

DOSSIER

HÉRITER DES TEMPS

MODERNES

Il était naturel que le premier dossier de la revue *Les Temps qui restent* porte sur la question même qui est à son principe : comment hériter des temps modernes ?

Dans les deux sens, bien sûr : hériter de la revue *Les Temps Modernes*, hériter de l'époque « les temps modernes ». Mais plutôt que de demander à des personnalités intellectuelles de nous dire de quelle manière elles imaginaient la reprise du geste qui avait conduit à la fondation des *Temps Modernes* en 1945, il nous a paru plus intéressant de leur demander de nous éclairer sur la nature du temps dans lequel nous entreprenons cette reprise – ou du temps que nous « avons » pour l'accomplir. Aussi ce dossier aurait-il pu s'intituler : « En quels temps vivons-nous ? »

Il regroupe une quinzaine de textes envoyés par des personnalités, éminentes ou émergentes, issues de différentes disciplines, en réponse au texte-programme de la revue rédigé par Patrice Maniglier, qui ouvre ce dossier.

On y trouve de l'histoire (Dipesh Chakrabarty, François Hartog, Zoltán Boldizsár Simon), de la philosophie (Etienne Balibar, Bernadette Bensaude-Vincent, Jeanne Etelain, Catherine Malabou, Vladimir Safatle, Martin Savranski), de l'anthropologie (Eduardo Viveiros de Castro), de la sociologie (Peter Wagner), de la psychanalyse (Silvia Lippi), du droit (Marine Yzquierdo), de l'histoire de l'art (Vanessa Morisset), et de la géochimie (Jérôme Gaillardet).

Mais outre la diversité des disciplines, on observe aussi une certaine diversité d'approches et d'orientations théoriques. On voit apparaître des lignes de partage, qui ne sont pas des lignes de front,

mais de subtils décalages de perspective, qui composent une sorte de paysage coloré, avec des pôles d'attractions, des lignes de force, des chemins de traverses.

Ainsi, plusieurs contributions reviennent bien sûr sur la notion d'anthropocène et s'interrogent sur le changement de régime d'historicité qui caractérise le présent et ce qu'il signifie pour l'histoire humaine : ainsi des contributions de Chakrabarty, Hartog, Simon, Wagner, mais aussi Malabou et Safatle.

Mais d'autres dirigent plutôt notre attention vers un nouveau type d'espace, celui de la Terre, et s'interrogent sur le genre de complexité, de multiplicité, d'enchevêtrement qui conditionne le temps lui-même, notamment Etelain, Bensaude-Vincent, Viveiros de Castro, Savransky, mais aussi Lippi ou Morisset.

Certaines prennent la question plutôt du point de vue de l'héritage de certaines figures centrales de la modernité : ainsi de la notion freudienne de perversion (dans le texte de la psychanalyste Silvia Lippi), de celle de personne juridique (dans celui de l'avocate Marine Yzquierdo) ou du futurisme italien (dans la contribution de l'historienne d'art Vanessa Morisset).

D'autres contributions se placent plus résolument du côté de la rupture, de la différence radicale que le présent fait, et s'interrogent sur la nature de cette rupture. Ainsi celle d'Etienne Balibar qui soutient que la révolution informatique met au défi les notions même de politique et d'histoire ; celle de François Hartog qui prolonge sa réflexion sur les régimes d'historicité pour caractériser l'anthropocène ; ou de Martin Savransky qui appelle à une politique de la « décivilisation ».

Il y a bien d'autres manières encore de faire apparaître ces dialogues plus ou moins explicites, plus ou moins souterrains, plus ou moins repérables, entre les contributions réunies dans ce dossier. On laissera à chaque lectrice et lecteur le soin de les dégager, afin de se faire sa propre idée de ce paysage qu'est le présent lui-même. Car celui-ci ne saurait jamais se réduire à une seule de ses versions :

il n'est que le diagramme subtil et coloré des différentes versions qu'il donne de lui-même. C'est ce diagramme que nous espérons commencer à dégager – et l'on ne peut être plus comblé que nous le sommes.

Malgré sa richesse, ce dossier n'est cependant qu'un début. La décision est déjà prise : il connaîtra d'autres éditions. *Les Temps qui restent*, après tout, ne font que commencer. Et nous continuerons à nous interroger sur ce que signifie : hériter des (temps) modernes.

p. 7

**Des Temps Modernes aux Temps qui restent :
Histoire et avenir d'une revue, histoire et avenir du monde**

p. 63

La planète et la guerre

p. 86

La grande désynchronisation

p. 113

Sur la catastrophe informatique : une fin de l'historicité ?

p. 141

Les oreilles sur Terre, à l'écoute de la polychronie

p. 156

Temps du monde/Temps de l'anthropocène: le simultané du non-simultané

p. 173

Les temps humains de l'Anthropocène

p. 192

« Un espace qui dure » : le tournant spatial de l'Anthropocène

p. 228

Entre roche et cerveau : en quoi consiste exactement une « écologie de l'esprit » ?

p. 240

Écoperversions : Sigmund Freud à l'école de Donna Haraway

p. 272

Les droits de la nature : une sortie de la modernité juridique ?

p. 289

Une autre destruction de la nature est possible (I)

p. 319

À quelle époque vivons-nous ?

p. 338

Décivilisation écologique: apprendre à vivre à l'improviste dans les temps qui restent

p. 375

**Devenir angélique ou humanité perspective :
l'anthropologie chrétienne à l'épreuve des cosmologies animistes**

p. 407

Les spaghettis, ou les temps comme imbroglio

HÉRITER DES TEMPS MODERNES

INTERVENTIONS | #LES TEMPS MODERNES (LA REVUE) | #LES TEMPS QUI RESTENT |
#MODERNITÉ | #TERRESTRE | #EXISTENTIALISME | #JEAN-PAUL SARTRE

Des Temps Modernes aux Temps qui restent : Histoire et avenir d'une revue, histoire et avenir du monde

Par Patrice Maniglier | 12-03-2024

Ce texte a servi de programme pour la constitution du collectif et de la revue *Les Temps qui restent*. Patrice Maniglier y explique pourquoi le geste de fondateur de la revue *Les Temps Modernes* après la Deuxième Guerre Mondiale peut et doit être rejoué dans la conjoncture actuelle. Non plus, cependant, au nom de cette totalisation ouverte qu'était l'Histoire selon Sartre, mais au nom de cette autre figure de la totalisation qu'est l'irruption du Terrestre, sur laquelle bute l'idée même de Modernité. Le texte se conclut par une description détaillée du site et de sa gouvernance.

Avertissement:

Ce texte a servi de programme pour le travail préparatoire de mise en place de la revue *Les Temps qui restent*. C'est sur la base de ces lignes que plusieurs dizaines de personnes ont accepté de rejoindre le Conseil des *Temps qui restent*.

Une version antérieure est parue dans : Esther Demoulin, Jean-François Louette, Juliette Simont (dir.), *Les Temps Modernes, d'un siècle l'autre*, Bruxelles, Éditions Les Impressions Nouvelles, 2023. Ce texte lui-même reprenait une conférence faite en clôture du colloque « *Les Temps*

Modernes, cette chose énigmatique », qui s'était tenu les 10-11 décembre 2021, à la Sorbonne (Paris). Le texte publié ici en diffère par quelques variantes. Le Conseil s'appelait originellement « Parlement » et le Collectif « Peuple ». Mais une des premières décisions souveraines du Parlement fut de se renommer : il devint Conseil (et le Peuple devint «Collectif») - il renaissait ainsi, de lui-même!

Je tiens à remercier d'abord Juliette Simont, non seulement pour m'avoir invité à rejoindre la revue *Les Temps Modernes*, il y a de cela maintenant de nombreuses années, en 2007 précisément, mais aussi pour avoir soutenu le projet de relance de la revue sans faiblir, et enfin pour en avoir accompagné la réalisation avec la même efficacité et la même exigence avec lesquelles elle avait porté à bout de bras la revue dirigée par Claude Lanzmann pendant les dernières décennies.

Je veux aussi remercier tout particulièrement Jeanne Etelain, qui a elle aussi accompagné la réalisation de ce projet avec la force de conviction, l'intelligence et l'efficacité qu'elle met en toutes choses : sans elle, la revue n'aurait probablement pas vu le jour.

Je remercie aussi toutes celles et ceux qui ont rejoint activement le collectif de préparation dès ses premiers pas, notamment Jim Schrub, Esther Demoulin, Agathe Nieto, Luca Paltrinieri, Mathieu Watrelot, Pierre Niedergang, Valentin Denis, Vanessa Morrisset, Haud Gueguen, Bastien Gallet, Lissa Lincoln, Étienne Balibar, Emmanuel Levine, Dimitra Panopoulos, Francis Haselden, Guillaume Pitiot, Arnaud Cudennec - et je prie celles et ceux que j'oublie de nommer de m'excuser. Un mot de gratitude spécial pour Sarah Garcin et Julien Imbert qui ont conçu et développé le site internet. Enfin, je remercie toutes les personnes qui ont répondu avec enthousiasme et générosité à l'idée ce projet, que ce soit en acceptant de rejoindre soit le Conseil soit le Comité Exécutif des *Temps qui restent*, ou en contribuant aux premiers numéros. Elles ont permis à ce texte de devenir ce qu'il espérait être : un programme, c'est-à-dire l'anticipation d'une réalité qui est

désormais la nôtre.

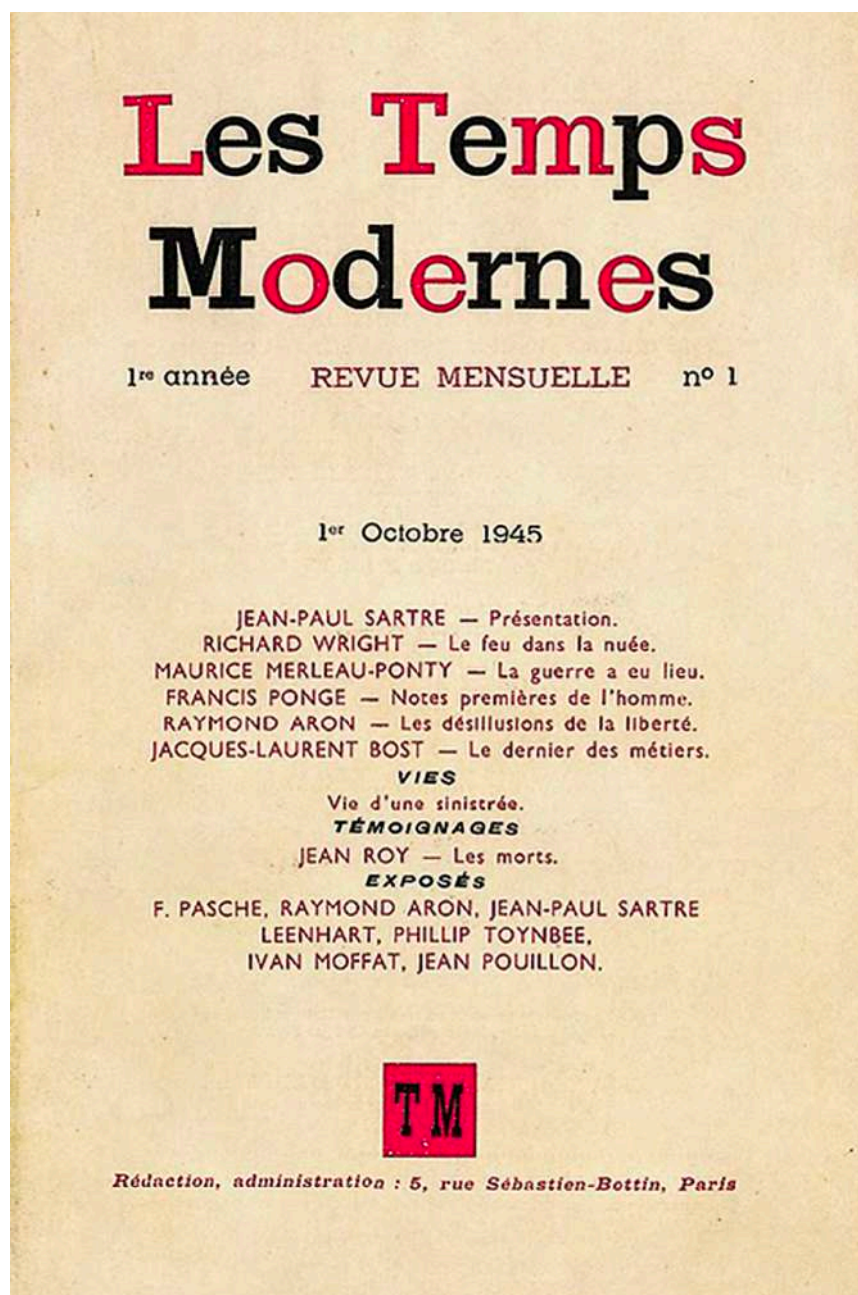
*À la mémoire de Bruno Latour, disparu alors que je terminais
la première version de ce texte, en octobre 2022.*

Introduction

Comment hériter des Temps modernes ? Cette question doit s'entendre dans un double sens : celle, spécifique, de l'héritage d'une revue ; et celle, générale, de l'héritage de cette séquence historique qu'on a appelé « Modernité » et qui concerne finalement tout le monde. – Tout le monde ? vraiment ? Qui est le « nous » qui pourrait se faire le sujet de cet héritage ? Tel est bien le cœur de la question qui se pose à travers ce double héritage. La pertinence d'une revue généraliste comme *Les Temps Modernes* avait pour horizon la prise en compte du Tout dans les vies individuelles et collectives. Mais aujourd'hui ce Tout n'est plus exactement le Tout de l'histoire mondiale qui opère au niveau anthropologique, c'est le Tout de l'histoire terrestre qui opère au niveau géologique. Cette planétarisation des existences nous oblige à rompre avec la conception de la temporalité propre à la Modernité, qui impliquait l'idée d'une rupture radicale entre un avant et un après, un ici et un ailleurs, pour penser autrement la rupture dans la continuité (et inversement) que suppose tout héritage. En effet, la crise écologique planétaire, ou quelque nom qu'on souhaitera lui donner, ne nous laisse pas d'autre choix que d'hériter de la modernité qui s'est inscrite de manière irréversible dans les strates géologiques et le système terrestre, de telle sorte qu'il convient de se retourner vers la Modernité pour mieux comprendre notre présent et réorienter ses dynamiques, afin de profiter des temps qui restent pour ouvrir, au sein de ce reste, d'autres avenir possibles, d'autres temps encore en réserve dans les coffres de l'avenir. Nous n'avons donc pas le choix : il faut *hériter des Temps Modernes*.

