

Introduction à la micro-ontologie

Tommaso GUARIENTO



Colloque Albi Médiations Sémiotiques – Actes

Collection Actes

Formes de vie et modes d'existence 'durables'

sous la direction de
Alessandro Zinna & Ivan Darrault-Harris

Editeur : CAMS/O

Direction : Alessandro Zinna

Collection Actes : Formes de vie et modes d'existence durables

1^{re} édition électronique : mars 2017

ISBN 979-10-96436-00-2

Résumé. Le but de cet article est la présentation d'un nouvel outil conceptuel dans le champ des sciences humaines (plus spécifiquement : de l'anthropologie et de la sémiologie). Cette élaboration s'inscrit dans le débat autour du *tournant ontologique* dans l'anthropologie, la sociologie et la philosophie contemporaine Descola (2005) ; De Castro (2009) ; Latour (2012) ; Descola et Ingold (2014). Elle s'inscrit aussi dans les récentes études de *sémiotique de la nature* (Marrone 2011, 2012), et de *sémiotique des formes de vie* (Fontanille 2015). Le concept que je présente, je le nomme *micro-ontologie*, en référence à la *microphysique du pouvoir* traitée par Michel Foucault dans *Surveiller et Punir* (1975) et à la *microhistoire* de Carlo Ginzburg (1980, 2010). On verra comment il est possible d'établir une généalogie de l'analyse micro-ontologique, quels rapports elle entretient avec la monadologie de Leibniz (1974) et de Gabriel Tarde (1893), et quelles sont les conséquences éthiques de ce choix. Je suis intéressé à élaborer une stratégie descriptive des espaces de médiation et de traduction *dans* et *entre* les collectifs. Au lieu d'avoir un *regard éloigné* des différences naturelles et culturelles, la perspective des micro-ontologies implique le placement de l'observateur *au milieu* des choses, dans les marges et les limites des univers de sens. Au lieu d'approfondir la perspective cartographique du *tournant ontologique*, je me suis intéressé à des modèles descriptifs qui travaillaient les aspects de *traduction* et de *médiation* – comme l'anthropologie de la pensée de Carlo Severi (2014), et la réflexion d'Emanuele Coccia sur l'ontologie des médias (2010).

ONTOLOGICAL TURN, MICRO-ONTOLOGY, SEMIOTICS, ANTHROPOLOGY, FORMS OF LIFE

Tommaso Guariento est né à Padoue (1985), il a étudié la philosophie contemporaine à l'Université de Padoue et à l'Université de Paris 1 – Panthéon Sorbonne. Il est docteur en *Études Culturelles Européennes/Europäische Kulturstudien* (Université de Palerme). Pendant son doctorat, il a consacré une période de recherche à l'École de Hautes Études en Sciences Sociales (Laboratoire d'Anthropologie sociale – Quai Branly). Il a écrit des articles dans les domaines de la sémiotique, des visual studies, de l'anthropologie de la mémoire et de l'imagination et sur le tournant ontologique en philosophie et anthropologie.

Pour citer cet article :

Guariento, Tommaso, « Introduction à la micro-ontologie », in Zinna A. et Darrault-Harris I. (éds), *Formes de vie et modes d'existence 'durables'*, Collection Actes, Toulouse, Éditions CAMS/O, p. 261-284,
[En ligne] : <http://mediationsemiotiques.com/ca_9490>.

Introduction à la micro-ontologie

Tommaso GUARIENTO
(Université de Palerme)

Introduction¹

Le but de cet article est la présentation d'un nouvel outil conceptuel dans le champ des sciences humaines (plus spécifiquement : de l'anthropologie et de la sémiologie). Cette élaboration s'inscrit dans le débat autour du *tournant ontologique* dans l'anthropologie, la sociologie et la philosophie contemporaine Descola (2005) ; De Castro (2009) ; Latour (2012) ; Descola et Ingold (2014). Elle s'inscrit aussi dans les récentes études de *sémiotique de la nature* (Marrone 2011, 2012). Le concept que je présente, je le nomme *micro-ontologie*, en référence à la *microphysique du pouvoir* traitée par Michel Foucault dans *Surveiller et Punir* (Foucault 1975: 35-38), et à la *microhistoire* de Carlo Ginzburg. Dans les paragraphes qui suivent on verra comment il est possible d'établir une *généalogie* de l'analyse micro-ontologique, quels rapports elle entretient avec la monadologie de Leibniz (1974) et de Gabriel Tarde (1893), et quelles sont les conséquences éthiques de ce choix. Dans le développement du concept, j'étais intéressé à élaborer une stratégie descriptive des espaces de médiation et de traduction *dans* et *entre* les collectifs. Au lieu d'avoir un *regard éloigné* des différences naturelles et culturelles, la perspective des micro-ontologies implique le placement de l'observateur *au milieu* des choses, dans les marges et les limites des univers de sens. C'est pour cette raison qu'au lieu d'approfondir la perspective cartographique du *tournant ontologique*,

je me suis intéressé à des modèles descriptifs susceptibles d'approfondir les aspects de *traduction* et de *médiation* – comme l'anthropologie de la pensée de Carlo Severi (2014), et la réflexion d'Emanuele Coccia sur l'ontologie des médias (2010).

Pourquoi donc *micro-ontologie* ? Dans l'article, *Microhistoire, deux ou trois choses que je sais d'elle*, l'historien Carlo Ginzburg affirme que la microhistoire se construit comme :

[...] un aller-retour, entre gros plans (*close-ups*) et plans d'ensemble (*long shots*), ou généraux (*extreme long shots*), qui permet de tarauder la vision globale du processus historique par le moyen d'exceptions apparentes et de causes qui se déroulent dans un temps limité. Cette prescription méthodologique aboutissait à une affirmation de nature délibérément ontologique: la réalité est fondamentalement discontinue et hétérogène. C'est pourquoi aucune conclusion obtenue à un certain niveau ne saurait être transférée automatiquement à un niveau plus général (ce que Kracauer appelle précisément la « *law of levels* ». (Ginzburg 2010: 290)

L'analyse microhistorique est ici définie en tant que technique de montage cinématographique, qui étudie les événements à travers une série de perspectives différentes. Il s'agit d'une méthode dont le but est de confondre systématiquement des événements de portée historique et politique très étendue avec des situations marginales ou même des narrations individuelles, comme dans le cas du *Le fromage et le vers* Ginzburg (1980).

1. Perspectives

Le fait d'affirmer que la réalité se compose de plusieurs plans et strates, et qu'il est possible de l'analyser avec un jeu toujours variable de perspectives différentes (et même conflictuelles) constitue une sorte d'*ontologie baroque*, dans laquelle un simple détail peut révéler des structures d'une extension historique, géographique et philosophique très étendue. L'idée que la structure ontologique de la réalité soit multiple, discontinue et composée par des perspectives multiples a été détaillée philosophiquement par Leibniz, dans sa *Monadologie*:

Or, cette liaison ou cet accommodement de toutes les choses créées pour chacune et de chacune à toutes les autres, fait que chaque substance simple a des rapports qui expriment toutes les autres, et qu'elle est par conséquent un miroir vivant perpétuel de l'univers. Et, comme une même ville regardée de différents côtés paraît une autre, et est comme multipliée prospectivement, il arrive de même par la multitude infinie des substances simples, qu'il y a comme autant de différents univers, qui ne sont pourtant

que les perspectives d'un seul selon les différents points de vue de chaque monade. (Leibniz 1974: 55, 56)

Chaque portion de la matière peut être conçue comme un jardin plein de plantes, et comme un étang plein de poissons, mais chaque rameau de la plante, chaque membre de l'animal, chaque goutte de ses humeurs est encore un tel jardin ou un tel étang. (*Ibid.*, p. 58)

