le monde *indistinctement*, mais à une *autre* manière de faire émerger les amis et les ennemis. Ce ne sont plus les ennemis de mon camp humain extrait des tissages avec les vivants, mais les ennemis du tissage lui-même » (p. 268). Mais Morizot n'aboutit-il pas à une pure abstraction ? Celle-ci me fait penser à l'abstraction du choix sous un voile d'ignorance pour définir une société juste selon John Rawls⁶ : ce fut une belle construction intellectuelle mais a-t-elle pu et peut-elle servir à quelque chose de pratique dans une société injuste ?

On revient donc à la lancinante question de la responsabilité des humains. Et si Morizot ne retient qu'une chose de l'animisme, ce sont les « égards » que les humains doivent aux non-humains, même à ceux que leur survie oblige à tuer ou à exploiter. « L'égard se localise discrètement entre moral et instrumental, c'est une position de réciprocité qui n'est pas un

⁵ Raj Patel et Jason Moore, *Comment notre monde est devenu cheap*, Flammarion, 2018, cité par B. Morizot, note 35, p. 306. On peut comprendre la cheapisation comme une entreprise de braderie.

⁶ John Rawls, *Théorie de la justice*, Seuil, 1987.

égalitarisme ni une sanctuarisation de l'autre. C'est là que tout se joue. » (p. 285). Mais cette réciprocité n'est-elle pas *a priori* exclue puisqu'elle présupposerait une intentionnalité qui a été d'emblée écartée ? L'auteur a certainement conscience de cette difficulté car il écrit : « Disons qu'il est extrêmement difficile d'esquiver toutes les métaphores dans cette entreprise conceptuelle, qui resémantise l'idée d'alliance pour qualifier des fronts communs avec des entités qui pourtant *ne passent pas contrat et ne parlent pas*. » (note 34, p. 306, souligné par moi, JM.H).

Il apparaît au fil des pages que Morizot poursuit, philosophiquement, deux objectifs : 1) s'écarter du dualisme qui va de Descartes à Kant, sur lequel la modernité a bâti l'opposition nature/culture, et contre lequel l'anthropologie contemporaine a réagi, à l'instar de Claude Lévi-Strauss et de Philippe Descola⁷ ; 2) intégrer les « égards ajustés », comme il le dit, au sein d'une démarche qui reste rationnelle et raisonnable, donc scientifique, et qui, de ce fait, s'éloigne des systèmes de croyances, pour fonder *en raison* ces égards avec tout le vivant. C'est pourquoi l'« ajustage » est « une réinvention [qui] n'est pas l'objet direct et exclusif du droit, qui doit par son essence surstabiliser les statuts juridiques, pour des raisons de durabilité : cette réinvention est aussi et d'abord le grand enjeu de tous les praticiens au contact des autres formes de vie (paysans, permaculteurs, forestiers, aménageurs, conservationnistes, urbanistes, architectes...) vers une transformation de nos usages des territoires. » (p. 286). Ni spécisme, ni antisécisme, au sens de droits exclusifs, mais une responsabilité spécifique des humains, telle est la ligne de crête risquée empruntée par Morizot, et ô combien exigeante, mais ouverte sur l'horizon. Il faut bien gravir les montagnes pour cela.⁸

Le livre de Baptiste Morizot est stimulant et donc dérangeant. Il ouvre des brèches dans tous les discours convenus sur la Nature, du côté des « défenseurs » de celle-ci, tout en s'insérant dans les luttes pour arrêter son massacre. Il le fait en mariant une approche sensible et une approche scientifique : « C'est cette enquête diffuse, vécue, offerte à tous, branchée sur le sensible, qu'il faut réactiver envers le vivant, et pas une sensibilité romantique et mystique d'un côté, ni un raisonnement d'allure scientifique, réductionniste, confisqué par les experts, qui n'est que le cache-sexe de l'extractivisme (il faut en effet réifier la nature en matière inanimée pour en justifier l'exploitation à tout crin). » (p. 142).

Un livre à lire pendant l'été 2020, après les épisodes de la pandémie du Covid-19, de la Convention citoyenne sur le climat, et en prévision des mesures néolibérales de relance de la

⁷ Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, 1947, Mouton et Maison des sciences de l'Homme, 1967 ; Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, 2005.

⁸ Signalons que le perspectivisme développé notamment par l'anthropologue brésilien Eduardo Viveiros de Castro, auquel se réfère B. Morizot, est sévèrement critiqué par Pierre Deléage, *L'autre mental, Figures de l'anthropologique en écrivain de science-fiction*, Paris, La Découverte, 2020, qui voit dans le perspectivisme une projection de l'imaginaire métaphysique de ces anthropologues : « Les Amérindiens selon Eduardo Viveiros de Castro savaient d'avance que les Blancs, comme les animaux et les êtres immortels, avaient une âme, qu'ils étaient susceptibles d'occuper une position de sujet, mais ils se demandaient quelles pouvaient bien être les affections spécifiques de leurs corps. De même qu'un ethnocentrisme répondait à un autre par une inversion de la polarisation entre âme et corps, Eduardo Viveiros de Castro s'attaqua à nouveaux frais à la différence entre nature et culture, différence hélas centrale, car très surestimée, dans les manuels d'anthropologie. En effet, pour tous les philosophes occidentaux, l'anthropologie est la discipline du relativisme, le grand fournisseur de contre-exemples amusants aux assertions universalistes, car, si elle présuppose que la nature est toujours identique à elle-même, elle étudie les cultures dans toute leur diversité, préparant ainsi le terrain à des positions multiculturalistes où est soutenue l'idée que chaque culture entretient un point de vue spécifique et irréductible sur une même nature. Les Amérindiens virtuels animés par Viveiros de Castro pensent de manière symétriquement inverse : dans la mesure où ils admettent qu'il n'existe qu'un seul point de vue, que celui-ci est donc universel, ils doivent considérer que ce sont les natures qui varient, c'est-à-dire les affections corporelles spécifiques. Leur ontologie est donc multinaturaliste. » (version électronique de ce livre, p. 166-167).

machine à réifier du capitalisme. Réification ? Une idée neuve... de Marx à Luckács... Une idée critique, sortant des sentiers battus, sur les traces du loup...

Un livre où la poésie affleure à chaque page : « Le tissu du vivant est une tapisserie de temps, mais nous sommes dedans, immergés, jamais devant. Nous sommes voués à le voir et à le comprendre de l'intérieur, nous n'en sortirons pas. » (p. 146). Cela nous change de l'économie désincarnée.