Cette injonction concerne d'abord la revue créée en 1945 par Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Maurice Merleau-Ponty, entre autres, et arrêtée en 2018 par la décision unilatérale du propriétaire

taire du titre, Antoine Gallimard, contre l'avis du dernier comité de rédaction (qui l'apprit par un courrier envoyé aux abonnés le 6 décembre 2018).



Couverture du premier numéro des *Temps Modernes*

Les Temps Modernes

FONDATEURS
Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir

DIRECTEUR
† *Claude Lanzmann*

73^e ANNÉE OCTOBRE-DÉCEMBRE 2018 N° 700

T.M. *Éditorial*

JEAN-PAUL SARTRE *Fragment d'un journal romain*

GÉRARD LEBRUN *Les Mots ou les préjugés de l'enfance*



BLAIR TAYLOR *« We are not Charlie ». Stratégies et paradoxes
de la gauche décoloniale*

JEAN KHALFA *Querelle des universels. Souleymane Bachir Diagne
et Jean-Loup Amselle*

SYLVIE TAUSSIG *De l'Islam politique à la théologie musulmane
de la libération*

RENÉE FREGOSI *L'Argentine de Perón, terre d'asile des anciens nazis*



PIERRE DÉLÉAGE *La transmigration de Robert H. Barlow*

MICHEL MURAT *La destination du roman : Rivière, Gracq, Proust*

CHRONIQUE

MICHELINÉ B. SERVIN *72^e Festival d'Avignon, drôle de genre*



Couverture du dernier numéro des *Temps Modernes*

Cette décision était accompagnée de la promesse d'une reprise du titre sous une autre forme, celle d'une collection peut-être – promesse non tenue, et qui n'a probablement jamais été faite pour être tenue. Le comité lui-même avait présenté différentes formules de relance possible de la revue, mais elles n'ont pas convaincu l'éditeur, qui se disait néanmoins persuadé de la nécessité de continuer sous d'autres formes le travail de déchiffrement du présent qui avait trouvé jadis sa forme dans la revue ¹. Voilà pourquoi on peut dire que *Les Temps Modernes* ne sont pas vraiment achevés,

mais suspendus : la question de l'éventualité et de la forme de la reprise sinon de leur titre, du moins de leur geste inaugural, la question de leur héritage, n'a jamais été vraiment discutée, ni en privé, ni en public ; elle est longtemps restée comme une bouche ouverte sur une parole qui ne venait pas. C'est cette parole que la création de la revue *Les Temps qui restent* tente finalement d'articuler.

La question de « l'héritage des temps modernes » ne prend cependant tout son sens que par amphibologie. Ce n'est pas par hasard que les « Temps modernes » désignent aussi une séquence historique. Par ce titre, les personnalités qui ont fondé la revue éponyme disaient ce qu'elles attendaient d'elle : une enquête permanente et tous azimuts sur le fait moderne. Le syntagme « Temps Modernes » ne désignait pas seulement une époque avec ses contenus particuliers ; il désignait une certaine manière de se rapporter au présent, en entendant par « présent » ce à la requête de quoi on ne peut précisément pas se soustraire, ce qui, dans la contraction du temps, crée une responsabilité subjective. Car ils savaient que le présent a une histoire qui n'est pas seulement celle de ses contenus (telle action, telle institution, telle innovation, tel événement, etc.), mais aussi celle de son régime de temporalisation, c'est-à-dire la figure ou la *variante* particulière qu'il présente du Temps en général ². En donnant ce titre à leur revue, les fondateurs déclaraient en somme que, dans leur esprit, quelque chose de la forme revue-généraliste (que de fait *Les Temps Modernes* ont symbolisée pour leur époque) était lié à la Modernité comprise comme manière d'être au temps.

C'est à cette conjonction qu'Antoine Gallimard ne croit vraisemblablement plus ³. Il serait présomptueux de lui donner tort *a priori*. Mais on n'est pas obligé non plus de lui attribuer plus de prescience que n'en donne le pouvoir, qui se mesure aussi à sa capacité de faire advenir le futur qu'il anticipe, par prophétie auto-réalisatrice... On peut même penser au contraire que le projet de Sartre, Beauvoir et Merleau-Ponty est aujourd'hui d'une étonnante actualité. Non pas dans le sens très vague et quelque peu grandiloquent que l'éditeur lui donnait dans sa tribune du *Monde* (« les hommes continueront à forger leur liberté, individuelle et collec-

tive, par la compréhension critique du monde où ils se trouvent engagés »), mais dans un sens très précis, celui d'une articulation entre un point de vue global et un point de vue local, permettant d'éclairer la manière dont les vies individuelles s'insèrent dans le destin d'un Tout qu'elles ne maîtrisent pas mais dessinent plus ou moins malgré elles. Je soutiendrai ici que la meilleure manière de caractériser la tâche qui est aujourd'hui la nôtre est de dire que nous avons, collectivement et individuellement, à *hériter des Temps modernes*. Car on a de bonnes raisons désormais de définir la Modernité non plus comme une mutation civilisationnelle, mais comme ce qui nous a conduit dans l'Anthropocène, ou plus précisément dans ce que j'appellerai la Grande Contraction Planétaire. Que nous le voulions ou non, nous avons à inventer un avenir dans ce qui reste des Temps modernes. Se poser la question de l'héritage des *Temps Modernes* (la revue), c'est donc peut-être après tout se tenir en un point privilégié pour poser la question fondamentale de notre temps, à savoir comment hériter des Temps modernes (la séquence historique). Je voudrais en somme ici déployer cette hypothèse dans tous ses attendus et dans ses conséquences.

Je le ferai en quatre temps. D'abord je proposerai une brève chronique de l'interruption de la revue, symptôme minuscule et cependant profond d'une situation générale. Ensuite, je voudrais expliquer pourquoi la reprise de la revue *Les Temps Modernes*, fût-ce sous un autre nom, résonne avec les urgences du présent d'une manière singulièrement pertinente : je montrerai d'abord que *Les Temps modernes ont bien eu lieu*, ensuite que la question la plus caractéristique de notre présent est de savoir *comment on en hérite*. Enfin, je présenterai la proposition concrète à laquelle est arrivé un collectif initié par les membres du dernier comité de rédaction de la revue historique pour répondre à ces questions : la fondation d'un nouvel espace d'expression collective intitulé *Les Temps Qui Restent*. *Les Temps Modernes* sont devenus illisibles ? Rejoignez donc *Les Temps Qui Restent* !

1. Chronique d'un suspens

Le 5 juillet 2018, Claude Lanzmann disparaissait. Nous savions, au comité de rédaction des *Temps Modernes* 4, que la revue ne pouvait pas continuer comme avant. Il y avait longtemps déjà qu'elle n'était plus ce lieu privilégié où l'époque s'interrogeait sur elle-même avec ferveur et fureur. Comme nous l'avons fait remarquer dans la tribune que nous avons publiée après coup, et comme Antoine Gallimard l'a aimablement reconnu, cela ne tenait pas à la qualité de notre travail éditorial et des textes que nous publiions, car nous nous étions montrés capables d'accompagner voire d'anticiper certaines des grandes questions de notre temps (sur les révolutions arabes, la crise de 2008, le Venezuela, les mouvements des places, etc.). Mais il est vrai que nous ne réussissions que rarement à affecter le débat public. L'époque regardait ailleurs. Restait le prestige du titre, et de son directeur. Mais ce double prestige constituait autant un poids qu'un atout. La revue pouvait paraître n'être que la survivance luxueuse d'une époque révolue et la preuve flagrante de l'incapacité de cette époque passée à faire valoir dans le présent ses passions et ses outils : le xx^e siècle était terminé... Il était légitime de se vouloir plus ambitieux pour un tel titre, ou de reconnaître qu'il était temps d'y mettre un terme si son ambition ne trouvait plus les conditions de sa mise en œuvre.

C'est dans ce contexte que Juliette Simont et moi-même avons été élus directrice et directeur-adjoint de la revue par le comité de rédaction et chargés de rédiger un projet de relance de la revue que nous avons présenté à Antoine Gallimard. Ce projet reposait sur la conviction que le moment présent, loin de rendre obsolète le projet intellectuel originaire de la revue, lui donnait au contraire une pertinence au moins égale à celle qu'il avait eue au sortir de la Deuxième Guerre Mondiale. Il insistait en particulier sur deux aspects de ce projet intellectuel : prendre en charge l'intégralité de ce qui arrive, avoir, en somme, une ambition *synthétique* (et même encyclopédique) à l'égard du présent, mais le faire sans ligne *a priori*, en accumulant les enquêtes, les analyses, les réflexions, pour laisser monter de cette masse en agitation une ligne *a posteriori*, conformément à un principe sartrien, la liberté. Nous soutenions que sous ces deux aspects la revue pouvait jouer un rôle essentiel dans le moment présent : elle devait devenir une *encyclopédie de la Modernité*

dans le contexte de son épuisement et des impératifs de la « transition » écologique, et cela par une méthode synthétique *a posteriori*, qui ferait dialoguer les genres, les styles, les orientations idéologiques, ouvrant ainsi une *diagonale de la liberté* unique dans un espace public saturé par les clashes et le spectacle. Nous soulignons l'importance de continuer le titre pour ne pas faire croire que les ressources mises au point par l'intellectualité du xx^e siècle étaient devenues tout simplement obsolètes, pouvant être négligées, laissées derrière, comme si nous n'avions pas à assumer cet héritage dans l'intégralité de ses dimensions, dans son actif comme dans son passif. Nous proposons de transformer *Les Temps Modernes* en un titre multimédia, dans laquelle la revue papier ne serait plus exclusive, nous donnant pour tâche de faire un bilan de ce qui, de la Modernité, était susceptible d'être remobilisé dans le contexte actuel, celui-ci en étant presque intégralement une conséquence.

Ce projet n'a pas convaincu l'éditeur. Antoine Gallimard a motivé sa décision d'arrêter la revue par un « défaut d'incarnation » consécutif à la disparition de Claude Lanzmann, qui aurait été attesté par la baisse des ventes et des abonnements. L'argument est étrange : cette baisse est bien antérieure au décès de notre directeur (les chiffres laissent plutôt penser que la baisse de la vente des numéros papier est corrélée au début de la vente en ligne de la revue), et le projet que nous avons déposé suggérait au demeurant de mobiliser des personnalités elles-mêmes prestigieuses, qui, si elles n'avaient pas le caractère monumental de Claude Lanzmann, étaient néanmoins susceptibles d'incarner quelque chose de pertinent pour le présent, en continuité avec le « cap de non-infidélité » que Claude Lanzmann avait lui-même revendiqué par rapport à Sartre et Beauvoir. La vérité est que la présence de Claude Lanzmann certes protégeait la revue (la suite de l'histoire l'a amplement démontré, puisque son décès a entraîné la disparition du titre), mais aussi la fragilisait sur le long terme, car Claude Lanzmann n'aimait pas la mort, et l'hypothèse d'une projection de la revue loin dans l'avenir enjambait nécessairement la sienne, qu'il répugnait à imaginer ; au-delà de cette limite infrangible, plus rien n'avait de sens pour lui – rien, en tout cas, qui fût d'une manière ou d'une autre dans la *continuité* de ce qui avait été, et donc aussi des

Temps modernes... La disparition de Claude Lanzmann aurait pu être, comme tout deuil authentique, l'occasion de s'interroger sur la manière dont il nous revenait d'inventer cette continuité, en renouant avec les mobiles originels de la revue afin de leur donner une signification pertinente pour l'époque présente. C'est ce qu'Antoine Gallimard a cru inutile de tenter. Dont acte.

Sa décision a été motivée en partie par des raisons anecdotiques, sur lesquelles je ne m'étendrai pas : elles tiennent aux querelles qui accompagnent les successions mal préparées et à l'évaluation qu'il a faite de ses propres intérêts d'éditeur ainsi que de nos personnes (évaluation plutôt défavorable selon toute apparence). Mais je ne crois pas que ces raisons anecdotiques aient été finalement les plus déterminantes. Sa décision a des motifs plus profonds – et plus intéressants. Il est probable qu'il n'ait pas vu (et qu'il ne voie toujours pas) d'avenir à la forme de la revue généraliste, dans le monde éditorial et politique actuel.

Cette décision est le symptôme d'une situation générale. Cette situation est celle de la difficulté d'hériter des Temps modernes au sens non plus du titre de la revue, mais de la séquence historique, à laquelle la forme de la revue généraliste, dans ses différentes formules, est très profondément liée. Les déboires de la revue *Les Temps Modernes* sont symptomatiques de la difficulté à penser la forme de continuité entre la séquence historique qui a porté ce nom et ce qui lui succède en conséquence de ses propres dynamiques internes. Il semble que notre présent, bien qu'entièrement déterminé par l'injonction de modernisation (dans la combinaison de ses formes, qui furent plus nombreuses qu'on ne le pense souvent, la Modernité européenne n'en étant finalement qu'une figure parmi d'autres), hésite entre deux positions : tantôt il se pense en complet accord avec elle, comme on l'entend dans le discours des Elon Musk, géo-ingénieurs ou transhumanistes qui voient dans le bouleversement éco-planétaire un simple problème technoscientifique à régler, dont la solution sera porteuse d'avancées sociales, politiques et économiques ; tantôt il se veut en complète rupture avec elle, se détournant de cette séquence avec dégoût ou indifférence, pour n'en retenir à la limite que des insignes patrimo-

niaux qui viennent élargir les ressources des très gros épargnants (celles et ceux qui ont par exemple les moyens d'acheter les tableaux de Picasso et de Rothko ou les manuscrits de Proust ou de Céline).

C'est une des raisons pour lesquelles le point d'interrogation que constitue l'interruption brutale de la revue *Les Temps Modernes* ne s'effacera pas de sitôt : car il renvoie à une énigme bien plus complexe, qui est de savoir comment hériter collectivement de la modernisation de nos sociétés et de nos environnements, c'est-à-dire, finalement, de la planète. Derrière une toute petite histoire, se trouve donc une très grande histoire – on pourrait même dire : la question de l'Histoire, au sens où Sartre lui-même entendait ce terme, c'est-à-dire d'une forme de totalisation qui implique la dimension du temps, une manière de recharacteriser chaque être par l'opération qui est la sienne dans un processus de totalisation toujours plus large et plus profond dont nul ne peut s'extraire, mais que nul ne peut maîtriser non plus. Comme je l'expliquerai plus loin, cette question de la totalisation prend un nouveau sens aujourd'hui dans le contexte de la Grande Contraction Planétaire : celle d'une appréhension *globale* de notre situation présente, précisément parce que celle-ci se caractérise par une imbrication très singulière du tout et de ses parties.