Il me semble que l'ontologie de Leibniz pourrait être tenue comme le modèle de référence pour *toutes* les théories anthropologiques et philosophiques liées au *tournant ontologique*. L'œuvre d'Eduardo Viveiros de Castro est sûrement la plus proche de l'ontologie leibnizienne, même si dans son cas elle ne constitue pas une construction philosophique nouvelle, mais une *image de la pensée sauvage* des populations amérindiennes qu'il a étudiées. Il appelle cette métaphysique cannibale, *perspectivisme*:

Ce que le perspectivisme affirme en définitive, ce n'est pas tant l'idée selon laquelle les animaux sont « au fond » semblables aux humains, mais bien l'idée selon laquelle, en tant qu'humains, ils sont autre chose « au fond »: ils ont, finalement, un « fond », un autre « côté »; ils sont différents d'eux-mêmes. (De Castro 2009: 36)

De Castro, dans sa description de la pensée amérindienne, retrouve un manque constant dans la détermination d'un principe d'identité des humains et des non-humains. Dans cette pensée, on a plutôt des *couples différentiels* composés de deux côtés (par ex. homme | jaguar). Dans *Modes of beings and forms of prediction*, Philippe Descola (2014) souligne comme dans le perspectivisme de De Castro et dans sa description de l'ontologie animiste, que la composition de la réalité pourrait être assimilée à la description des mondes animaux du biologiste Estonien Jakob von Uexküll (1984):

Human and nonhuman persons have an integrally « cultural » view of their life sphere because they share the same kind of interiority, but the world that these entities apprehend is different, for their equipment is distinct. The form of bodies is thus more than the physical conformation; it is the entire biological toolkit that allows a species to occupy a habitat and to lead there the distinctive life by which it is identified. Although many species share a certain interiority, each one of them thus possesses its own physicality under the guise of a particular ethogram which will determine its own *Umwelt*, in the sense of Jakob von Uexküll – that is, the salient features of its environment are those that are geared to its specific bodily tools: modes of locomotion, of reproduction, of acquiring food, and so on. (Descola 2014: 275)

La description des mondes animaux d'Uexküll n'est pas sans critique (voir *What is like to be a bat ?* de Thomas Nagel, 1974), puisque elle présente les perspectives des animaux (les *Umwelten*) comme soustraction ou accentuation de certaines propriétés *par rapport* à la perspective humaine. On sait qu'Uexküll élabore son idée du perspectivisme ontologique à partir de la philosophie de Leibnitz et de Kant. Leibnitz affirme qu'il n'y a pas de rapports directs entre les monades, elles ont une interaction seulement par la médiation de Dieu, qui va régler l'harmonie et l'accord entre les éléments disjoints du Cosmos.

Mais, dans les substances simples ce n'est qu'une influence idéale d'une monade sur l'autre qui ne peut avoir son effet que par l'intervention de Dieu, en tant que dans les idées de Dieu une monade demande avec raison que Dieu, en réglant les autres dès le commencement des choses, ait égard à elle. Car, puisqu'une monade créée ne saurait avoir une influence physique sur l'intérieur de l'autre, ce n'est que par ce moyen que l'une peut subir la dépendance de l'autre. Et c'est par là qu'entre les créatures les actions et passions sont mutuelles. Car Dieu, comparant deux substances simples, trouve en chacune des raisons qui l'obligent à y accommoder l'autre ; et par conséquent ce qui est actif à certains égards, est passif suivant un autre point de considération [...]. (Leibniz 1974: 55)

Von Uexküll aussi parle d'une entité ultra-individuelle qui garantit la communication entre les mondes individuels des organismes, et il l'appelle *Plan de la Nature*:

In the Middle Ages everyone was convinced that God had created living things for the use of Man. After God was gone, the living things were stripped of any meaningful design completely ignoring the fact that life itself is a performance that needs the most refined designs to arise and exist [...] Every *Umwelt* has its own spatial and temporal dimensions. The *Umwelten* intersect in many ways without disturbing each other. They do not interact mechanically but are still connected according to a plan as the notes of an oratorio are harmonically connected. It is thus musical and not mechanical laws that we need to study if we want to find out about the laws of Life. As the harmony of the sounds is only a part of the design of the performance of an orchestra, which embraces also the forms and the materials of the instruments, so the sensory perceptions and the intentional impulses of the animals constitute only a part of the design, that is revealed to us most clearly in the bodily forms and movements. (Uexküll 2001: 115, 117)

Dans l'*Actor-Network-Theory* de Bruno Latour (et surtout dans l'interprétation philosophique que Graham Harman a détaillé dans *Prince of Networks*, 2009), la monadologie leibnizienne revient de nouveau par l'intermédiaire de la microsociologie de Gabriel Tarde (Latour 2007, p. 14). Je cite deux passages qui expliquent la théorie de la causation de Bruno Latour par le philosophe américain Graham Harman. Il associe l'explica-

tion des liens causaux de Latour à la doctrine philosophique de l'occasionalisme :

The term 'occasionalism' is often used too restrictively to refer to those seventeenth century French philosophers in which God intervenes directly and repeatedly in every instant. But in fact the term deserves wider application to all philosophers in which things do not interact directly, but only by passing through God [...] Relations are denied to all entities, but in the end they are hypocritically allowed to just one: either the almighty God of religion, or the almighty empiricist God known as the human. (Harman 2011: 70, 72)

While occasionalism made God the sole mediator between every last interaction in the universe, Latour distributes this divine power to [...] every actor in the cosmos. We have seen Latour is probably the first thinker in history to invent a local option for occasional cause – one not passing through God (as in the al-Ash'ari, Malebranche, and even Whitehead) or the human mind (as when Hume and Kant turn human habit or categories into a seat of all relations. In my view, this is Latour's single greatest breakthrough in metaphysics, one that will be associated with his name for centuries to come. (Harman 2009: 82)

L'anthropologue anglais Tim Ingold, dans son livre *The perception of environment*, décrit les modes de construction de l'environnement humain et animal, en faisant référence encore une fois au livre de Uexküll, *Mondes animaux et monde humain* (Ingold 2000: 174).

2. Ontologies

Pourquoi ce long préambule avant d'aborder le concept de micro-ontologie ? Et quel rapport entre ces généalogies théoriques avec les récents problèmes écologiques (changement climatique, Anthropocène, développement durable, pollution et surpopulation) ? Peut-être que la réponse à nos questions se trouve dans un récent dialogue entre Philippe Descola et Tim Ingold, intitulé *Etre au monde, quelle expérience en commun ?* Pour Descola le but de l'anthropologie est :

L'analyse des différentes manières de composer un monde – ce que je définirais aujourd'hui comme l'objet de l'anthropologie – est devenu mon sujet d'étude [...] Composer un monde, c'est une façon de percevoir, d'actualiser, de détecter (ou non) les qualités de notre environnement et les relations qui s'y créent. (Descola et Ingold 2014: 30)

Pour Descola le but de la recherche anthropologique est de dessiner une cartographie des différences (culturelles et naturelles). L'historicisation du concept de nature, de l'idée d'une prétendue universalité du concept

moderne et scientifique de nature, est habilement déconstruite par Descola dans *Par-delà Nature et Culture*². Cette déconstruction est liée à un travail de classification globale des différences. Néanmoins, le livre de Descola n'est pas une simple cartographie des systèmes de pensée dans l'histoire et la géographie. L'anthropologue français consacre plusieurs pages à la définition d'ontologie, en se référant aux catégorisations cognitives de la psychologie évolutionniste, au concept de structure et au concept d'*habitus* de Pierre Bourdieu.

[...] Tous les schèmes dont l'humanité dispose pour spécifier ses rapports à elle-même et au monde existent sous la forme de prédispositions, pour partie innées, pour partie issues des propriétés mêmes de la vie commune, c'est-à-dire des différentes manières pratiques d'assurer l'intégration du moi et d'autrui dans un environnement donné. Mais ces structures ne sont pas toutes compatibles entre elles et chaque système culturel, chaque type d'organisation sociale, est le produit d'un tri et d'une combinaison qui, pour être contingents, se sont souvent répétés dans l'histoire avec des résultats comparables. (Descola 2005: 162)

Ces principes d'identification définissent quatre grands types d'ontologie, c'est-à-dire de systèmes de propriétés des existants, lesquels servent de point d'ancrage à des formes contrastées de cosmologies, de modèles du lien social et de théories de l'identité et de l'altérité. (*Ibid.*, p. 176)

Nous ne pouvons pas interpréter l'opération de Descola comme une tentative de cartographier la complexité globale des différentes modalités de construire le monde selon une répartition rigide des univers de sens. Les ontologies ne composent pas des mondes clos, mais des actualisations de possibilités cognitives de l'espèce *homo sapiens*. Néanmoins, il est possible de critiquer cette approche à partir d'une problématisation du point de vue de l'anthropologue qui accomplit cette cartographie. C'est l'argument de Tim Ingold dans son dialogue avec Descola :

[Dans *Par-delà Nature et Culture*] l'observateur n'y occupe aucune place, il n'est nulle part, il ne reconnaît comme sienne aucune ontologie [...] Mais cette posture transcendantale est en fait l'un des fondements de ce qu'il appelle l'ontologie naturaliste. En d'autres termes, quoi qu'il en dise, il adopte comme point neutre une certaine ontologie: le naturalisme. (Descola et Ingold 2014: 53)

Viveiros de Castro aussi essaie de mettre en perspective la position de l'observateur dans le livre de Descola, et il affirme que l'ontologie de référence est celle de *l'analogisme* (De Castro 2009: 50-51). Je considère comme nœud fondamental la question de situer la place du point de vue de l'anthropologue. Parler d'ontologies (au pluriel) signifie se placer dans un point de vue extérieur, qui finalement coïncide avec le Dieu occasiona-

liste qui gouverne les relations causales entre étants, ou bien avec le Plan de la nature de von Uexküll, qui permet l'harmonie entre les organismes (Fig. 1).

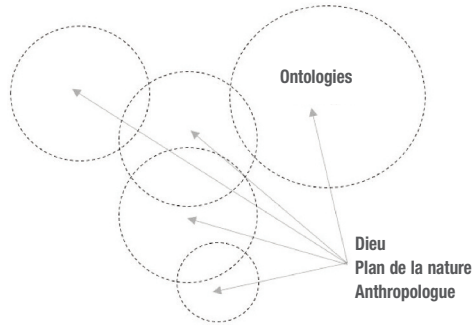


Fig. 1: Les ontologies en contact par la médiation d'un point de vue extérieur

3. Traductions

Dans son dernière livre, Bruno Latour aborde la question de la constitution d'un plan juridique de communication entre collectifs, Latour (2015). Pourquoi aujourd'hui a-t-on besoin d'un dialogue global entre collectifs, ontologies et formes de vie ? Parce qu'on a à faire avec l'avènement de ce que les géologues et les climatologues appellent *Anthropocène*, c'est-à-dire l'époque dans laquelle l'espèce humaine est devenue une puissance géo-historique, d'une force comparable à celle des catastrophes dites « naturelles ». Qui dit Anthropocène dit aussi : limitation des prétentions du projet moderne, nécessité d'un dialogue plus radical entre collectifs modernes et non-modernes, et dit surtout la centralité du rôle politique de l'humanité en tant qu'espèce dans les décisions futures en rapport au changement climatique et à la crise écologique³.

Pendant, l'idée d'une réflexion sur la traduction des natures et des cultures à l'échelle globale pourrait être envisagée aussi comme un résultat de la globalisation économique plutôt que comme la volonté des collectifs modernes de se soucier des populations non modernes. Le philosophe allemand Peter Sloterdijk est très critique sur ce point :

La totalisation la plus effective, le rassemblement de la Terre par l'argent dans tous ses avatars, comme marchandise, texte, chiffre, image et célérité, s'accomplit de lui-même sans que les membres de la faculté de la sagesse du monde n'aient su, dans un premier temps, en dire plus à ce propos que

n'importe quel lecteur de journal dans un pays disposant d'une presse à peu près libre. (Sloterdijk 2006: 16).

La proposition d'une micro-ontologie ne contribue pas à la rédaction d'un atlas des différences, mais elle cherche d'établir un modèle théorique pour analyser les espaces marginaux, locaux et indéfinis de traduction entre collectifs, ontologies et formes de vie. Ma proposition s'inscrit donc dans une théorisation sémiologique et anthropologique de la traduction. Du point de vue sémiotique, c'est Youri Lotman, avec son concept de *Sémiosphère*, qu'il a élaboré une théorie sémiotique de la traduction (Lotman 1999). Pour le sémioticien russe dans les marges des unités de sens se déploie un système de traduction entre langages, textes, cultures et images. Mais le modèle de Lotman ne peut pas rendre compte de la critique de la notion de nature élaborée par Philippe Descola, car il sépare la *Biosphère* de la *Sémiosphère*. Cependant, nous ne rendons pas justice à Lotman, si on lui attribue une séparation nette entre une sphère naturelle et une humaine. La relation entre biologie et sémiose est bien plus complexe: il nous suffit de lire un article récent de Jacques Fontanille sur cette question:

Les questions qui se posent concernent d'abord les sociétés, chaque société considérée comme un ensemble signifiant. À ce niveau de généralité, anthropologues et sémioticiens s'accordent aisément (ou du moins s'accorderaient s'ils en faisaient la démarche) sur le fait qu'une société se définit (i) par la manière dont elle pose la frontière entre « soi » et « autrui », et (ii) par les modes d'identification qu'elle propose entre tous les membres du « soi ». Philippe Descola distingue quatre types de sociétés sous cet éclairage (qui est autrui ? comment s'identifie le soi ?): l'animisme, le totémisme, le naturalisme et l'analogisme, qui sont autant de manières différentes de répondre à ces questions. Youri Lotman définit de son côté la « sémiosphère » à partir du premier geste fondateur, qui distingue le domaine du « nous » de celui du « eux », et en déployant ensuite toutes les possibilités du dialogue et des interactions entre les deux domaines [...]. (Fontanille 2015)

Youri Lotman définit de son côté la « sémiosphère » en relation et en contraste avec la « biosphère ». En ce sens, la sémiosphère ne se confond pas avec la culture, mais coïncide plutôt, au vu de ses déterminants et de ses contenus, avec la constitution d'une société comme proposition d'identification pour ses membres, et comme condition d'existence pour toute « sémiose » (ce que Lotman appelle extensivement et au pluriel « les langages »). (*Idem*)

Dans la conception développée par Lotman, il n'y a pas d'un côté la biosphère et de l'autre la sémiosphère, mais bien deux modèles scientifiques définis l'un par rapport à l'autre, chacun étant la condition d'existence et de fonctionnement, pour la *biosphère*, de tout ce qui concerne les orga-

nismes vivants et leur évolution, et pour la *sémiosphère*, de tout ce qui concerne plus spécifiquement les langages. (*Idem*)

D'où, chez Lotman, l'insistance sur la capacité d'auto-description (l'activité sémiotique « consciente d'elle-même », dit Vernadsky) pour caractériser le mode d'existence proprement sémiotique, qui lui permet de circonscrire provisoirement le dialogue des *sémiosphères* aux sociétés humaines, dont les langages impliquent une activité épisémiotique, voire méta-sémiotique. (*Idem*)

En première lieu, Fontanille met en relation l'opération de Descola avec celle de Lotman : la *sémiosphère* est un *mode d'identification*, la construction d'une identité collective de sens. Deuxièmement, il définit la caractéristique principale de la *sémiosphère* comme la capacité d'auto-description des langages humains – un élément qui manque aux systèmes biologiques. A mon avis le point central de la *sémiosphère* n'est pas son caractère identitaire, mais sa nature d'opérateur de traduction.