C'est précisément parce que nous pensons que ce point d'interrogation mérite d'être relevé que nous ne nous sommes pas tenus quittes après la décision de l'éditeur. Nous avons monté un projet de recherches universitaire pour construire un nouveau collectif, mettre à l'épreuve et éventuellement modifier le projet que nous lui avons d'abord présenté, en tout cas réfléchir à cette question : y a-t-il sens à reprendre aujourd'hui le geste qui était à l'origine de la revue *Les Temps Modernes*, et, si oui, sous quelle forme, et qu'est-ce que cela dit de notre temps **5** ? Ce projet a été interrompu par l'épidémie de Covid-19, mais il a survécu, et nous avons abouti à une proposition, nourrie de ces réflexions. Cette proposition est simple : il y a lieu aujourd'hui de s'installer dans la continuité des *Temps Modernes* en lançant une revue généraliste dont la ligne pourrait être ainsi résumée : l'enjeu du présent est d'hériter des

Temps modernes – et cette revue s'appellera *Les Temps Qui Restent*. Je voudrais tout d'abord clarifier cette expression : hériter des Temps modernes. Et pour cela il faut d'abord lever un doute légitime : y a-t-il vraiment sens à parler de Modernité ? La Modernité, n'est-ce pas, comme Bruno Latour l'a si magistralement suggéré, l'illusion même qu'on puisse *être* moderne 6 ? Peut-on donc continuer à caractériser notre présent par référence à un terme si douteux ?

2. Les Temps modernes ont eu lieu : la Grande Contraction Planétaire

L'hypothèse qu'à travers la question de savoir s'il faut ou non continuer, et sous quelle forme, la revue qui s'est appelée *Les Temps Modernes*, se pose la question de notre relation à cette séquence historique de dimension planétaire qui s'appelle la Modernité, nous conduit tout de suite à des questions si complexes qu'elles devraient elles-mêmes être traitées collectivement – typiquement à travers une revue. Au premier rang de ces questions, celle de savoir si le mot « Modernité » désigne bien quelque chose de réel, si la Modernité a eu lieu, et ce que cela peut bien signifier.

Avons-nous été modernes ?

De très grands esprits ont essayé de caractériser la Modernité (de Baudelaire à Latour, en passant par Weber, Durkheim, Heidegger, Adorno et Horkheimer, Arendt, Foucault, Blumemberg, Habermas, Lyotard, Koselleck, Giddens, Beck, etc. – pour ne mentionner que les plus explicites). Si ce débat a eu ses vertus, il semble n'avoir abouti à rien de conclusif, diagnostiquant ici le désenchantement du monde, là l'arraisonement de l'Être, ailleurs le triomphe de l'individualisme, le règne de la critique ou la disponibilité au nouveau, avant de céder au grand récit de la fin des grands récits, de la modernité liquide ou de la post-modernité tardive... Tant et si bien que les esprits raisonnables en sont venus à douter, fort sagement, de la pertinence de la question elle-même : il est devenu de bon ton de s'abstenir de toute histoire universelle pour se

contenter de décrire des mécanismes de transformation de la réalité plus dispersés peut-être mais plus concrets (telle transformation du capitalisme, telle séquence de la colonisation, tel mécanisme d'inhibition des risques technologiques caractéristique de l'histoire environnementale, tel opérateur de la « globalisation », etc.).

C'est d'ailleurs pour cette raison qu'on a pu douter qu'un projet intellectuel comme celui qui animait Sartre pour sa propre philosophie et pour sa revue puisse encore avoir un sens. Car ce projet se voulait « synthétique », « totalisant », « totalitaire » 7

On pourra en effet douter tant qu'on veut de la réalité d'un événement universel nommé Modernité, on ne pourra pas faire qu'un événement de nature planétaire n'ait pas effectivement eu lieu en conséquence de certaines activités sociotechniques humaines. Pour s'en rendre compte il suffit de songer aux discussions des sociétés savantes de géologie pour savoir s'il y a bien lieu ou non d'ajouter le concept d'Anthropocène à la frise des ères géologiques et s'il faut le dater de la fin du xviii^e siècle ou plutôt des années 1950 ; ou encore de penser aux courbes de ce qu'on a appelé la Grande Accélération, qui enregistrent la corrélation entre la croissance soudainement exponentielle de certaines valeurs anthropiques d'un côté (la population mondiale, le PIB, la consommation d'engrais, etc.) et de valeurs relevant du système-Terre de l'autre (la quantité de gaz à effet de serre dans l'atmosphère, le recul de la biodiversité, l'acidification des océans, etc.). Tout cela ressemble terriblement au *genre d'événement* que prétendait être la modernité.

En effet, qu'entendait-on *a minima* par « Modernité » ? Ce mot n'a de sens que par contraste avec un autre, celui de *tradition*. Il opère un grand partage entre, d'un côté, des sociétés relativement stables, et, de l'autre, des sociétés emportées dans des transformations discontinues brutales, transversales (arrivant dans tous les domaines de l'expérience humaine en même temps : économique, religieuse, politique, scientifique, technique, etc.) et convergentes (elles se répètent de manière plus ou moins similaire dans différents contextes géographiques et entraînent les sociétés dans un même devenir). La Modernité, c'est l'âge de la rupture, l'âge du recommencement

des temps. C'est aussi, de ce fait, l'âge de l'Histoire, dans la mesure où les sociétés se sentent contemporaines de leur propre discontinuité et se posent la question de leur capacité à orienter cette transformation. La Modernité se vit comme un temps d'exception, ce qu'on appellerait en mathématique une singularité, c'est-à-dire un point dans une série qui échappe à la loi de cette série par la manière même dont elle s'y inscrit : la Modernité est cette séquence temporelle où le temps lui-même change de nature, sort de ses gonds, change de tempo. C'est la première condition. La deuxième est que cette rupture n'est pas seulement locale, limitée à certaines parties de l'humanité (en extension) ou à certains domaines de l'expérience humaine (en intension), mais les concerne toutes et a vocation à les emporter toutes dans son propre mouvement : elle divise l'histoire humaine dans son intégralité entre un avant et un après.

Or, on peut bien dire qu'on a affaire, avec ce que les scientifiques tentent de nommer par les termes d'Anthropocène ou de Grande Accélération, à un événement qui, parti du continent européen, a fini par introduire une discontinuité radicale non seulement dans l'histoire humaine mais dans l'histoire du monde tout entier et de la planète. Il s'agit bien d'un événement qui 1) constitue une exception par rapport à l'histoire profonde de l'humanité, partageant *toutes* les sociétés humaines entre un avant et un après (et les unifiant dans cette division même), 2) se déroule dans un temps relativement court à partir d'une géographie qui est celle-là même de la « modernité » (du continent européen à ses projections coloniales et retour), 3) affecte potentiellement et réellement non seulement tous les aspects de l'expérience humaine (les savoirs, les techniques, les spiritualités, les organisations sociales, etc.), mais aussi tous les groupes humains, et même non-humains.

La thèse selon laquelle *la Modernité a eu lieu* est cependant difficile à admettre parce qu'elle présente deux paradoxes. Le premier est qu'elle a été confirmée au moment même où les meilleurs esprits de ce monde avaient tendance à ne plus y croire – mieux, qu'elle s'est produite précisément au moment où on s'était mis à penser que l'hypothèse d'un événement de cette nature était purement super-

stitieuse. Cette période où l'on renonçait aux grands récits et à l'idée de Modernité, disons des années 1960 à nos jours, est celle-là même pendant laquelle la Grande Accélération a été à son comble et où elle a commencé à être enregistrée. Le deuxième est qu'on avait posé cette hypothèse dans des termes *anthropocentrés*, en sondant les tréfonds de l'expérience humaine européenne, alors qu'il fallait la poser en des termes *géocentrés*. La Modernité est quelque chose qui arrive à la Terre. Mais quoi exactement ? Comment qualifier l'événement moderne comme événement terrestre ?

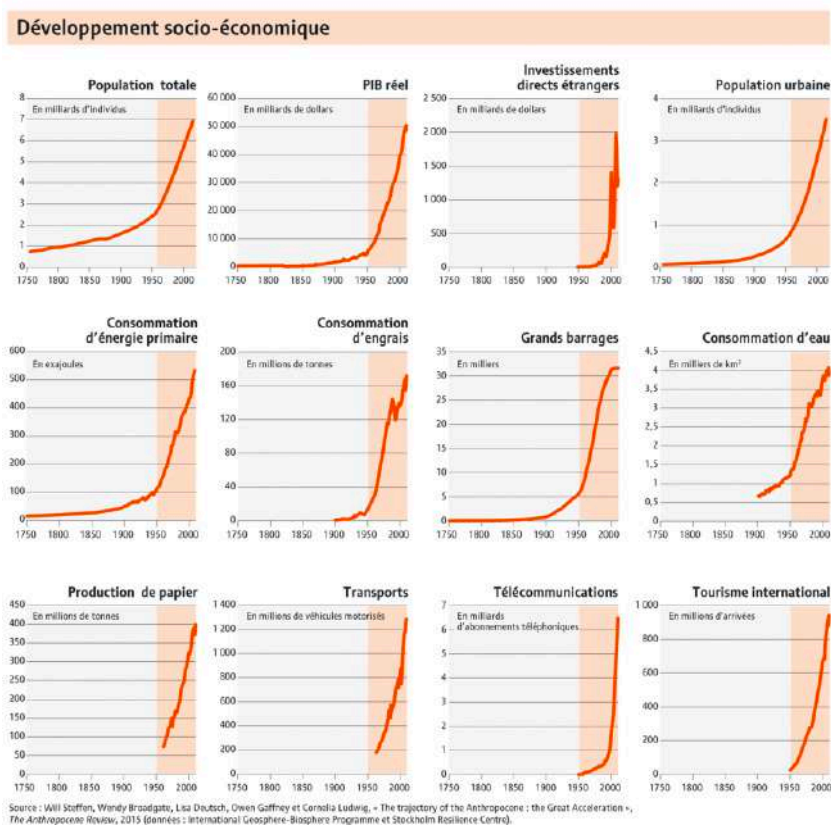
La Grande Contraction Planétaire : une définition géocentrée de la Modernité

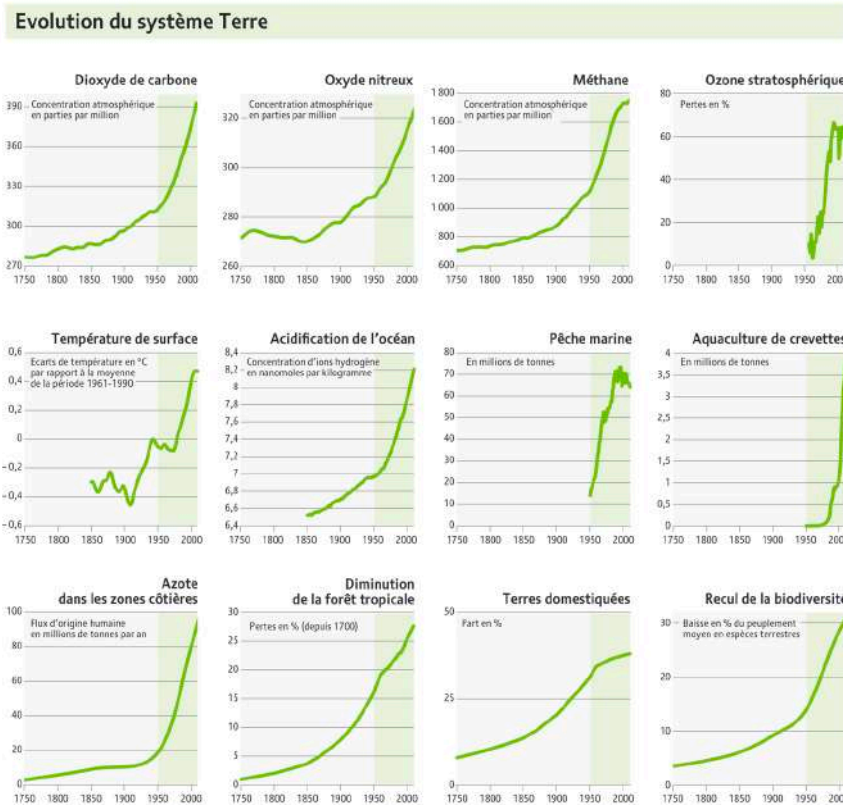
On peut penser bien sûr au réchauffement climatique. Mais celui-ci n'est que le plus spectaculaire et le mieux identifié des effets planétaires de cette inscription de certaines pratiques humaines sur la surface de la réalité que le mot de « Modernité » permet de saisir malgré lui. Ces différents effets, parmi lesquels on peut compter l'effondrement de la biodiversité, la modification de grands cycles biogéochimiques (comme celui de l'azote, de l'eau, du phosphore, etc.), l'acidification des océans, l'introduction de nouvelles molécules synthétiques aux effets incertains (comme les microplastiques, les perturbateurs endocriniens et aussi, dans un autre genre, les antibiotiques), et bien d'autres changements mesurables, convergent au moins en partie vers un seul et même événement affectant une entité extrêmement complexe mais à certains égards individuelle, la Terre. La Terre doit s'entendre ici comme un ensemble de mécanismes de régulation imbriqués et susceptibles d'être perturbés au point d'entrer dans de nouveaux équilibres (métastables), affectant ainsi les conditions d'existence de la *totalité* des terrestres.

Plusieurs noms permettent de saisir cette discontinuité temporelle radicale : le mot d'Anthropocène est désormais un des plus populaires, et il est intéressant en effet parce qu'il désigne, comme l'a remarqué l'historien Dipesh Chakrabarty, la conjonction inattendue de deux temporalités jusque-là hétérogènes : la temporalité géologique et la temporalité historique, le temps de Lyell et le temps de

Thucydide **8**. Il a cependant été contesté à la fois du fait qu'il semble étendre abusivement un terme qui avait un sens précis dans son contexte d'origine (la géologie) et parce qu'il semble faire de l'humanité comme telle (anthropos) la cause d'un événement qui a en réalité une chronologie, une géographie et une sociologie beaucoup plus précise, masquant ainsi un ensemble d'inégalités à la fois factuelles et morales (d'où la prolifération des termes comme Capitalocène, Eurocène, Anglocène, Androcène, Plantationocène, etc.) **9**.

De manière plus neutre, certains travaux scientifiques ont, je l'ai dit, nommé cet événement « la Grande Accélération » et l'ont calculé en corrélant paramètres sociotechniques et paramètres planétaires **10**.