L'anthropologue italien Carlo Severi travaille depuis plusieurs années à un projet d'anthropologie de la mémoire et de la pensée (Severi 2004, 2014). Récemment il est intervenu dans le débat autour du *tournant ontologique* avec une proposition inédite et épistémologiquement importante. On peut résumer sa critique en plusieurs points : premièrement, le langage n'est pas superposable à la pensée ; deuxièmement, dans la même ontologie, on peut révéler des usages différents de la cognition et de l'imagination, qui engendrent des types hétérogènes d'ontologies « locales ». Finalement, si l'on veut parler d'ontologie(s) en anthropologie, nous devons établir une différence entre celles-ci et les langages, les usages contextuels, et le concept philosophique d'ontologie, tel qu'il a été utilisé de Parménide à Kant.

Many of our colleagues tend to call "ontology" any discourse about the origins and nature of the world. However, since Parmenides, the term "ontology" does not refer to the various material constituents of the universe (fire, water, air, etc.) and their different ways of combining. The ontological argument is about "being itself." It aims to the construction of an "ontology" as a science of abstract principles (founded on the analysis of predicates of being such as necessity versus contingency, possibility versus impossibility, subsistence versus potentially, and the like) not as a discourse about the origins of what physically exists [...] In my view, what anthropologists tend to call "cosmologies" are *de facto* regularities in the establishment of a number of shared assumptions, very rarely expressed in the form of an explicit argument, and always related to specific practices, systems of relationships, and genres of discourse. (Severi 2014 : 61)

Severi pense le concept d'ontologie à partir d'une utilisation élargie du concept de traduction sémiotique introduite par Jakobson. Pour le lin-

guiste russe il y a trois types de traductions: les traductions *intra*linguistiques (interprétation des signes verbaux avec d'autres signes du même langage), *intra*linguales (interprétation des signes verbaux avec d'autres signes) et *intersémiotiques* (interprétation des signes verbaux avec des signes non verbaux – ce qu'il appelle *transmutation*) (*Ibid.*, p. 43). Ici Severi introduit le concept de *transmutation proper*, ou *traduction intersémiotique* entre des systèmes non-verbaux avec d'autres systèmes non verbaux (par ex. la traduction de la musique en images). Ce type de traduction, pourrait être conçu comme une *forme générale* de la pensée.

[...] These forms of translation do not exist only between different languages, but also between different codes, and different pragmatic contexts, within a single culture. In this new perspective, variations in the use of codes and variations in the establishment of pragmatic contexts (not only variations between cultures and languages) would become *sources* for the variation of thought processes, and for the subsequent definition of "states of the world," or of ontologies. The essential plurality of "ontological" thought, of which we have seen an example in this paper, would thus find its general theoretical principle. "Worlds" vary when not only the abstract structure of a grammar but also many practices of language use (of which intersemiotic transmutation is an example) generate forms of thought where what must be conveyed joins, at a different level, what may be expressed. The consequence would be that if general concept of ontology could be formulated for understanding cultures, it would refer not to "conceptions of the world" linked to different languages, but to a plural and unsystematic way of constantly activating different forms of thought. In short, it would designate not a single system, but a *form of life* where different systems constantly combine (*Ibid.*, p. 64-65)⁴.

Severi pense le concept d'ontologie à partir d'une forme de traduction continue entre les relations pragmatiques, imaginatives et cognitives *dans* et *entre* les collectifs. Il ne s'agit pas d'un projet cartographique qui essaie d'établir une grammaire des différents modes d'existence, mais d'une enquête sur les marges et les limites de la communication et de la traduction entre des formes différentes de construire le monde. Ce que j'appelle *micro-ontologie* devrait constituer l'établissement d'un modèle d'analyse pour ces espaces fragiles et évanescents qui sont situés aux marges des modes de vie, des ontologies et des collectifs. Parler de micro-ontologies signifierait donc reprendre les théories qui nous parlent de l'insaisissabilité du sens ultime d'une culture, comme le modèle rhizomique de construction des narrations dans les dernières volumes des *Mythologiques* de Lévi-Strauss où dans le concept de *nébuleuses de sens* de Saussure.

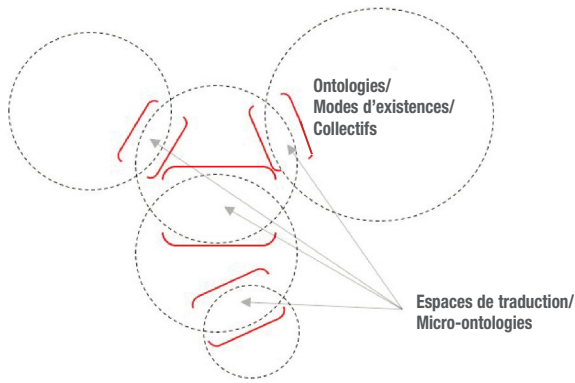


Fig. 2 Les micro-ontologies comme espaces de traduction

4. Micro-ontologies

Pour établir un modèle qui soit capable de rendre compte de la nature conflictuelle et hétérogène des marges des « gros ensembles » naturels-culturels, nous avons besoins d'un *corpus* d'auteurs qui traite les aspects *infra-ontologiques*, c'est-à-dire les espaces de traduction entre systèmes de pensées, langages, styles de vie. La micro-ontologie est donc une *ontologie locale des espaces de traduction*. Dans les paragraphes qui suivent je ferai référence à la *microphysique du pouvoir* de Michel Foucault (1975: 9-46), à la *microsociologie* de Gabriel Tarde (1893), au concept de *tiny ontology* de Ian Bogost, Lloyd (2004) ; Bogost (2012), et enfin les *formes de vie* de Jacques Fontanille (2015, 2015a), Coccia (2010).

4.1 *Microphysique du pouvoir*

Dans *Par-delà Nature et Culture*, Philippe Descola, outre une cartographie des différences ontologiques, nous donne un schéma des *formes des relations* entre les collectifs (2005: 424-455). Dans le modèle qu'il établit, on a des relations symétriques et dissymétriques, d'exploitation et de communication. Certainement, ce modèle ne peut pas rendre compte de *toutes* les relations, car on pourrait envisager des formes de la relation à l'échelle locale qui seraient plus complexes et nuancées. Pour étudier ces relations il nous faut quelque chose comme une microphysique. J'ai déjà cité dans l'introduction la spécificité du modèle de recherche microhisto-

rique, comme analyse de l'interaction entre événements locaux avec les grands changements historiques. Maintenant je veux souligner l'aspect *conflictuel* qu'une analyse des micro-interactions comporte, en me référant aux pages de *Surveiller et Punir* où Foucault introduit la microphysique du pouvoir :