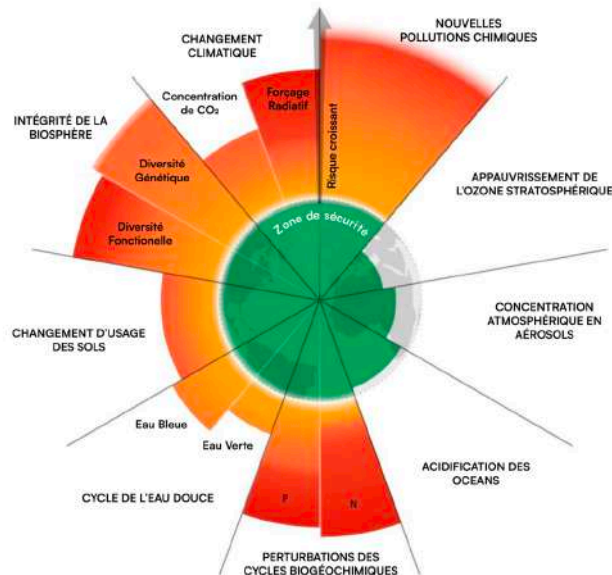
Cette manière de caractériser l'événement dont nous sommes contemporains et acteurs permet bien de saisir une *discontinuité globale* (puisqu'elle montre une inflexion spectaculaire de toutes les courbes à peu près en même temps : après un long temps d'accroissement lent, elles partent soudainement en flèche vers le sommet), mais elle a le défaut de ne pas nous permettre de voir immédiatement ce qu'il y a de problématique dans cette discontinuité : une courbe exponentielle pourrait bien après tout continuer asymptotiquement jusqu'à l'infini. Telle est de fait la promesse inscrite sur l'horizon de Paris à travers le fer de la Tour Eiffel, allégorie du progrès matérialisée dans quatre courbes exponentielles pointant en haut à l'infini 11.

Aussi me semble-t-il plus juste de caractériser cet événement non pas comme une « Grande Accélération », mais comme une « Grande Contraction », afin de désigner le rétrécissement d'un espace dont on disposait au préalable, espace à la fois géographique et temporel 12. Cet espace est celui que les chercheurs du Stockholm Resilience Institute dirigé par Johan Rockström ont appelé le « *safe operating space* » de l'humanité 13 et il est caractérisé

par l'écart qui sépare les valeurs actuelles d'un certain nombre de paramètres planétaires et les valeurs de ces paramètres constituant des seuils d'irréversibilité (*tipping points* ou «points de bascule»), au-delà desquels les dynamiques du système-Terre changent qualitativement et sans retour, de sorte qu'on ne peut plus garantir qu'elles resteront aussi favorables au développement des activités humaines telles qu'on les a connues depuis l'apparition de l'espèce – d'où la notion de « limites planétaires » 14.

LES LIMITES PLANÉTAIRES

2023 : 6 Limites dépassées



Source : Stockholm Resilience Center Traduction : Bon Pote



Cette notion soulève aussi un certain nombre de difficultés (peut-on délimiter si clairement la notion d'espèce humaine ? ne risque-t-on pas de confondre les intérêts de l'espèce avec ceux d'un genre de vie particulier à certains membres de cette espèce ? faut-il s'en tenir à ce point de vue anthropocentré ? etc.), mais elle présente l'avantage d'insister sur trois points essentiels. Premièrement, la Terre est à la fois la *condition* de possibilité de toute vie terrestre, et son *effet*, chaque manière d'être terrestre contribuant à maintenir la Terre qui la rend possible (ce qui est exactement la définition que James Lovelock donnait de ce qu'il appelait Gaïa). Deuxièmement, toute vie terrestre dispose d'une certaine *marge de variation* dans

laquelle elle peut changer, innover, se modifier, sans transformer les grands équilibres planétaires qui lui permettent d'exister et de varier. Troisièmement, il existe aujourd'hui une manière de vivre sur Terre, propre à certains humains, qui rétrécit cet espace de variation libre, de sorte que désormais les variations de cette manière de vivre ont des conséquences directes sur ses propres conditions d'existence planétaires, ainsi que sur celles d'un très grand nombre d'autres terrestres.

Employer, comme je le propose, les termes de *Grande Contraction Planétaire* pour qualifier l'événement dont nous sommes contemporains, c'est essayer de mieux caractériser celui-ci en saisissant plusieurs choses à la fois : le resserrement des limites planétaires qui contraint plus fortement les marges de l'action humaine (il nous reste peu de temps pour agir, ou plus exactement, pour maintenir une certaine capacité d'agir, car une fois ces seuils passés, les boucles de rétroaction produiront l'emballement du système, rendant plus difficile d'agir sur ses dynamiques) ; la « compression spatio-temporelle » dont parle le géographe marxiste David Harvey vis-à-vis du capitalisme ¹⁵ et qui fait que chaque terrestre est désormais plus exposé à l'action des autres terrestres qu'auparavant (vos émissions de carbone affectent des écosystèmes avec lesquels vous n'êtes pas directement en contact) ; et c'est enfin évoquer le spasme musculaire sous l'effet d'un choc qui permet d'imager la réaction du système Terre à la civilisation qui est la nôtre. Nous dirons donc : *la Grande Contraction a eu lieu.*

Autant nous sommes désormais relativement bien équipés pour qualifier l'effet et reconnaître, au niveau des processus planétaires, l'existence d'une Grande Contraction, c'est-à-dire le point de bascule d'une discontinuité historique radicale affectant le régime même d'écoulement du temps, autant il est difficile de caractériser sa *cause*. Qu'il s'agisse d'activités humaines, cela ne fait aucun doute. Mais quel est le nom juste qu'il faut donner à ces activités humaines ? Sont-elles propres à l'espèce humaine en général ? On peut en douter. Faut-il parler d'une « civilisation », ou bien d'une simple conjonction fortuite de facteurs divers et non intrinsèquement liés entre eux ? Est-ce le capitalisme ? la technoscience ? le

productivisme ? l'extractivisme ? l'extractivisme *fossile* ? le patriarcat ? la colonisation ? le monothéisme ? la sécularisation ? Bien des suspects sont présents dans le bureau des commissaires.

Je crois qu'il n'y a pas de meilleur mot que celui de « Modernité » pour désigner le principal suspect. D'abord parce que chacun des suspects a été, à un moment ou un autre, tenu pour l'essence de la modernité, alors qu'ils forment ensemble sa matrice. Ensuite parce qu'il a le mérite d'être notoirement mal défini, de sorte qu'il nous oblige à ne pas oublier que le travail reste à faire pour savoir de quoi nous parlons, là où des mots comme « capitalisme », « extractivisme » ou « colonialisme » ferment peut-être trop rapidement l'enquête et risquent, de surcroît, de nous faire perdre les dimensions physiques, biogéochimiques, bref planétaires du problème. Enfin parce qu'il met l'accent sur un certain régime de temporalisation, puisque le mot « Modernité », on l'a vu, ne désigne rien d'autre – et quelle meilleure solution y a-t-il, pour caractériser un événement énigmatique, que de le saisir comme un régime d'événementialisation, autrement dit comme un événement qui arrive à la notion même d'événement ?

On s'est égaré en tentant de comprendre la Modernité de façon anthropocentrée, en imaginant, par exemple, de grands changements civilisationnels. Je crois que les choses s'éclairent si on l'aborde plutôt d'un point de vue résolument *géocentré* : en partant de la Grande Contraction, on se demandera ce qui, dans certaines manières humaines de se faire un séjour terrestre, a provoqué un tel événement planétaire. La Modernité est – et n'est rien d'autre – que ce qui a conduit à la Grande Contraction Planétaire, texture de notre temps présent, de notre manière de faire temps au présent (donc aussi de ce qui a conduit à l'Anthropocène, à la Grande Accélération, à la Sixième Extinction, au Réchauffement climatique, tous ces termes étant autant de métonymies et de métaphores de la Grande Contraction). Les Temps modernes désignent cette séquence historique qui a vu la mise en place et la diffusion, souvent par l'extrême violence (coloniale et néocoloniale, et même dans l'affirmation de puissance coextensive à la décolonisation) d'un certain nombre de manières de faire humaines qui ont eu pour

conséquence la Grande Contraction. S'interroger sur les Temps modernes, c'est interroger cette séquence à partir de l'Anthropocène pour se demander ce qui a bien pu produire un tel événement et ce qui, encore aujourd'hui, contribue à le faire advenir. Ce n'est pas une question facultative, que nous pourrions assumer ou dont nous pourrions nous détourner, au gré de nos curiosités. C'est une question impérieuse, qu'on ne peut négliger sans tourner le dos à une vérité de notre condition, très exactement comme Sartre et Merleau-Ponty disaient qu'on ne pouvait plus, au sortir de la Deuxième Guerre Mondiale, se détourner de l'Histoire – ce pour quoi, précisément, ils fondèrent une revue. C'est à quoi il est temps d'en venir.

3. Hériter des Temps modernes

Si déchiffrer la Modernité constitue une exigence vitale pour notre temps, c'est parce que notre temps préempte, d'une manière qui n'eut aucun exemple dans l'histoire de l'espèce humaine, tous les temps à venir. La Grande Contraction enferme en effet tous les terrestres dans un avenir par trop univoque. Nous n'avons tout simplement pas le choix : nous ne pouvons pas ne pas *hériter des Temps modernes*.

Le présent comme temps du reste, ou l'héritage forcé de la Modernité

Les Temps modernes ne sont pas seulement une séquence historique éventuellement passée, que nous pourrions laisser derrière nous pour passer à autre chose, voire une pure et simple illusion qu'il nous suffirait de dissiper pour nous atteler aux tâches du présent : ils ont laissé un *reste*, un reste à la surface de la Terre, un reste qui est fait pour durer, et même pour durer plus longtemps que l'espèce humaine elle-même ! Ainsi certains déchets resteront radioactifs pendant plusieurs centaines de milliers – voire millions – d'années. De même, le dernier événement comparable à l'extinction massive des espèces qui est en cours actuellement date d'il y a 66 millions d'années et aura des conséquences sur toute l'histoire

de la vie sur Terre (on considère qu'il faut des dizaines de millions d'années pour que la biodiversité se reconstitue). L'effraction moderne restera comme une cicatrice indélébile dans l'histoire de la planète – c'est bien pour cela que les géologues ont discuté si longtemps de la pertinence de la catégorie d'« Anthropocène » ¹⁶. La Modernité pouvant et devant être envisagée comme un événement terrestre et non pas seulement humain, d'un point de vue géocentré et non pas seulement anthropocentré.

Notre présent n'a pas de tâche plus urgente que de savoir comment *vivre dans ce reste*. Le temps d'aujourd'hui, la manière dont le temps s'écoule au présent pour nous, ne saurait être mieux caractérisé que comme ce temps du reste. Aussi loin que nous puissions anticiper l'avenir, nous n'en aurons pas d'autre. Si le nom exact du régime de temporalisation dont la revue de Sartre se voulut contemporaine était les Temps modernes, le nôtre n'a pas de meilleure caractérisation que celui-ci : ce qui reste des Temps modernes, les temps (modernes) qui restent.

Connaître notre situation présente, c'est donc décrire ce qui restera forcément de la Modernité, c'est-à-dire la manière dont l'ensemble des processus terrestres a été modifié par elle, ce qu'elle signifie exactement d'un point de vue terrestre. Nous sommes à peine en train de commencer à le faire. Mais ce temps qui reste est aussi celui qui nous sépare du franchissement des limites planétaires, celui que nous avons encore pour intervenir sur les activités terrestres qui entraînent cette réaction cataclysmique du Système-Terre, ou, comme le disait si justement Bruno Latour, pour faire *revenir sur Terre les Modernes*.

Étrange temporalité du reste : le reste est à la fois ce qui du passé ne passe pas, et ce qui, dans cette insistance du passé, ouvre un avenir, ce temps qui reste du fait que tout n'est pas passé. Notre capacité d'agir est tout entière désormais incluse dans cette logique, ou, plus exactement, dans cette ontologie du reste. Intervenir sur ces activités anthropiques qui entraînent la Grande Contraction ne saurait en effet signifier arrêter d'un coup telle ou telle activité particulière : la Modernité n'est pas un ensemble d'actions qu'on pour-

rait interrompre du jour au lendemain ; c'est une infrastructure qui insiste, autrement dit qui continue d'exister même quand on cesse de l'utiliser, même quand elle n'a plus de raison d'être. Infrastructure technologique, logistique, matérielle, et aussi immatérielle, juridique, économique, organisationnelle, intellectuelle : elle n'a pas besoin que nous fassions quoi que ce soit pour être là et imposer ses effets ¹⁷. Pire : elle conditionne nos possibilités d'agir elles-mêmes – y compris celles qui viseraient à modifier nos trajectoires terrestres. Il est tout simplement impossible d'arrêter d'être modernes pour passer à autre chose, précisément parce que la Modernité n'est pas seulement une sorte de superstructure sociale et culturelle posée sur une nature intacte, mais une manière de s'insérer dans les chaînes terrestres, d'y organiser sa subsistance et d'y configurer ses attachements. Vivre en terrestre suppose d'avoir détourné bien des processus terrestres, d'avoir tissé bien des alliances, pour assurer une petite poche où une vie peut se tenir. Cela est vrai des guêpes qui sont devenues ce qu'elles sont en même temps que les orchidées avec qui elles faisaient alliance par-delà la barrière d'espèce, comme des travailleuses ou travailleurs d'une centrale à charbon qui ont bâti leurs maisons, noué leurs amours, appris à rêver dans la dépendance à cette énergie fossile. Des milliards d'êtres humains et non-humains vivent dans et de l'Anthropocène. Interrompre d'un coup un authentique processus terrestre, ce n'est rien d'autre que tuer. Changer une manière de vivre prend du temps, parce qu'on ne peut le faire qu'avec les ressources mêmes qui la font vivre. Nous ne pouvons rediriger nos manières de vivre que de l'intérieur de ce reste de Modernité, qui est notre condition d'existence pour longtemps.

Il importe donc de savoir ce qui reste des Temps modernes non seulement pour mieux connaître notre situation, mieux décrire ce qui nous arrive, où nous en sommes, ce qui se passe, mais aussi parce que ce n'est qu'en usant de ce reste que nous pourrions profiter du temps qui nous reste pour faire passer un peu de la Modernité, réduire son impact terrestre, rouvrir à d'autres temps possibles. Telle est donc notre tâche : mobiliser ce qui reste des Temps modernes pour que la Terre puisse avoir d'autres avènements que d'être ce reste. Les Temps qui restent sont donc aussi ces

autres avenir virtuels qui restent encore à la Terre à condition que la griffe du moderne relâche un peu sa prise tyrannique, avenir inconnus, absolument inanticipables, que nous risquons de boucher pour toujours si nous ratons cet atterrissage de la Modernité.

On comprend dès lors qu'il n'y a pas lieu de se demander s'il faut accepter ou refuser l'héritage de la Modernité : nous ne pouvons pas le refuser ; il s'agit d'un héritage forcé. Curieuse figure de l'héritage qui n'inclut pas ce qu'on appelle en droit l'*option successorale*. Les héritiers des Temps modernes n'ont ni le pouvoir ni le droit de refuser le legs. Nous ne cesserons vraiment d'être « modernes » que quand nous aurons compris que nous ne pouvons pas rompre avec la Modernité comme la Modernité a prétendu rompre avec la supposée « tradition ». Le paradoxe de la Modernité est qu'elle fait événement à côté d'elle-même, a posteriori, par ses externalités, par son *reste*. Pour penser cet étrange événement, nous avons besoin d'une nouvelle conception de la temporalité, de l'articulation entre continuité et discontinuité, d'une autre compréhension des mots « passé », « présent » et « futur ». Hériter ne saurait plus consister en un maintien de certaines choses valorisées apparues dans le passé pour en prolonger l'efficace dans la suite des temps, au nom précisément de leur valeur ; hériter veut dire ici prendre acte de l'impossibilité de renvoyer au passé ce qui en reste car la seule manière d'ouvrir un avenir est de le prendre en charge. L'ontologie du reste doit être au principe de cette nouvelle conception de la temporalité.

Voilà pourquoi « hériter des temps modernes » est la meilleure manière de désigner notre condition – la condition de tous les terrestres – et pour longtemps encore. Nos discussions les plus importantes, dans les décennies à venir, se joueront là : comment héritons-nous des Temps modernes ? Comment nous tenons-nous dans ce qui reste des Temps modernes ? Que faisons-nous de ce reste ? Dis-moi comment tu envisages d'hériter des Temps modernes et je te dirai qui tu es.

De l'existentialisme au terrestrialisme

Si on admet ce diagnostic sur le présent, on comprendra plus facile-

ment pourquoi il faut reprendre le geste même qui avait motivé la fondation de la revue *Les Temps Modernes*. Quel était ce geste ? Sartre le disait fort clairement dans sa fameuse « Présentation des Temps Modernes » en 1945 (Sartre, « Présentation des *Temps Modernes* », in *Situations, II, op. cit.*, p. 214.) :

[...] à propos des événements politiques et sociaux qui viennent, notre revue prendra position en chaque cas. Elle ne le fera pas politiquement, c'est-à-dire qu'elle ne servira aucun parti ; mais elle s'efforcera de dégager la conception de l'homme dont s'inspireront les thèses en présence et elle donnera son avis conformément à la conception qu'elle soutient. [...] Et quelle est, dira-t-on, cette conception de l'homme que vous prétendez nous découvrir ? Nous répondrons qu'elle court les rues et que nous ne prétendons pas la découvrir, mais seulement aider à la préciser. Cette conception, je la nommerai totalitaire.

Remplacez le mot « homme » par le mot « Terre » dans le texte précédent, et vous aurez à peu près le projet d'une revue qui se tiendrait à la hauteur du défi du présent. Sartre pensait en effet cette articulation du particulier et de l'universel dans des termes humanistes ou plus exactement anthropologiques : chacune ou chacun d'entre nous, par ses choix, prenait une responsabilité à l'égard de l'Humanité tout entière, non pas nécessairement parce que ce choix avait des conséquences causales qui affecteraient indirectement l'ensemble des êtres humains, mais parce qu'il est impossible pour une personne d'*exister* effectivement sans se rapporter à soi-même comme à ce que d'autres pourraient être, donc sans s'installer immédiatement dans l'élément de l'universel. L'universalité, loin d'être un horizon lointain à atteindre par extension ou projection de certaines déterminations, était la condition minimale pour l'existence de cette singularité irréductible, ici, maintenant, telle qu'elle est, singularité qui constitue le propre d'une subjectivité humaine. Sartre était, en somme, *existentialiste*. Comme on sait, il fera un effort proprement héroïque, après 1945, pour concilier cette perspective existentialiste avec une perspective marxiste, c'est-à-

dire avec une réflexion sur le déploiement de cet universel singulier dans une histoire mondiale. Il réintroduira ainsi les médiations entre le singulier et l'universel qu'il semblait avoir court-circuitées dans ses premières formulations. Ce sera le magnifique tour de force de la *Critique de la Raison dialectique*, qui reste un des sommets de la pensée moderne. Mais il ne cessera jamais de penser que c'est au niveau d'une certaine figure de l'Humanité que se joue cette question de la totalisation.

Notre horizon de totalisation à nous n'est plus de cet ordre, mais il n'en est que plus réel. Si chacun de mes actes implique quelque chose du tout, si chaque information que je lis dans le journal doit être appréhendée en étant replacée dans une perspective « totalitaire », « synthétique » ou plus précisément *globale*, ça n'est pas parce qu'elle met en jeu des figures subjectives de l'Humain, ni même une sorte de destin collectif déterminé par le problème de la réalisation projective de cette universalité dans la singularité de chacun, mais plus prosaïquement (et aussi, à mon humble avis, plus profondément) parce qu'elle contribue à déterminer une certaine trajectoire pour la planète tout entière, affectant les humains aussi bien que les non-humains, les affectant comme *terrestres*, non seulement aujourd'hui, mais pour des siècles et éventuellement des millénaires. Nous avons tellement réduit l'espace qui s'étendait entre nos actions et la réaction des systèmes terrestres, nous nous sommes tellement immiscés dans les dynamiques des processus de terraformation (typiquement les grands cycles biogéochimiques du carbone, de l'eau, de l'azote, etc.), qu'une seule particule supplémentaire de gaz à effet de serre que nous envoyons dans l'atmosphère fait réagir le Système-Terre. La Terre est devenue extrêmement *sensible* à notre action – *irritable* disait joliment Isabelle Stengers ¹⁸. L'époque qu'on appelle « moderne » est précisément celle où les êtres humains avaient de l'espace, restaient encore à une certaine distance des processus planétaires, pouvaient agir sans modifier les conditions qui leur permettaient, à eux comme à tous les êtres coexistant sur cette planète, de se faire un séjour terrestre. La croyance même en l'Histoire tient à ce retard de la réaction du système terrestre à ces actions, typiquement à l'émission de gaz à effet de serre. Nous avons un peu de marge. Nous n'en avons

plus : nous sommes déjà en train de modifier les équilibres terrestres et d'en sentir les conséquences, non pas seulement localement, mais partout, et c'est bien à ça qu'on reconnaît qu'il s'agit de la Terre : chacune de nos actions est devenue immédiatement planétaire et peut être caractérisée par sa manière de terraformer notre planète.

En suit une nouvelle forme de la responsabilité du singulier pour l'universel : nous ne sommes plus existentialistes, mais *terrestrialistes*. On a souvent mis en écho les thèses de Sartre sur l'engagement et le fameux adage de Pascal : nous sommes embarqués. Mais combien plus juste serait cette formule aujourd'hui : méconnaître la dimension terrestre, la part que nous prenons à la terraformation de notre planète quoi que nous fassions, c'est tourner le dos à une vérité dont l'insistance caractérise précisément notre présent. De même que, pour Sartre, l'implication nécessaire de notre être dans une totalisation en cours constituait une *responsabilité*, c'est-à-dire une interpellation adressée à chacun au point le plus originaire de son être, de sa propre possibilité d'exister, montrant que nul ne pouvait se tenir dans un rapport de *vérité* à l'égard de soi-même sans prendre en compte sa position dans le mouvement du Tout ; de même, pour nous, la condition terrestre ouvre à une responsabilité : il est impossible de savoir *qui* nous sommes sans essayer de mieux déterminer *où* nous sommes sur la Terre, c'est-à-dire ce que nous faisons de ce reste des Temps modernes. Rien de ce qui est terrestre ne peut nous être étranger, tout simplement parce que nous affectons et sommes affectés potentiellement par tout ce qui est terrestre d'une manière si étroite que nous ne pouvons plus l'ignorer (et c'est bien en un sens ce dont nous avons fait l'expérience avec la pandémie de Covid-19, une lointaine mutation d'un petit brin d'ADN ayant entraîné une paralysie mondiale ¹⁹). La manière dont nous nous nourrissons, nous abritons, nous couvrons, nous déplaçons, nous aimons ou nous faisons la guerre, a des effets sur les îles Marshall ou la banquise arctique, la forêt amazonienne ou indonésienne, la ville de Djakarta ou celle de Bordeaux.

L'engagement à l'âge de la Terre : hériter d'une revue

C'est au point exact où cette responsabilité globale nous touche que l'acte de fabriquer une revue trouvait pour Sartre son *fondement*. L'activité intellectuelle collective, l'idée de rassembler des travailleuses et des travailleurs du savoir et de la culture dans un seul et même projet, n'avait pas pour Sartre, ou pour Merleau-Ponty, d'autre justification : *prendre acte* de ce devoir qui naît de la vérité de cette implication du Tout dans les vies individuelles ou collectives particulières. Si *Les Temps Modernes* ont été créés au sortir de la Deuxième Guerre Mondiale, c'est que la guerre avait forcé à reconnaître cette inséparabilité des activités individuelles, quelles qu'elles soient – même littéraires et abstraites – et du mouvement global du monde. Cette guerre ne s'appelait pas « mondiale » pour rien : elle fut peut-être la première guerre (voire le premier événement) vraiment mondiale, car jamais aucune guerre, ni même aucun événement, n'avait mobilisé toutes les dimensions de la vie et toutes les régions de la planète avec une telle intensité, tous les êtres éprouvant en elle, et de manière plus ou moins synchrone, la fragilité de leur séparabilité, la précarité de leurs distances. Les fondateurs de la revue avaient vécu cette dimension « globale » de cet événement dans l'expérience qu'ils avaient faite de l'impossibilité de se tenir à l'écart de lui, de faire comme s'il ne les concernait pas, comme s'il existait un espace, un recoin, où les gens de culture pourraient se retirer en abandonnant les agitations humaines à leur désordre. On ne comprend rien à la problématique de « l'engagement » si on ne la remet pas dans la perspective de cette question du « tout », qui vient faire effraction dans la vie de chacune des existences singulières.

Mais un tel projet ne peut qu'avoir encore plus de sens aujourd'hui. Si c'est de la planète qu'il est question désormais dans nos vies ordinaires, on comprend que l'ordre du global est nécessairement en cause dans l'appréhension de notre situation. Jamais une approche « globale », « synthétique », ou « totalitaire » n'a été plus justifiée qu'aujourd'hui. Sartre aurait reconnu, dans cette *planétarisation* de nos existences, une des figures à la fois inattendues et au fond prévisibles de cette totalisation dont il avait pressenti qu'elle seule fournissait l'élément dans lequel caractériser chaque activité ou chaque vie singulières. Cette totalisation s'accomplit non comme la

réalisation d'une essence paradoxale (dialectique), l'existence humaine, mais par la ré-immersion d'une manière d'user de la Terre, d'un mode de terrestrialisation, dans certaines limites planétaires. La Grande Contraction, définie par le rapprochement accéléré d'un ensemble de seuils d'irréversibilité, situe chaque être sur cette Terre par sa manière de contribuer, plus ou moins, de telle manière ou de telle autre, à cet immense rétrécissement des temps et des espaces, ou au contraire de le contrarier. Un espace est ouvert pour une action potentielle, l'espace qui nous sépare encore du franchissement de ces seuils. C'est dans cet espace qu'il y a encore sens à parler d'Histoire. Sartre avait raison : l'Histoire est bien un processus de totalisation ; cette totalisation cependant s'opère non pas au niveau anthropologique, mais au niveau géologique, et elle s'opère à rebours, par la manière dont chacun infléchit les processus qui nous précipitent vers ces seuils. Dis-moi comment tu contribues à la Grande Contraction, et je te dirai ta place dans l'histoire universelle.

La responsabilité n'est jamais purement et simplement enracinée dans la vie morale, les normes, les idéologies, les devoirs : elle implique aussi quelque chose du côté de la vie matérielle ou de ce qu'on appelle communément la réalité. Elle a, en somme, des fondements ontologiques et non pas seulement axiologiques ou psychologiques. Cela aussi, d'ailleurs, est une leçon qu'on peut retenir de l'existentialisme sartrien, certes en le tirant dans une direction opposée à celle que lui a attribuée un humanisme tragique en phase avec les tendances spirituelles de la période moderne, tout imbue de sa métaphysique des sujets souverains et coupables. Notre sujet à nous, désormais, émerge du fond des entrailles de la Terre et non plus de la relation problématique qu'il est censé entretenir avec lui-même. Il n'en est pas moins un sujet, en un sens certes encore obscur, à élaborer, mais dont nous savons déjà qu'il n'existe qu'à la condition de percevoir sa propre temporalité comme une manière de s'inscrire dans les temps qui restent.

On comprend dès lors l'étonnant contresens sur notre présent qu'implique à nos yeux la décision de fermer *Les Temps Modernes* aujourd'hui. Fermer cette revue, c'est montrer qu'on ne comprend

ni le présent, ni la manière dont il s'articule à notre passé, ni enfin la tâche qui s'impose à nous si nous voulons nous mettre d'accord avec ce présent en clarifiant notre rapport au passé et la manière dont il y a encore sens à parler d'avenir et d'action collective dans un tel contexte. Jamais n'a été si pressant le besoin d'une revue généraliste, et d'une revue généraliste exactement du genre de celle que *Les Temps Modernes* ont voulu réaliser. Car une revue généraliste tient à l'existence d'une responsabilité partagée à l'égard d'un processus global. Et rien ne caractérise mieux notre présent, et l'urgence à laquelle il nous confronte, que cette interpellation adressée à chacun dans son rapport au tout.

On objectera peut-être qu'il est caractéristique des Modernes de ne jamais comprendre ce qu'ils font – qu'il est donc dans la logique d'une revue intitulée *Les Temps Modernes* que de se fermer au moment même où son projet originaire acquiert enfin son sens maximal et une évidence incontestable. On aurait raison. Mais nous en sommes d'autant plus sommés de refuser cette simple liquidation. Précisément parce que la Modernité ne peut pas être liquidée *comme cela*. Il faudra bien du travail pour la faire passer. Et voilà pourquoi il n'y a pas de meilleur endroit que l'interruption même de la revue *Les Temps Modernes* pour répondre à l'interpellation la plus profonde de notre temps. On y retrouve toutes les ambiguïtés et les équivoques caractéristique du problème de notre présent en tant qu'il se trouve en situation de *venir après*, donc d'une certaine manière de continuer sans répéter ce qui l'a précédé, et surtout de résister à un certain mode toxique de temporalisation qui se perpétue dans sa manière même de se croire passé.