Or l'étude de cette microphysique suppose que le pouvoir qui s'y exerce ne soit pas conçu comme une propriété, mais comme une stratégie, que ses effets de domination ne soient pas attribués à une « appropriation », mais à des dispositions, à des manœuvres, à des tactiques, à des techniques, à des fonctionnements ; qu'on déchiffre en lui plutôt un réseau de relations toujours tendues, toujours en activité plutôt qu'un privilège qu'on pourrait détenir ; qu'on lui donne pour modèle la bataille perpétuelle plutôt que le contrat qui opère une cession ou la conquête qui s'empare d'un domaine. Il faut en somme admettre que ce pouvoir s'exerce plutôt qu'il ne se possède, qu'il n'est pas le « privilège » acquis ou conservé de la classe dominante, mais l'effet d'ensemble de ses positions stratégiques – effet que manifeste et parfois reconduit la position de ceux qui sont dominés. Ce pouvoir d'autre part ne s'applique pas purement et simplement, comme une obligation ou une interdiction, à ceux qui « ne l'ont pas » ; il les investit, passe par eux et à travers eux ; il prend appui sur eux, tout comme eux-mêmes, dans leur lutte contre lui, prennent appui à leur tour sur les prises qu'il exerce sur eux [...]. Analyser l'investissement politique du corps et la microphysique du pouvoir suppose donc qu'on renonce – en ce qui concerne le pouvoir – à l'opposition violence-idéologie, à la métaphore de la propriété, au modèle du contrat ou à celui de la conquête ; en ce qui concerne le savoir, qu'on renonce à l'opposition de ce qui est « intéressé » et de ce qui est « désintéressé », au modèle de la connaissance et au primat du sujet. (Foucault 1975 : 35-36)

En lieu de penser par macro-catégorisations comme *le pouvoir* et *l'idéologie*, la microphysique de Foucault détaille un réseau de tensions entre éléments moléculaires, sorte de *champ de bataille* ou de *champ électromagnétique* où les éléments en jeu sont forces et des relations et non pas des substances et des essences. Or, ce champ de relations pourrait être comparé à l'espace hétérogène qu'encerclent les sémiosphères, espace de traduction, mais aussi espace de blocage et lieu primaire des conflits.

De quoi est-il fait cet espace, qui ne se compose pas de substances, mais de tensions ? La réception de *Surveiller et Punir* faite par Gilles Deleuze dans son livre sur Foucault pourrait nous montrer la voie vers une explication microsociologique de la méthode du philosophe de Poitiers :

[...] La micro-analyse fonctionnelle substitue une stricte immanence où les foyers de pouvoir et les techniques disciplinaires forment autant de segments qui s'articulent les uns aux autres, et par lesquels les individus d'une masse passent ou demeurent, corps et âmes (famille, école, caserne,

usine, au besoin prison). « Le » pouvoir a pour caractères l'immanence de son champ, sans unification transcendante, la continuité de sa ligne, sans une centralisation globale, la contiguïté de ses segments sans totalisation distincte : espace sériel [...] Le pouvoir n'a pas d'essence, il est opératoire. Il n'est pas attribut, mais rapport: la relation de pouvoir est l'ensemble des rapports de forces, qui ne passe pas moins par les forces dominées que par les dominantes, toutes deux constituant des singularités. (Deleuze 1986: 35)

Ici on peut s'arrêter pour détailler la *première caractéristique* des micro-ontologies, c'est-à-dire le fait qu'elles décrivent des situations en constante dyssymétrie. Quand un collectif rencontre un autre collectif il n'y a jamais une relation d'équilibre, mais toujours dyssymétrie, rapports des dominants avec les dominés, des forces majeures avec des mineures. Cela ne veut pas dire que le rapport entre collectifs implique *toujours* une partie plus puissante et une plus faible, mais que la rencontre des univers de sens hétérogènes engendre le surgissement d'un espace de confusion et tension, un vrai champ de bataille qui déstructure les unités langagières, textuelles, idéelles et imaginaires d'un bloc unitaire pour les confronter avec un autre bloc. Le but de la micro-ontologie serait donc de déchiffrer les actants et les relations de ce champ. L'intuition géniale de Deleuze est de comparer cette stratégie analytique avec la sociologie de Gabriel Tarde, qui, comme on l'a déjà vu, constitue la référence primaire de la pensée de Latour d'un côté, et qui se lie à la monadologie de Leibniz de l'autre.

Quand Gabriel Tarde fondait une micro-sociologie, il ne faisait pas autre chose: il n'expliquait pas le social par l'individu, il rendait compte des grands ensembles en assignant des rapports infinitésimaux, l'« imitation » comme propagation d'un courant de croyance ou de désir (quanta), l'« invention » comme rencontre de deux courants imitatifs... C'était de vrais rapports de forces, en tant qu'ils excèdent la simple violence. (*Ibid.*, p. 44)

4.2 *Microsociologie*

La *deuxième caractéristique* de la micro-ontologie se lie strictement à la sociologie de Gabriel Tarde, qui non seulement est le fondement de l'*Actor-network theory* de Bruno Latour, mais pourrait être aussi liée à la conceptualisation sémiotique des *formes de vie* de Jacques Fontanille. L'idée centrale de Tarde, exprimée dans *Monadologie et sociologie*, est d'analyser le social en terme de forces biopsychiques (Tarde 1893). La société se compose d'un champ de forces humaines et non humaines, traversée par deux puissances (*croyances* et *désirs*) qui sont à l'œuvre dans

tous les champs de la matière et de l'esprit. « *Toute chose est une société* » : les astres, les institutions, les religions, les sensations, les êtres animaux et végétaux, les éléments chimiques, etc. . Or, dans cet univers animé qui se compose de monades naturelles-culturelles, le principe de *création* implique la diffusion par agrégation de la force d'une monade.

Nous venons de voir que la science, après avoir pulvérisé l'univers, arrive à spiritualiser nécessairement sa poussière. Arrivons cependant à une objection capitale. Dans un système monadologique ou atomistique quelconque, tout phénomène n'est qu'une nébuleuse résoluble en actions émanées d'une multitude d'agents qui sont autant de petits dieux invisibles et innombrables. Ce polythéisme, j'allais dire ce *myriathéisme* laisse à expliquer l'accord universel des phénomènes, tout imparfait qu'il est. (*Ibid.*, p. 20)

Exister c'est différer, la différence, à vrai dire, est en un sens le côté substantiel des choses, ce qu'elles ont à la fois de plus propre et de plus commun. Il faut partir de là et se défendre d'expliquer cela, à quoi tout se ramène, y compris l'identité d'où l'on part fausement. (*Ibid.*, p. 33)

Depuis des milliers d'années, on catalogue les diverses manières d'être, les divers degrés de l'être, et l'on n'a jamais eu l'idée de classer les diverses espèces, les divers degrés de la possession. La possession est pourtant le fait universel, et il n'est pas de terme meilleur que celui d'acquisition pour exprimer la formation et la croissance d'un être quelconque. (*Ibid.*, p. 44)

Ce modèle épidémiologique a été repris dans plusieurs tentatives de naturaliser les sciences humaines (les *mêmes* de Richard Dawkins, l'*épidémiologie des idées* de Dan Sperber). Je retiens du modèle de Tarde l'importance attribuée à la diffusion d'un champ de force autour d'un noyau d'innovation. Puisque je suis intéressé à déterminer la nature des espaces de traduction, la microsociologie de Tarde – qui fait exploser les substances dans un nuage de tensions et de forces – me permet de situer mon point de vue non pas à la hauteur du cartographe, mais dans le moment conflictuel des marges. Pour Tarde, aussi bien que pour Lotman, ces sont les marges et les limites qui engendrent les processus d'innovation et de renouvellement.

[...] Il est à remarquer que les cellules extérieures, cutanées, celles qui ont le monopole des principales relations extrasociales, sont toujours le plus aisément modifiables. Rien de plus variable que la peau et ses appendices ; chez les plantes, l'épiderme est tour à tour glabre, poilu, épineux, etc. . Ce qui ne peut s'expliquer simplement par l'hétérogénéité du milieu extérieur, supposée plus grande que celle du milieu interne [...] la plupart des révolutions d'un État sont dues à la fermentation intérieure produite par l'introduction d'idées nouvelles que les populations limitrophes, les marins, les

guerriers revenus d'expéditions lointaines telles que les croisades, importent journallement de l'étranger ? (*Ibid.*, p. 27)

On pourrait appeler la *deuxième caractéristique* des micro-ontologies : *contagion* et *diffusion* des forces à partir d'un noyau qui est à chercher dans les brouillards des marges et des espaces de traduction entre collectifs. La genèse d'un système de sens nouveau n'est jamais à chercher dans les centres d'une unité (sémiosphère ou ontologie), mais dans les membranes de traduction intersémiotiques. Au *centre* des unités des sens, on voit à l'œuvre tout un travail de mise en ordre, et de maintien des progrès acquis.

D'un bout à l'autre de la végétation et de l'animalité, des diatomées aux orchidées, du corail à l'homme, la tendance à la symétrie est évidente. D'où vient cette tendance ? Observons que, dans notre monde social, tout ce qui est l'œuvre, non d'un concours de dessins mêlés qui s'entravent, mais d'un plan personnel exécuté sans restriction, est symétrique et régulier [...] tout ce qui émane, je le répète, d'une pensée libre, ambitieuse et forte, maîtresse d'elle-même et maîtresse d'autrui, semble obéir à une nécessité interne en affichant le luxe d'une régularité et d'une symétrie frappantes. Tout despote aime la symétrie ; écrivain, il lui faut les antithèses perpétuelles ; philosophe, les divisions dichotomiques ou trichotomiques répétées ; roi, le cérémonial, l'étiquette, les revues militaires. (*Idem*)

La *troisième caractéristique* des micro-ontologies nous mène au cœur du projet sémiotique. Quel est, en fait, la *trajectoire* de la sémiose du monde naturel sinon un parcours qui procède du désordre à l'ordre (cf. Sedda 2015) ? Dans le projet sémiotique de Saussure et puis de Greimas et Fontanille la *sémiose* est conçue comme une force de mise en ordre du monde naturel qui ne s'oppose pas à une nature sauvage et informe, mais qui se situe en continuité avec les forces du monde physiques. Les *formes de vie* de Fontanille fonctionnent, en effet, comme les monades de Tarde : elles se propagent dans un champ naturel-culturel conflictuel, avec leur *désirs* et leur *croyances*, engagées dans une lutte pour la *persévérance* de leur être. Ce *conatus* spinozien caractérise les forces en jeu dans l'espace des micro-ontologies.

Toute espèce vivante *veut* se perpétuer sans fin ; il y a quelque chose en elle qui lutte pour la maintenir contre tout ce qui s'efforce de la dissoudre. Il en est d'elle comme de tout gouvernement, comme du plus fragile ministère dont le rôle essentiel est toujours de se dire, de se croire, de se vouloir installé au pouvoir pour l'éternité. (Tarde 1893 : 38)

La forme d'une vie est donc supposée répondre aux questions d'inspiration modale, axiologique et passionnelle, qui en ponctuent le déploiement syntagmatique : « comment, pourquoi, sous quelles conditions, au nom de quoi

continuer ?». Dans une forme de vie, ce qu'on s'efforce de continuer, c'est la vie même, ou du moins l'une de ses dimensions constitutives. (Fontanille 2015a: 28)

Exister, en effet, ce n'est que persister. Une existence qui n'aurait aucun cours, et n'affronterait aucun événement tout au long de son cours, n'aurait aucun sens. Même l'existence de la pierre sur le chemin suit son cours: la pierre se déplace, s'use, s'enfonce, etc. Persister suppose un « effort » (le *conatus* de Spinoza) en chacun des moments de l'existence. Comme aucun cours d'existence ne peut être isolé de tous les autres, des interférences, des « coïncidences » entre programmes se produisent, lesquelles suscitent les « aléas de l'existence ». A considérer l'ensemble de ces interférences et de ces aléas, on est conduit à supposer que la persistance est en interaction permanente avec une « contre-persistance », parce qu'exister, c'est être plongé dans une réalité peuplée d'une multitude d'autres existences. L'interaction entre ces deux principes, persistance et contre-persistance, est au cœur du changement social: changer le cours d'existence, c'est très exactement l'aménager en permanence pour négocier et dépasser les interférences, et lui assurer un avenir. L'aversion du risque n'est pas un refus de chaque aléa considéré séparément, mais bien *un refus de la contre-persistance, au prix même d'un renoncement au changement*, qui est, insistons une fois encore, constitutif de la persistance. (*Idem*)

Forces d'innovation, forces de conservation, persistance et contre-persistance, désirs et croyances constituent les pôles du champ évanescent et conflictuel qui est en même temps le lieu de la production et de la destruction des macro-univers de sens (ontologies, modes d'existence, sémiosphères, collectifs)⁵. Si la microsociologie de Tarde nous conduit à une représentation des micro-ontologies en termes des forces et tension, dans une conception continue et immanente du champ social, on a aussi le besoin de rendre discrets les éléments en jeu dans un champ d'analyse concret. C'est pour cette raison qu'on va introduire, dans le paragraphe suivant, le concept de *micromonde*.

4.3 *Micromondes*

L'analyse micro-ontologique, après avoir déstructuré les grands ensembles de sens en champs de tensions, doit pouvoir penser les unités de ce champ en forme discrète. Cette *quatrième caractéristique* est à penser à partir d'une opération d'*abstraction* du champ en question, à travers la construction d'un modèle local, une micro-cartographie des *objets* et des *relations* présents dans le champ hétérogène des espaces de traduction. Les concepts de *tiny ontology* et d'*ontography* utilisés par le théoricien des média Ian Bogost me semblent être capables d'établir un diagramme régional unités discrètes. Ian Bogost a repris le modèle informa-

tique des *microwords* (Lloyd 2004) comme solution théorique pour détailler une ontologie qui ne pose pas de distinction entre humains et non humains, échelle locale et globale, et qui ne constitue pas un essentialisme, car les éléments en jeu, comme les monades des Leibnitz et de Tarde, n'ont pas une substance matérielle finale, mais elles sont constituées par un repliement de la matière. Tandis que le micromonde informatique constitue un outil pédagogique pour expérimenter des nouveaux modes d'éducation, les concepts de Bogost sont de vrais outils philosophiques.

Theories of being tend to be grandiose, but they need not be, because being is simple. Simple enough that it could be rendered via screen print on a trucker's cap. I call it *tiny ontology*, precisely because it ought not demand a treatise or a tome. I don't mean that the domain of being is small – quite the opposite, as I'll soon explain. Rather, the basic ontological apparatus needed to describe existence ought to be as compact and unornamented as possible. (Bogost 2012: 21)

The unit reveals a feature of being that the thing and the object occlude. The density and condensation of tiny ontology has a flip side: something is always something else, too: a gear in another mechanism, a relation in another assembly, a part in another whole. Within the black hole-like density of being, things undergo an expansion. The ontological equivalent of the Big Bang rests within every object. (*Ibid.*, p. 26)

Bogost nous invite aussi à penser *visuellement* les relations entre objets et relations à l'intérieur d'une micro-ontologie, dans une forme hybride de cartographie, dessin, liste et ontologie. Il appelle cette visualisation, *ontographie*.

Let's adopt *ontography* as a name for a general inscriptive strategy, one that uncovers the repleteness of units and their interobjectivity. From the perspective of metaphysics, ontography involves the revelation of object relationships without necessarily offering clarification or description of any kind. Like a medieval bestiary, ontography can take the form of a compendium, a record of things juxtaposed to demonstrate their overlap and imply interaction through collocation. The simplest approach to such recording is the list, a group of items loosely joined not by logic or power or use but by the gentle knot of the comma. Ontography is an aesthetic set theory, in which a particular configuration is celebrated merely on the basis of its existence (*Ibid.*, p. 38)

Entre langage de programmation et encyclopédie médiévale, l'*ontographie* est ou outil qui nous permet de visualiser de manière simple et discrète l'apparente confusion d'un champ de tensions. Les micro-ontologies peuvent donc être représentées sous forme de rapports visuels entre objets et

relations – comme dans le cas de l'ontograph de Tobias Kuhn (*Ibid.*, p. 37)⁶.