Ainsi se clarifie l'urgence du moment : fabriquer un cadre collectif où nous pourrions prendre acte de la dimension forcément totalitaire (terraformante) de nos vies, en multipliant les enquêtes, les points de vue, les hypothèses, les audaces, afin simplement de devenir plus précis sur la manière dont nous faisons le Tout planétaire qui nous fait en retour, que nous le voulions ou non, que nous le sachions ou non, et cela en chacune de nos actions et, surtout, de nos inactions. La vraie question est de savoir *quel genre de terrestres* nous sommes, et aussi combien de genres de terrestres il y a sur

cette Terre, comment ces terrestres peuvent s'unir ou se combattre en fonction précisément de leurs modes respectifs de terrestrialisation, quelles alliances et quelles lignes de front nous devons dessiner en fonction de la Terre que nous voulons. Hériter des Temps modernes, cela veut donc dire : nous retourner vers l'histoire de la modernité pour y discerner à la fois ce qu'elle fait de la Terre et ce qui peut être détourné de ces dynamiques dirigées vers un certain nombre d'irréversibilités sur lesquelles nous pouvons encore agir, pour infléchir le cours des choses et rouvrir à la Terre d'autres destins que celui de n'être plus que le reste d'une Modernité exsangue.

Voilà pourquoi il ne faut pas se résigner à l'interruption de la revue *Les Temps Modernes*, mais bien *hériter des Temps Modernes*. Reste à savoir comment. C'est évidemment la question la plus importante : que faire ? Il faut en venir enfin à cela.

4. *Les Temps Qui Restent*

Le petit collectif que le dernier comité de rédaction a réuni, à l'initiative de Juliette Simont et de moi-même, pour réfléchir à ce qu'il y avait lieu de faire de cette interruption des *Temps Modernes*, a repris et discuté le projet que nous avons présenté à l'éditeur. À l'issue de ces discussions, j'ai présenté un projet qui a reçu l'approbation de beaucoup d'entre nous, à l'intérieur comme à l'extérieur du comité de rédaction. C'est ce projet que je voudrais maintenant présenter aux lectrices et aux lecteurs, afin qu'à leur tour ils puissent juger de la manière dont il résonne avec ce qu'ils perçoivent des exigences du présent, mieux comprendre ce qui anime le collectif qui a abouti à cette nouvelle revue – et éventuellement décider d'y contribuer !

Un titre : Les Temps Qui Restent (TQR)

Un point ne fait aucun doute : un tel projet ne pouvait pas s'appeler *Les Temps Modernes*. D'abord, je l'ai dit, parce qu'il existe un propriétaire de ce titre, nous l'avons découvert lors de nos démêlés avec Antoine Gallimard. Ensuite, parce qu'après tout un tel titre ne

marquerait pas assez la rupture dans la continuité que le projet même se propose de saisir : faire suite, reprendre, hériter, ça ne saurait être purement et simplement réaffirmer. On ne peut pas tourner le dos aux Temps modernes, mais on doit changer de rapport et d'orientation par rapport à eux – et le titre de notre projet doit marquer ce mélange de rupture et de continuité.

Un titre s'est imposé à nous avec évidence : *Les Temps Qui Restent*. Il nous est impossible de prolonger *Les Temps Modernes* ? Soit. Nous fabriquerons donc *Les Temps Qui Restent* ! On ne dira plus « les TM », on dira : « les TQR » !

Ce titre conserve, bien sûr, le même jeu amphibologique que celui auquel il succède. *Les Temps Qui Restent*, c'est à la fois le nom d'une revue et d'une époque, plus précisément de notre présent, caractérisé, dans ce qu'il a de plus propre, comme ce court laps de temps que nous avons encore pour infléchir les processus en cours avant le passage des seuils d'irréversibilité dont j'ai parlé. *Les Temps Qui Restent*, c'est aussi bien sûr ce qui reste de la revue *Les Temps Modernes*, qui, répétons-le, n'est pas achevée mais arrêtée, et arrêtée par l'autorité d'un propriétaire qui ne l'avait ni initiée ni fabriquée au quotidien – qui se l'est donc bien, au sens exact, appropriée. Nous pensons que la rupture brutale avec la revue qui s'est appelée *Les Temps Modernes* et avec l'époque qu'elle cherchait à saisir s'est faite à contretemps ; s'impose dès lors à nous la nécessité d'une revue se consacrant à faire l'inventaire de ce *reste* de la Modernité dans lequel nous sommes de fait condamnés à vivre et qui constitue la condition des actions collectives ou individuelles que nous pourrons accomplir pour rouvrir un avenir terrestre de nouveau multiplié. *Les Temps qui restent*, ce sont donc aussi *ces autres temps* qui restent à découvrir, qui ne sont pas encore là, auxquels nous ne savons pas encore faire une place, ces avenir multiples auxquels nous ne pourrons laisser une chance qu'à la condition de cesser vraiment d'être modernes. Voilà donc assez d'arguments en faveur ce titre : ce sera donc *Les Temps Qui Restent*.

Un projet : une revue généraliste

Les Temps Qui Restent désigne ce qui s'inscrit dans l'héritage forcé des *Temps Modernes*. Mais pourquoi cela devrait-il être forcément une revue ? Est-ce là la forme la plus opportune pour répondre au problème que capte le titre même de ce projet ? Et d'ailleurs qu'est-ce qu'une revue ?

La question reste assez énigmatique – nous avons pu le constater lors de nos travaux préparatoires, où cette question a fait l'objet de discussions récurrentes. Pour ma part, j'en suis arrivé à une définition assez simple, quoique précise : *une revue est un collectif de producteurs et productrices de formes culturelles travaillées, à la recherche d'un désir commun*. Décomposons un peu cette définition, qui nous aidera à clarifier le projet.

Une revue est d'abord un collectif, c'est-à-dire un outil pour se rassembler, pour mettre des forces en commun afin d'avoir une plus grande capacité d'agir sur le monde. La formation d'un collectif a toujours un motif simple : on est moins faible à plusieurs qu'isolé. Un projet de revue, comme n'importe quel collectif, s'inscrit donc nécessairement dans des rapports de force qui structurent le monde où et dont nous vivons, et tente de les infléchir afin de changer quelque chose à l'ordre de ce monde ou du moins à son cours, à ses tendances. Il a de ce fait nécessairement un caractère politique : c'est une petite machine de guerre. Rassembler des forces, nouer des alliances, dessiner des vecteurs convergents, pour mieux *peser*, telle est la fonction d'une revue et il ne faut jamais l'oublier en se laissant aller à croire qu'elle est un but en soi.

Une revue généraliste n'est pas cependant n'importe quel collectif. Chaque collectif se définit à la fois par son genre d'action et par son but. Le genre d'action du collectif que constitue une revue généraliste peut se définir de la manière suivante : il espère agir en produisant ce que j'appelle des « formes culturelles travaillées ». L'expression de « producteurs et de productrices de formes culturelles travaillées » remplace ce que Sartre nommait « intellectuels » (qui remplaçait elle-même l'expression honnie d'« hommes de lettres », dont Sartre se moque dans sa « Présentation des *Temps Modernes* »). Ce dernier terme correspond à un état périmé à la fois

de l'organisation du monde, de la partition des domaines d'activités, des formes de la légitimité et de ce dont nous avons besoin pour traiter la question des Temps qui *nous* restent. Notre intention est en effet de rassembler des personnes qui donnent forme à cette relation encore obscure entre nos vies singulières et la forme du Tout terrestre qui nous fait autant que nous le faisons. Cette relation étant par définition non-immédiate, il faut fabriquer des *formes* qui permettent de la faire sentir. Cela peut se faire de bien des manières : en produisant des concepts (philosophie), en donnant des informations correctes (savoirs), en changeant nos percepts (arts et littérature), en inventant des dispositifs d'action (techniques et politiques ou militants), bref en intervenant sur un des aspects de la manière dont les êtres humains organisent leurs propres existences terrestres – c'est-à-dire de qu'on peut bien désigner par le mot « culture ». Le propre d'une revue *généraliste*, par opposition à une revue savante, ou à l'organe interne de telle ou telle organisation déjà constituée (parti, syndicat, entreprise, association, administration, etc.), est d'être concernée par potentiellement n'importe quel domaine de la culture. *Les Temps Qui Restent* s'intéresseront donc à toute pratique qui contribue à dessiner un mode d'habitation terrestre ayant des effets en retour sur la trajectoire planétaire qui la rend possible. Ils mobiliseront l'ensemble du champ de la culture dans une réflexion sur son propre présent.

Je parle cependant de « formes culturelles *travaillées* », car, si on adopte une définition objective (socio-anthropologique) de la culture, tout le monde en produit en permanence, ne serait-ce qu'en parlant (mais aussi en s'habillant, en stylisant sa démarche, en écoutant de la musique, en se rendant sensible à un paysage, etc.). En revanche, faire, d'un travail sur une forme culturelle, la finalité de son activité, ou plus exactement produire une forme culturelle qui manifeste en elle-même le fait qu'elle ait été produite au terme d'une hésitation, d'une recherche, bref d'un *travail*, cela spécifie un genre d'activités particulier qui, sans s'enfermer dans les compartiments trop rigides de la « haute culture » (littérature, philosophie, sciences, etc.), permet malgré tout de ne pas se dissoudre dans l'ensemble des activités humaines. Car nous voulons réunir des personnes impliquées dans la production culturelle d'une ma-

nière spécifique : parce qu'elles y *travaillent*.

Par « formes culturelles travaillées » j'entends donc des textes, mais aussi des images, des sons, des actions, des événements, qui, sans être nécessairement produits par des spécialistes, sont néanmoins le résultat d'un travail et donc d'un engagement normatif à l'égard de ce que doit être cette pratique, et qui de surcroît manifestent en eux-mêmes le fait qu'ils sont le résultat de cet engagement. Il ne s'agit donc pas seulement de formes culturelles issues d'une réflexion (on peut pratiquer l'écoute de la musique en y réfléchissant, en y mettant beaucoup de soin, de discrimination), mais de formes culturelles qui intègrent dans leur résultat la manifestation d'une décision normative sur cette pratique. Du savoir, on en produit tous les jours, sans même s'en rendre compte ; mais un contenu de savoir qui se produit tout en mettant en valeur une certaine idée de ce que doit être un savoir (ou un certain genre de savoir), cela correspond plus ou moins au domaine des sciences (et aussi bien, soit dit au passage, à ce que fait un chamane quand il « rêve » en se donnant des visions). Il en va de même pour toutes les activités culturelles : elles ont des formes plus ou moins spontanées, plus ou moins réfléchies, mais surtout plus ou moins *travaillées* – et tout cela (spontanéité, réflexion, travail) ne revient pas au même. Les travailleuses et travailleurs de formes culturelles incluent donc des scientifiques, qu'ils viennent des sciences sociales (sociologues, économistes, anthropologues, géographes, etc.) ou des sciences dites « de la nature » (climatologues, physiciens, géochimistes, mathématiciens, etc.), ainsi que des philosophes, des écrivaines et écrivains, mais aussi des artistes, des cinéastes, des graphistes, des stylistes, des designers, sans oublier des ingénieurs, des médecins, des artisans, et même ceux et celles qui veulent inventer des genres de vie et de production, des pratiques amoureuses ou sexuelles, des styles d'amitié et de parenté, bref mettre un pan ou un autre de la culture au travail – à condition bien sûr que ce travail se veuille (ou puisse être vu) d'une manière ou d'une autre comme une réponse au problème de la Grande Contraction.

Je parle enfin d'un collectif à *la recherche d'un désir commun*, car je crois qu'il n'y pas de sens à fonder une revue si on ne pense pas que

nous sommes plusieurs à vouloir faire des choses *ensemble*. – « Nous » ? Nous qui ? – Nous, producteurs et productrices de formes culturelles travaillées qui nous retrouverons dans *cette* revue, et cela à l'exclusion d'autres manières de produire des formes culturelles travaillées, donc *contre* d'autres collectifs. Ce dernier trait est essentiel et permet de mieux comprendre la différence entre une revue et un médium ou un journal.

Nous avons eu la chance de discuter de cette différence avec Sylvain Bourmeau, le fondateur du « quotidien d'idées » en ligne *AOC*. *AOC* est un journal, un journal d'idées certes, mais pas pour autant une revue, parce qu'il ne cherche pas à réunir les contributeurs afin qu'ils s'expliquent collectivement sur un hypothétique désir collectif qui les rassemblerait dans ce médium. Certes, il permet à différents groupes de le faire indirectement : en le lisant au fil des jours, on se donne une carte de ce qui se fait, permettant de mieux situer ses solidarités et ses antipathies. Mais un journal ne cherche pas à définir une ligne de force susceptible de rassembler tout le monde dans une direction commune. *AOC* est comme *Le Monde*, *Libération*, *The Guardian*, etc. : il s'agit d'informer, en l'occurrence, certes, d'informer sur des idées, mais d'informer. S'il a une ligne éditoriale (comme les autres journaux), elle porte sur la *qualité* des publications : il s'agit de donner une certaine idée de la diversité des travaux de qualité réalisés autour de soi, afin que chacune et chacun puisse ensuite, individuellement ou collectivement, fabriquer sa propre vision polarisée du moment présent de manière mieux informée (ce qu'on peut attendre d'un bon journal). Certes, aucun journal n'est impartial, mais il fonctionne malgré tout à la séparation hypothétique du fait et de son commentaire : s'il y renonçait, il ne s'agirait plus tout à fait de ce qu'on a appelé traditionnellement du « journalisme » 20. Le biais idéologique et la partialité sont inévitables, mais ils ne constituent pas un objectif *en soi* du projet journalistique.

Une bonne revue est tout à fait différente d'un bon journal. Elle doit viser plus que la qualité des contenus qu'elle propose au regard de l'actualité ou de l'information. Elle doit viser la clarification d'un désir collectif au regard d'un problème qui importe. Un bon journal

peut chercher à défendre une impartialité au moins relative, précisément pour viser la qualité de l'information ; une revue ne doit jamais s'en tenir là. Elle doit avoir au moins l'espoir de dégager une ligne, c'est-à-dire une image de la manière dont il faut faire converger les énergies collectives dans une direction, en l'occurrence celle qui permette de répondre au mieux au défi civilisationnel de la Grande Contraction. Si elle doit maintenir une certaine qualité de l'information, ce n'est pas son but premier, mais seulement une condition nécessaire si elle veut que la mobilisation des énergies collectives à laquelle elle vise soit efficace et sensée.

Cela ne veut pas dire qu'elle doive avoir une ligne idéologique *a priori* : Sartre s'y est toujours opposé, et nous maintiendrons cette attitude. Mais elle doit en présupposer la possibilité et en faire l'horizon de son action. Une revue donne une image de ce qu'on pourrait faire *ensemble*. Le noyau essentiel de toute revue me semble là : le désir collectif de travailleuses et de travailleurs de formes culturelles, qui ne savent pas forcément d'avance avec précision ce qu'elles veulent faire ensemble, mais qui, jusqu'à preuve du contraire, souhaitent le trouver, et qui veillent à ce que les personnes sélectionnées pour faire ce travail ensemble aient quelque chose de cohérent à proposer. La revue est donc le lieu d'une interrogation continue sur les raisons de ce désir d'être ensemble ou plus exactement de faire quelque chose ensemble. Une revue déploie l'herméneutique de son désir par un collectif de travailleuses et travailleurs culturels.

Il s'ensuit que toutes les travailleuses et tous les travailleurs de formes culturelles qui se reconnaissent dans la question « comment hériter des Temps modernes » telle que je viens de la poser, qui pensent qu'il faut s'unir pour peser sur cette question dans un certain sens, et cela contre certaines forces qui ne permettent pas de faire valoir ce sens et donc aussi contre d'autres collectifs de travailleurs et travailleuses culturels, tous sont susceptibles de faire partie du collectif de la revue *Les Temps Qui Restent*.

Cela, certes, fait potentiellement beaucoup de monde. Mais une revue se définit non seulement par sa question propre (en l'occur-

rence, pour nous : comment répondre à la Grande Contraction ou hériter des Temps modernes) et une certaine intuition qui guide a priori son recrutement (sur laquelle je reviendrai), mais aussi par son style. J'en viens donc à cela.

Un style : liberté des formats, des contenus et des orientations

Il y avait bien une identité stylistique ou formelle propre aux *Temps Modernes* et il est pertinent de se demander si on veut ou non en hériter. Quelle était-elle ? Je dirais simplement, d'un mot éminemment sartrien, la *liberté*.

Liberté de formats d'abord. L'extraordinaire hétérogénéité des formes et des formats est un des traits qui frappent le plus évidemment quand on se retourne vers les archives des *Temps Modernes*. Cette liberté se manifeste dans tous les domaines. Contrairement à bien d'autres publications, *Les Temps Modernes* se refusaient à imposer un nombre de caractères ; ils n'exigeaient pas qu'on tienne un certain régime de discours (élevé, scientifique, sérieux, satirique, ou autre) ; ils n'imposaient aucune norme a priori de rigueur scientifique ou d'orientation esthétique. On peut y trouver des textes de 100 pages comme d'autres d'une seule page, de la prose comme de la poésie, des graphiques statistiques comme des entretiens...

C'est un invariant de toutes les discussions que nous avons eues sur les différents projets de relance de la revue que nous avons pu imaginer : jamais ce trait caractéristique des *Temps Modernes* n'a été remis en cause. *Les Temps Qui Restent* garderont des *Temps Modernes* cette liberté : aucune limite de taille, aucune norme stylistique, aucune obligation de format, aucune restriction sur le médium (il pourra s'agir de textes, d'images, de podcasts, de vidéos, etc.). Non pas que nous nous proposons de publier tout ce qu'on nous enverra. Mais nous ne pensons pas opportun de limiter d'avance l'espace du publiable sur ce genre de critères et nous réservons à l'intelligence critique du collectif la capacité à juger sur chaque cas ce qui doit rejoindre le corps et le corpus de nos publications. Une telle diversité nous semble indispensable si on veut faire une revue géné

raliste, c'est-à-dire une revue qui capte quelque chose du Tout. La liberté qui règnera aux *Temps Qui Restent* est le corrélat du problème qu'elle prend en charge. Car comment pourrait-on formater a priori un collectif qui se propose de mieux saisir le Tout terrestre ?

Liberté des formats donc, mais aussi liberté dans le choix des sujets : il doit pouvoir y être question de géopolitique, d'économie, de théorie littéraire, de géophysique, d'informatique, de monographies sur des auteurs ou d'enquêtes sur des événements contemporains. Liberté aussi dans le profil des auteurs et des autrices : on a pu trouver dans *Les Temps Modernes* des jeunes anonymes engagés dans les *black blocs* à côté des plumes les plus consacrées du temps, sans que nul, d'ailleurs, ne puisse signer en se prévalant de ses *titres*, qui ne figuraient *jamais* dans la signature, à la grande surprise de certains... Nous maintiendrons cette tradition : nous accueillerons toutes sortes de contributions et celles-ci seront signées par des personnes qui peuvent se présenter comme elles le souhaitent sur une page d'autoprésentation dédiée. Et liberté enfin par rapport aux orientations idéologiques constituées.

Ce dernier point, bien sûr, est essentiel. Nous l'avons dit : si une revue ne se justifie que par la possibilité de voir se dessiner à l'horizon une ligne générale, elle n'a pas à la présupposer. C'était exactement la position de Sartre :

« Nous abordons tous l'étude de ces problèmes dans un esprit commun ; mais nous n'avons pas de programme politique ou social ; chaque article n'engagera que son auteur. Nous souhaitons seulement dégager, à la longue, une ligne générale » 21. »

La revue se caractérisait non par une ligne, mais par une méthode. Merleau-Ponty disait de son côté qu'il s'agissait de « déchiffrer le présent, d'une manière aussi complète et fidèle que possible, qui n'en préjuge pas le sens, qui même en reconnaisse le chaos et le non-sens là où ils se trouvent » 22. »

Les Temps Qui Restent hériteront de cet esprit « synthétique » que

Sartre et Merleau-Ponty avaient mis en avant, mais avec une nouvelle condition : la condition terrestre. Comme eux, nous pensons qu'il faut se méfier de la tentation de totaliser trop vite ce qui nous emporte ensemble. Nous n'avons aucune raison de croire que les divisions actuelles du champ idéologique correspondent effectivement à celles dont nous avons besoin pour saisir les véritables problèmes que nous pose la Grande Contraction Planétaire. Il ne faut pas forcément suspendre, mais du moins éviter de durcir les lignes de clivage qui permettent de répartir les alliés et les ennemis relativement à la grande tâche d'héritage des Temps modernes qui est la nôtre. Plutôt que d'épouser les clivages actuels du champ idéologique, nous nous donnerons pour mission de constituer, relativement au défi de la Grande Contraction, une *diagonale de la liberté*, susceptible de composer une force plus pertinente et plus efficace dans le champ des rapports de forces (et de faiblesses) au sein desquels nous avons à agir collectivement, à prendre en charge notre présent.

Un objet : une revue en ligne

Mais quelle sera plus concrètement la réalité de cette revue ? Une revue papier ? électronique ? Périodique ? non périodique ? Avec quelle procédure de recrutement ? Quelle règle de sélection des contributions ? Il faut en venir à ces questions très concrètes.

Après de longues réflexions, il nous est apparu que la forme la plus raisonnable que devait prendre un tel projet est d'abord celle d'une revue en ligne, autrement dit d'un site Internet. Celle-ci formera donc l'épine dorsale du collectif. Le fait est que l'espace public est aujourd'hui, et pour encore quelques années, digitalisé. Or c'est dans le monde présent que nous voulons que les TQR *fassent une différence*. Intervenir dans ce monde numérique est donc le moyen le plus direct de mettre en œuvre notre projet. À partir du site, plusieurs projections seront mises en œuvre. Projection événementielle, à travers l'organisation d'événements publics : présentations de numéro, conférences, débats publics, soirées et pourquoi pas expositions. Projection papier aussi : chaque début d'année, nous publierons au Seuil un « rapport annuel des *Temps qui restent* » qui re-

prendra à partir d'un thème un certain nombre de contributions éventuellement développées.

Mais je voudrais décrire d'abord l'architecture du site telle qu'elle est envisagée, avant de conclure cette longue « présentation des *Temps qui restent* » par quelques précisions sur la gouvernance du collectif.

Concernant l'architecture, le maître mot qui a guidé nos choix est l'exigence de clarté, afin que la signification terrestre de ce qui nous arrive puisse devenir plus lisible au plus grand nombre de personnes. La revue sera divisée en rubriques qui ont vocation à rendre plus faciles à appréhender les contenus proposés et leur articulation au projet éditorial de la revue. Nous en avons proposé cinq, que je précise rapidement.

La première rubrique s'intitule « Interventions (généralistes) » : elle rassemble des contributions qui mobilisent l'attention suscitée par certains problèmes déjà constitués dans l'espace public, éventuellement pour les déplacer, et formulent tantôt des *opinions* (soit individuelles, soit collectives – typiquement ce qu'on appelle, dans les colonnes des journaux, des « tribunes »), tantôt des *critiques* (par exemple de livres, de films, de spectacles, etc.), tantôt des essais de *médiation* de travaux qui ne sont pas faciles à appréhender pour tout le monde (typiquement d'articles scientifiques parus ailleurs, éventuellement même dans la revue, mais dont on peut donner une formulation exotérique plus accessible afin de mieux marquer l'importance de ces résultats). Dans cette rubrique apparaîtront des contenus qui font l'effort de participer à la formation d'un espace public en allant le chercher là où il se trouve et en lui montrant que quelque chose est pertinent pour lui, toujours avec cette générosité qui consiste à se placer dans l'actualité, au sens de l'ensemble des questions qui intéressent l'espace public formaté par les organes de presse, les réseaux sociaux, bref la rumeur. Bien sûr ces contenus doivent être pertinents pour la question qui nous occupe : que faire des temps qui restent ?

Deuxième rubrique : « Études (spécialisées) ». On y trouvera des

contributions qui peuvent être académiques, techniques, scientifiques (de « sciences dures » ou de « sciences humaines »), dans les arts ou dans les technologies, susceptibles de compter dans une communauté relativement spécialisée. En séparant la rubrique « Interventions » de la rubrique « Études », nous espérons ne pas submerger les usagers du site par des contributions qui sont importantes pour comprendre les temps qui restent, mais qui sont susceptibles de rebuter les non-spécialistes, parce qu'elles doivent se soumettre au jugement par les pairs plus qu'à l'information de l'espace public. Il est souhaitable que des études précises et détaillées fassent aussi l'objet d'une présentation plus synthétique publiée dans la rubrique « Interventions ». Articuler la dimension spécialisée des savoirs dont nous avons besoin pour prendre en charge les temps qui restent, et l'exigence de publicité maximale corrélative du caractère global de ce problème, est une des grandes difficultés de notre temps. Avec cette paire de rubriques, nous tenterons de répondre à cette difficulté.

Troisième rubrique : « Propositions (singulières) ». Il s'agit ici de faire une place à des œuvres, textuelles, visuelles, sonores, qui ni ne répondent directement à un problème particulier déjà construit et facilement identifiable dans l'espace public, ni ne revendiquent une certaine valeur dans des espaces spécialisés, mais qui se proposent en quelque sorte au monde pour elles-mêmes – d'où leur caractère *singulier*. Si vous écrivez une axiomatique philosophique pour esquisser un grand système métaphysique, elle n'a par définition pas de relation très claire avec telle ou telle question disputée dans l'actualité, mais elle peut néanmoins vous sembler pertinente par rapport au projet synthétique de la revue. C'est une manière de proposer un monde. Une œuvre d'art aussi peut relever de ce registre et il est très important que les artistes aient toute leur place dans ce projet, avec leur désir propre, qui n'est pas forcément d'intervenir sur ce qui préoccupe déjà l'espace public, bien que leur entreprise ait à leurs propres yeux un rapport, éventuellement encore un peu obscur et seulement intuitivement perçu, avec les interrogations collectives qui nous animent. Il en va de même pour une invention technologique ou une théorie scientifique : il se peut qu'on sente qu'elle communique en esprit avec une démarche de reterrestriali-

sation de sa pratique, bien qu'on ne souhaite ou ne puisse établir un lien direct avec le projet de réencastrement dans les limites planétaires. Cette rubrique a pour ambition d'assumer cette impossibilité de décrire pas à pas les médiations qui rattachent une invention humaine au tout qui la conditionne et qu'elle affecte en retour.

Quatrième rubrique : « Documents (fragmentaires) ». Elle rassemblera à la fois des archives, des témoignages (ce fut une des marques de fabrique des *Temps Modernes* que de donner la parole à des gens sans autorité, à travers les fameuses « vies » ²³), mais aussi des revues de presse, des graphiques, des statistiques, des annonces d'événements (conférences, performances, actions militantes), et peut-être d'autres formats que nous ne pouvons pas encore formuler ²⁴. Avec, bien sûr, toujours la même contrainte : celle de contribuer d'une manière ou d'une autre à nous permettre de mieux saisir notre implication dans les temps qui restent. La différence entre les contributions dans cette rubrique et la documentation qui pourrait être mobilisée dans d'autres contributions (par exemple des articles scientifiques ou des essais) tient à ce qu'ici les documents sont présentés de manière plus brute, en laissant plus ouverte l'interprétation.

Enfin la dernière rubrique s'intitulera « Débats (internes) ». En effet, après la généralité (militante), la spécialité (studieuse), la singularité (inventive), le fragment (documentaire), vient la division (interne). Il s'agira ici de rendre visibles les clivages qui traversent le collectif lui-même, afin de les traiter comme des questions elles-mêmes collectives et des symptômes tout à fait réels des dynamiques de reterrestrialisation qui constituent l'élément de notre action. Contrairement aux « Interventions », qui peuvent bien sûr contenir des prises de position sur des questions disputées en dehors ou à l'intérieur de la revue, cette rubrique mettra en scène la discussion explicitement, soit en organisant des conversations (écrites ou enregistrées, voire filmées), soit en mettant en miroir des prises de positions clairement articulées sur un mode dissensuel les unes avec les autres. Les Temps qui restent ne sont pas des temps consensuels. Mais les divisions ne sont pas des obstacles : ce sont des outils d'intelligibilité. Elles disent aussi ce qui de nos pro-

blèmes reste encore en suspens.

Voilà donc croqué schématiquement le visage d'un numéro des *Temps Qui Restent*. Chaque numéro est trimestriel. Il y en a donc quatre par ans (janvier-mars, avril-juin, juillet-septembre, octobre-décembre). Néanmoins, les contenus sont mis en ligne en flux continu : leur date de mise en ligne décide du numéro auxquels ils sont rattachés. Une newsletter hebdomadaire vient informer des contenus publiés dans la semaine précédente et prévus dans la semaine suivante.

Cependant, la répartition en rubriques n'est pas le seul mode d'organisation des contenus au sein d'un seul numéro. Chaque numéro possède aussi un sommaire en trois sections.