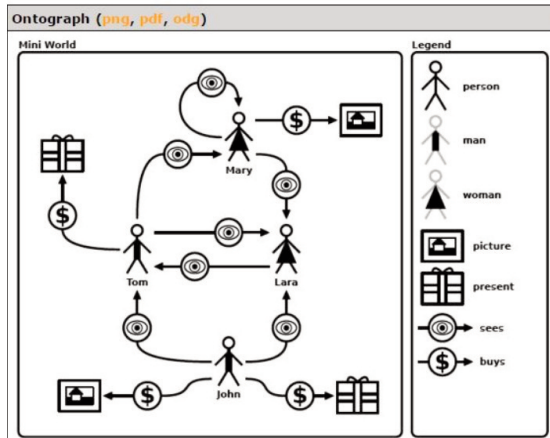


Fig. 3: Ontograph de Tobias Kuhn

4.4 Formes de vie

Le vivant ne fait jamais que se reproduire en mille formes et en mille modes. Le sensible, l'image est l'être en acte de cette reproduction infinie. Et tout animal est d'autant plus capable de se reproduire qu'il est touché par le sensible. On appellera donc vie la capacité de conserver et de produire des images. (Coccia 2010: 167)

[Les formes de vie sont] des ensembles signifiants composites et cohérents qui sont les constituants immédiats des cultures. Les formes de vie sont elles-mêmes composées de textes, de signes, d'objets et de pratiques; elles portent des valeurs et des principes directeurs. Elles disent et déterminent le sens de la vie que nous menons et des conduites que nous adoptons; elles nous procurent des identités et des raisons d'exister et d'agir en ce monde. (Fontanille 2015: 23)

La première fois que j'ai rencontré le terme « micro-ontologie », c'était dans un texte du philosophe italien Emanuele Coccia. Le texte détaille une analyse de la nature ontologique de l'image à partir d'une confrontation avec les théories médiévales du rêve et de l'imagination et avec l'anthropologie philosophique. La question centrale du texte pourrait se résumer dans la question: Qu'est-ce qu'est la *vie* des images ?

Etudier les images est la tâche d'une forme spéciale d'ontologie capable de poser, au-delà de l'être des choses, un autre genre d'être, l'être du sensible. Parler d'images, c'est faire de la micro-ontologie, parler du niveau de l'être les plus faible et le plus fragile qui soit. (Coccia 2010: 46)

Une caractéristique principale des images est la fonction de *médiation*. Le mode d'existence des images n'est ni subjectif, ni objectif ; il n'est ni naturel, ni culturel – on doit le penser comme l'intersection et la médiation être ces pôles.

Le *mode* spécifique des images, le lieu du sensible (le lieu originare de l'expérience et du songe) ne coïncide ni avec l'espace des objets – le monde physique –, ni avec l'espace des sujets connaissant [...] Un *medium* n'est rien d'autre que ce qui est capable d'accueillir les formes de manière immatérielle. (*Ibid.*, p. 49)

Le sensible se situe au-delà de toute opposition entre nature et culture, vie et histoire, précisément comme le *medium* est en deçà de toute dialectique inepte entre sujet et objet. (*Ibid.*, p. 62)

Une autre caractéristique des images est leur fonction de *reproduction*. Les images qu'on voit dans un miroir sont éphémères : on se déplace et notre reflet s'évanouit. Quand on brise un miroir, on voit notre visage se multiplier dans un éparpillement de fragments. Le miroir est une métaphore que Coccia utilise pour parler du fonctionnement des *medias*. Le miroir ne *contient* pas les images, mais il les accueille ; de même le *media* ne contient pas ses contenus, mais il les retransmet, les multiplie, les change.

Tout *medium*, en effet, n'est pas seulement ce qui reçoit (ce qui s'approprie quelque chose selon la forme sans se transformer et sans transformer l'objet dont il reçoit la forme) : en faisant exister les choses en tant qu'images, il est aussi transmetteur. (*Ibid.*, p. 121)

L'image, nous l'avons dit, est la forme en tant qu'elle peut être transférée et absolument appropriée, et imaginer quelque chose signifie toujours transmettre quelque chose. Voilà pourquoi la reproduction doit advenir *sub specie imagines* : c'est seulement dans le lieu où une vie devient image qu'elle peut se laisser transmettre. (*Ibid.*, p. 122)

Or, dans cette définition d'image, on apprend qu'il a des *formes*, qu'on peut détacher des sujets et des objets, qui ont la faculté d'établir une médiation entre ces pôles, et qu'elles ont aussi la capacité de se reproduire indéfiniment. La forme de vie, dans le sens de Fontanille est une conca-ténation des actions, passions, pratiques, qui se superposent à la sub-

stance de la vie, (Fontanille 2015a: 31). On peut parler d'*habitus*, dans le langage de Bourdieu. Ce qui nous intéresse c'est l'aspect de l'incarnation d'une forme par un corps. On sait que le concept de *forme-de-vie* provient de la réflexion de Wittgenstein autour des règles du langage, et du rapport entre langage (forme) et action (vie). Or, dans la réflexion de Coccia sur la nature des medias et des images, le concept de *forme-de-vie* retourne, cette-fois-ci en rapport aux *habitudes* et aux *ornements* (interprétés sous la catégorie plus générale de forme et image):

Le vêtement (et l'image par conséquent) est en d'autres termes le lieu de la coïncidence parfaite entre *bios* et *ethos*, entre vie et coutume, entre nature et habitude. Parce que si la mode est la faculté de l'apparence, c'est dans la forme de notre apparence qu'est en jeu la définition de notre nature. Si aucun animal n'a, à proprement parler, une *forme de vie*, c'est que la vie sensible est définie intégralement par la mode. La vie se donne toujours comme coutume, habit et habitude: telle est la vérité la plus profonde de la doctrine de l'évolution (Coccia 2010: 157)

Puisqu'on ne peut pas séparer vie et forme, nature et culture, humains et non humains, on doit concevoir les formes de vie comme des *incarnations* d'habitudes, programmes, règles. Le concept d'image utilisée par Coccia ne coïncide pas avec les simples représentations iconiques, mais engendre la totalité du *sens*. Nous pouvons nous identifier avec une image, c'est-à-dire avec un certain programme de vie. Le rôle de la sémiotique est de détailler les modalités narratives, passionnelles et pratiques de cette incarnation. Chaque interaction dans le champ de traduction des micro-ontologies advient par la médiation d'une image, mais les composantes ultimes des micro-ontologies sont aussi des images, dans un *regressus in infinitum* qui empêche d'arriver à une substance ultime des choses. La *dernière caractéristique* des micro-ontologies est donc leur nature d'image, dans le sens qu'on a détaillé dans ce paragraphe. Avec cette acquisition nous pouvons revenir en arrière, au concept de *traduction*. Les micro-ontologies ne sont pas seulement des espaces spéciaux entre les « macro-ontologies », mais leur semence, leur point de naissance. Comme les monades de Tarde, les micro-ontologies se propagent dans un champ de tensions, elles cherchent à composer des agrégats toujours plus vastes, dans la reproduction et dans la variation. On ne peut pas définir l'identité ultime des micro-ontologies, puisque elles ne sont que des images sans référent, des chaînes infinies et récursives de différences.

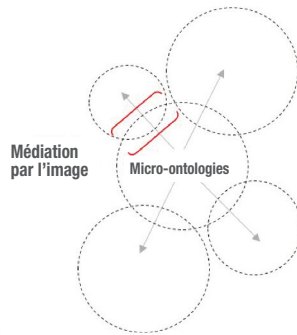


Fig. 4: Les micro-ontologies

4.5 Thèses sur les micro-ontologies

- 1. Les micro-ontologies (m-o) jaillissent dans une situation de *dyssymétrie*, de différence de forces et des pouvoirs en jeu.
- 2. Les m-o se diffusent par *contagion* et *agrégation* dans un espace de tensions.
- 3. Les m-o suivent le projet d'une *sémiose* (ou sensification) du monde naturel, elles impliquent une trajectoire qui va du désordre à l'ordre.
- 4. Les m-o sont des outils d'analyse construits par *abstraction* des objets et relations dans un champ donné. On peut en faire une micro-cartographie, mais cela ne pourra jamais être accompli. Chaque modèle, et chaque ontologie en cache un(e) autre.
- 5. Les m-o sont des *images*, des *médiations* entre dichotomies (nature/culture, corps/âme, intérieur/extérieur, etc.). Elles n'ont pas une existence *en soi*, mais jaillissent dans un moment de traduction intersémiotique et inter-ontologique. On peut s'identifier avec eux, les suivre, comme on peut acquérir un *habitus*, une *forme-de-vie*.
- 6. Il est possible de remarquer un basculement de la signification des m-o dans tout l'article: on peut les définir comme *modèles d'analyse*, mais aussi comme *objets d'étude*. Cette imperfection est en fait structurelle: puisque les m-o impliquent l'union d'une forme et d'une vie, elles ne peuvent pas être conçues ni comme des cartographies abstraites, ni comme des quasi-organismes. Elles se situent entre les deux, et engendrent *notre* implication éthique. Choisir une micro-conduite plutôt qu'une autre a des implications à l'échelle globale. Les choix éthiques face auxquels nous sommes confrontés devraient accepter la prolifération des différences, et favoriser les moments d'échange entre langages et régimes de vie différents.

Notes

- 1 J'ai déjà traité le concept de micro-ontologie dans un essai et un article (GUARIENTO 2015a, 2015b).
- 2 On retrouve la même opération destructive du concept de nature moderne dans Marrone (2011).
- 3 Sur ce thème, voir aussi l'article décisif de DIPESH CHAKRABARTY (2009).
- 4 L'italique « *form of life* » est de l'Auteur.
- 5 Je renvoie à mon article sur la production des signes (GUARIENTO 2012).
- 6 La fig. n° 3 provient du site de Tobias Kuhn <<http://atempto.ifi.uzh.ch/site/docs/ontograph/>>, elle est modifiée, et sous licence Creative Commons CC BY 3.0.

Bibliographie

- BOGOST, IAN
(2012) *Alien Phenomenology, or What It's Like to Be a Thing*, Minneapolis-London, Univeristy Of Minnesota Press.
- DE CASTRO, EDUARDO VIVEIROS
(2009) *Métaphysiques cannibales: lignes d'anthropologie poststructurale*, Paris, PUF.
- CHAKRABARTY, DIPSEH
(2009) « The climate of history: Four theses », *Critical Inquiry*, 35, p. 197-222.
- COCCIA, EMANULE
(2010) *La vie sensible*, Paris, Payot & Rivages.
- DELEUZE, GILLES
(1986) *Foucault*, Paris, Minuit.
- DESCOLA, PHILIPPE
(2005) *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.
(2014) « Modes of being and forms of predication », *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4, p. 271-280.
- DESCOLA, P. ET INGOLD, T.
(2014) *Être au monde, quelle expérience commune ? : débat*, Lyon, Presses universitaires de Lyon.
- FONTANILLE, JACQUES
(2015a) « Formes de vie: des jeux de langage à la phénoménologie des cultures », *Metodo. International Studies in Phenomenology*, 3, p. 21-40.
- FOUCAULT, MICHEL
(1975) *Surveiller et punir: naissance de la prison*, Paris, Gallimard.
- GINZBURG, CARLO
(1980) *Le fromage et les vers: l'univers d'un meunier du XVI^e siècle*, Paris, Aubier.
(2010) *Le fil et les traces: vrai faux fictif*, Lagrasse, Verdier.

GUARIENTO, TOMMASO

(2012) « Osservazioni preteoriche sul problema della produzione segnica » *Janus. Quaderni del circolo glossematico*, X, p. 97-123.

(2015a) « La produzione di chimere. Per una logica degli spazi conflittuali » in MESCHIARI M. et MONTES S. (éd.), *Spaction. New paradigms in space-action multidisciplinary research*, tr. it. *Spazio-azione nuovi paradigmi di ricerca multidisciplinare*, Roma, Aracne, p. 263-289.

HARMAN, GRAHAM

(2009) *Prince of Networks: Bruno Latour and Metaphysics*, Prahran, re.press.

(2011) *The Quadruple Object*, Winchester, Zero Books.

INGOLD, TIM

(2000) *The Perception of the Environment*, London, Routledge.

LATOUR, BRUNO

(2007) *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford, Oxford University Press.

(2012) *Enquête sur les modes d'existence: une anthropologie des modernes*, Paris, La Découverte.

(2015) *Face à Gaïa: huit conférences sur le nouveau régime climatique*, Paris, La Découverte.

LEIBNIZ, GOTTFRIED WILHELM

(1974) *Discours de métaphysique et monadologie*, Paris, Vrin.

LLOYD, RIEBER

(2004) « Microworlds » in JONASSEN D.H. (éd.), *Handbook of research for educational communications and technology*, Mahwah, Lawrence Erlbaum Associates Publishers, p. 583-605.

LOTMAN, YOURI

(1999) *La sémiosphère*, Limoges, Presses Universitaires de Limoges.

MARRONE, GIANFRANCO

(2011) *Addio alla natura*, Torino, Einaudi.

(2012) *Semiotica della natura: natura della semiotica*, Milano, Mimesis.

NAGEL, THOMAS

(1974) « What is it like to be a bat? », *The philosophical review*, 83, p. 435-450.

SEVERI, CARLO

(2004) *Il percorso e la voce: un'antropologia della memoria*, Torino, Einaudi.

(2014) « Transmutating beings: A proposal for an anthropology of thought », *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4, p. 41-71.

SLOTERDIJK, PETER

(2006) *Le palais de cristal: à l'intérieur du capitalisme planétaire*, M. Sell éditeurs, Paris.

UEXKÜLL, JAKOB VON

(2001) « The new concept of Umwelt : A link between science and the humanities » *Semiotica*, 4, p. 111-123.

UEXKÜLL, J. VON, KRISZAT, G. ET MULLER, P.
(1984) *Mondes animaux et monde humain ; suivi de Théorie de la signification*, Paris, Denoël.

Sitographie

FONTANILLE, JACQUES

(2015) *La sémiotique face aux grands défis sociétaux du XXI^e siècle*, <http://epublications.unilim.fr/revues/as/5320> [Consulté le 7 janvier 2016].

GUARIENTO, TOMMASO

(2015b) *Dal punto di vista delle cose. Rappresentazioni e classificazioni: feticci, enciclopedia, micromondi*, <http://www.roots-routes.org/2015/03/11/il-partito-preso-delle-cosedal-punto-di-vista-delle-cose-rappresentazioni-e-classificazioni-feticci-enciclopedia-micromondidi-tommaso-guariento/> [Consulté le 7 janvier 2016].

SEDDA, FRANCISCU

(2015) *Les et cœtera de l'univers et les viscères de la culture. Des multiples natures de la sémiotique*, <http://epublications.unilim.fr/revues/as/5408> [Consulté le 7 janvier 2016].

TARDE, GABRIEL

(1893) *Monadologie et sociologie*, Texte originellement publié sous le titre: « Les monades et la sociologie », *Revue internationale de sociologie*, tome I, (éd.) Mme Marcelle Bergeron. Consultable également à l'adresse: http://classiques.uqac.ca/classiques/tarde_gabriel/monadologie/Monadologie_et_socio.pdf [Consulté le 7 janvier 2016].