La première section est faite de « chroniques », c'est-à-dire de contributions régulières faites par des membres du collectif, selon des périodicités variables (une fois par semaine, par mois, par trimestre, tous les deux mois, etc.). Le nombre important de ces chroniques est sans doute une caractéristique des *Temps qui restent* par rapport à d'autres revues existantes. Il manifeste le caractère fortement collectif de cette revue, qui n'est pas seulement un espace de publication occasionnel, mais aussi un dispositif visant à construire une communauté inscrite dans le temps, susceptible de se répondre, de se lire, de s'ajuster à sa diversité, de tenter aussi de couvrir autant d'aspects que possible des dimensions du présent pertinentes pour faire atterrir la modernité. Intermédiaire entre les blogs personnels et les chroniques de presse, cette section est composée de chroniques d'actualités scientifiques ou de poésie, ou, de critiques de série vidéo ou de méditations sur les temps qui passent, de documentaires radiophoniques ou de critiques de contenus créés sur Internet. Elle constitue la membrane sensible des Temps qui restent, son tableau de bord fragmentaire mais significatif.

La seconde section est constituée par les « dossiers ». Ceux-ci rassemblent des contenus ayant une certaine unité thématique. Ils peuvent avoir été pensés comme tels a priori, ou bien être générés a

posteriori en regroupant un certain nombre de contenus nouveaux et d'autres plus anciens lorsqu'on se rend compte qu'il existe une certaine unité thématique. Il peut y avoir plusieurs dossiers par numéro.

La troisième section, enfin, est composée des « varia », autrement dit de toutes les contributions, quels que soient leurs formats, qui n'appartiennent ni aux dossiers, ni aux chroniques.

Chaque contenu de ces trois sections appartient par ailleurs nécessairement à une des cinq rubriques.

Ajoutons que les contributions pourront être en différentes langues, bien que, pour des raisons techniques, l'architecture du site soit en français. Nous encouragerons bien sûr les traductions, mais nous n'y procéderons pas systématiquement. Il arrivera donc que certains contenus ne soient pas publiés en français. Lorsqu'un contenu est publié en plusieurs langues, on peut choisir soit la langue originale, soit une des langues de traduction (dont le français).

Une organisation : le Collectif, le Conseil et le Comité exécutif des Temps Qui Restent

Il reste à parler de la gouvernance d'un tel projet. Par sa nature même, il ne nous a pas semblé compatible avec la vieille notion de comité de rédaction. Sa gouvernance reposera sur ce que nous proposons d'appeler un Conseil : le Conseil des *Temps Qui Restent* a tout à fait, à l'égard des temps qui restent, cette fonction – conseiller... Nous avons estimé nécessaire de faire éclater la notion de comité de rédaction : trop restreint, trop susceptible de donner lieu à des mécanismes de captation et de pouvoir, délétères en général et nuisibles en particulier quand il s'agit de mobiliser très largement pour contribuer à une tâche aussi ample que celle de faire atterrir la Modernité. L'organe actif du collectif contiendra non pas quelques personnes, mais des dizaines de personnes (plus d'une centaine au moment de son lancement).

La gouvernance d'un tel projet doit articuler quatre cercles :

- Le cercle des personnes susceptibles d'être mobilisées par la fréquentation du site (c'est en somme notre public) ;
- le cercle des personnes qui contribuent à ce site, autrement dit les autrices et les auteurs des contributions (nous l'appellerons le « Collectif des *Temps Qui Restent* ») ;
- le cercle des personnes qui se reconnaissent dans le projet et souhaitent l'accompagner à des degrés divers (c'est lui que nous appellerons le « Conseil des *Temps Qui Restent* ») ;
- le cercle des personnes qui portent le projet au quotidien (qui formeront le « Comité exécutif des *Temps Qui Restent* »).

Le fonctionnement du projet reposera sur l'articulation de ces quatre cercles coexistants. L'esprit qui nous a guidé dans la définition des quelques règles procédurales organisant cette articulation est le souhait de favoriser le plus large engagement possible de chacune et de chacun dans la réalisation d'une œuvre commune (la réouverture, de l'intérieur de l'Anthropocène qui est l'héritage moderne, d'autres avenir pour la Terre). Nous devons répondre à une double contrainte : mobiliser largement d'un côté, mais aussi fixer un cap exigeant de l'autre. À cette fin, nous avons essayé d'organiser la plus grande asymétrie possible entre pouvoir de proposition et pouvoir de blocage, au profit de la première, afin de favoriser la dynamique de participation, tout en veillant à éviter la privatisation du projet collectif. Le mot « voici » sera toujours plus important à nos yeux que le mot « non ». Sans entrer dans le détail de notre petite Constitution, ou plutôt de notre Charte de gouvernance (**qu'on pourra consulter ici**), voici quelques précisions qui permettront de se faire une meilleure idée de notre fonctionnement. Car, après tout, la manière dont une entité terrestre traite la question du pouvoir dit beaucoup de la Terre qu'elle projette...

Toute personne (individu ou collectif) qui a publié dans les TQR fait automatiquement partie de ce que nous appellerons le

« Conseil des *Temps Qui Restent* » : elle dispose d'une fiche sur le site, où elle pourra se présenter comme elle le souhaite. Nous introduirons cependant quelques contraintes d'inclusivité : nous visons à ce qu'on retrouve autant d'hommes que de femmes à tous les niveaux d'activité de la revue, de même que nous nous espérons avoir autant de personnes de moins de 40 ans que de personnes de plus de 40 ans, et enfin nous voudrions qu'il y ait au moins autant de personnes se considérant comme relevant d'un groupe minoritaire (autrement dit présentant un trait qui déclenche des processus de discrimination, de minoration, d'exclusion, qu'il s'agisse d'orientation sexuelle, d'identité de genre, de préjugés ethniques, raciaux, linguistiques, de classe, etc.) que de personnes relevant de la majorité dominante dans notre milieu (blanche, hétéro, cis, CSP+, etc.)

25. Si jamais il s'avère qu'il existe un déséquilibre très fort, que ce soit dans le Collectif des TQR, dans son Conseil ou dans son Comité exécutif, nous en ferons un motif pour tenter de restructurer ces collectifs, en allant, s'il le faut, jusqu'à interrompre nos activités tant qu'un meilleur équilibre n'a pas été trouvé.

En lieu et place d'un comité de rédaction, il y a d'abord le « Conseil des Temps Qui Restent ». Le Conseil constitue le collectif désirant constitutif des TQR. Il a une fonction de réalisation, de proposition, de consultation et aussi, dans une moindre mesure, de décision.

- Pouvoir de réalisation : toute personne membre du Conseil peut s'engager sans condition dans le Comité exécutif.
- Pouvoir de proposition : toute personne membre du Conseil peut faire trois types de propositions : une publication (de soi-même ou d'autres) ; le recrutement d'un nouveau membre du Conseil ; l'exclusion d'un membre du Conseil.
- Pouvoir de consultation : toute personne membre du Conseil peut participer de manière illimitée aux discussions auxquelles ces décisions donnent lieu à l'occasion de forums internes.
- Pouvoir de décision : toute personne membre du Conseil dis-

pose de *trois votes par an* sur chacun des points mentionnés (publication des textes, recrutement des membres, exclusion de membres).

Seuls les membres du Comité exécutif ont un pouvoir de vote (donc de décision) illimité, mais il n'y a aucune condition pour faire partie du Comité exécutif sinon de se proposer. La raison de cette disposition limitative est d'encourager à l'implication du plus grand nombre possible de membres du Conseil dans le Comité exécutif et d'associer aussi étroitement que possible pouvoir et action. Toute personne membre du Conseil peut au demeurant participer à la discussion, donner son avis et donc nourrir les débats, même si elle ne vote pas. Elle peut ainsi éclairer la décision collective sans nécessairement s'engager dans le travail opérationnel de la revue. Il s'agit, comme on le voit, de ménager un espace intermédiaire entre intérêt et engagement, qui permette de tenir compte des différents gradients d'existence d'un collectif et d'implication des forces.

La fonction de notre revue est de constituer une force collective. Se rencontrer est donc essentiel. Le Conseil des TQR est en permanence en relation via l'espace privé du site, mais il est invité à se rassembler physiquement en *Assemblée générale* deux fois par an, idéalement à l'occasion d'événements publics organisés autour d'une actualité des TQR. Sur décision majoritaire du Comité exécutif, des Assemblées Générales exceptionnelles peuvent être convoquées. Des réunions mensuelles permettent par ailleurs de discuter ensemble des affaires courantes. Nous prévoyons par ailleurs un cycle de conférences et, à plus long terme, un centre de formation.

Comment entre-t-on dans le Conseil des TQR ? Bien sûr, le recrutement est une question clé de tout pouvoir dans un collectif. Ici, le principe est simple : la cooptation. Un désir n'existe qu'à être à la fois déterminé et ouvert : il ne sait pas où il va, mais il sait d'où il part. C'est pourquoi toute personne du Conseil des *Temps Qui Restent* peut en proposer une autre. Cette candidature est alors ouverte à la discussion en ligne et est approuvée ou rejetée par un vote en ligne organisé dans les trois mois qui ont suivi la proposition (sauf procédure d'urgence ou procédure de prolongation décidée

par le Comité exécutif). Une personne membre du Conseil ne peut pas voter plus de trois fois par an pour le recrutement d'un nouveau membre sans avoir fait partie au moins un an du Comité exécutif (c'est-à-dire sans avoir réalisé un certain nombre de tâches éditoriales, composé un dossier, géré le site ou organisé les réunions). Si au moins deux personnes membres du Conseil souhaitent exclure du Conseil une autre personne, cette proposition est soumise au vote. Et bien sûr, toute personne peut démissionner du Conseil : elle a alors le droit de rédiger un texte (ou de produire un contenu dans n'importe quel autre médium) qui sera immédiatement publié dans le numéro suivant dans la rubrique « Débats », pour expliquer les motifs de sa démission. Les conflits ne seront jamais étouffés aux *Temps Qui Restent*.

Quant au *Comité exécutif*, toute personne membre du Conseil peut le rejoindre par sa seule décision. Elle en informe alors publiquement l'ensemble du Conseil. Il n'y a pas de vote sur ce point : le seul fait d'avoir accepté une personne à l'intérieur du Conseil veut dire qu'on a aussi accepté qu'elle s'investisse activement dans le Comité. Sinon, pourquoi l'avoir acceptée ? Nous ne serons jamais un Parti avec des adhérents qui seraient autant d'âmes mortes. Nous croyons à l'action et à l'engagement, pas à l'approbation et à la délégation.

Le Comité exécutif a pour fonction d'assurer tout le travail opérationnel permettant la réalisation de la revue et de mettre en œuvre les décisions du Conseil. Toutes les personnes qui sont membres du Comité exécutif ont le pouvoir technique de mettre en ligne les contributions sur la partie publique du site. Bien entendu elles ne sont censées le faire que si les textes ont été validés préalablement, selon la procédure que je présenterai ci-dessous. On attend des personnes qui sont membres du Comité exécutif qu'elles relisent les textes validés et proposent éventuellement des corrections (de langue, de style, de clarification), afin d'assurer la qualité éditoriale des publications. On attend d'elles aussi qu'elles suscitent des contributions, réalisent des dossiers, bref animent la revue.

Une personne peut être exclue du Comité exécutif pour deux mo-

tifs. Un motif d'inaction : cette personne est alors exclue par un vote réservé aux membres du Comité exécutif (qui sont seuls capables en principe d'évaluer cette inaction). Un motif de fond : une personne peut être exclue du Comité exécutif pour un motif de fond, mais alors elle doit être exclue du Conseil aussi selon la procédure réservée à cet effet. Toute personne soumise à une procédure d'exclusion interne du Comité exécutif pour motif d'inaction peut toujours contester cette décision auprès du Conseil, qui garde ainsi le pouvoir de déterminer ce qui constitue un bon seuil d'engagement pour faire partie du Comité exécutif.

Enfin, dernier lieu de pouvoir au sein d'une revue, le principal, bien sûr : celui de la sélection des contributions rendues publiques, c'est-à-dire contribuant à déterminer l'identité du collectif. Là encore nous chercherons à maintenir le délicat équilibre entre mobilisation et sélectivité. Cela passe d'abord par l'ouverture des contributions à quiconque, quel que soit son titre, sa qualité, son réseau. Toute personne peut soumettre une contribution à la revue en utilisant une page du site réservée à cet effet. Le texte est alors mis à la disposition de l'ensemble des membres du Conseil des TQR dans l'espace privé du site. Ce texte n'est proposé à la publication que s'il est validé par *au moins une* personne membre du Conseil. Le texte considéré alors comme *prévalidé*.

Un texte qui n'a pas été prévalidé pendant 3 mois est considéré comme rejeté. Cette disposition est importante parce qu'elle permet de faire en sorte que la participation au Conseil soit non pas tant le pouvoir de juger des textes, que celui de les proposer. En effet un texte prévalidé par un membre du Conseil est automatiquement accepté si personne ne s'y oppose. Toute personne membre du Conseil peut soumettre un contenu (y compris un contenu dont elle est l'auteur) et le prévalider elle-même : il est ainsi immédiatement proposé pour la publication. Faire partie du Conseil des TQR, c'est donc pouvoir y contribuer. Non seulement il n'y a aucune objection à ce qu'une personne souhaitant publier un contenu mais ne souhaitant pas faire partie des TQR contacte directement un membre du Conseil, mais c'est même souhaitable. Une des fonctions du Conseil est précisément de faire venir des textes intéres-

sants en puisant dans les réseaux et les résonances de chacun et chacune parmi nous.

Une fois une contribution soumise dans la partie interne du site, un forum est ouvert, sous la forme de commentaires qui suivent la contribution, permettant une discussion en ligne portant sur l'opportunité de publier ou non ce texte, sur les conditions éventuelles de révision auxquelles il serait considéré comme publiable, voire sur les questions de fond qu'il pose. À l'issue de ces 3 mois, si personne ne s'est opposé à la publication d'un texte prévalidé par un membre du Conseil, le texte est accepté automatiquement. Il est alors confié au Comité exécutif.

Si un membre du Conseil au moins s'y oppose, il le fait savoir et un vote en ligne est organisé auquel peuvent participer l'ensemble du Conseil. Mais attention : une personne du Conseil n'a pas le droit de refuser *plus de trois contributions* sans s'impliquer dans le Comité exécutif.

Une contribution ayant été acceptée, une personne du Comité exécutif est chargée de la réviser, de la corriger éventuellement, en se contentant de corrections minimales bien sûr, et en discussion avec les auteurs et les autrices de la publication, mais en faisant valoir ce qu'elle considère comme les exigences de qualité de la revue. Cette même personne le met en ligne par elle-même sur l'espace public du site. En cas de désaccord entre l'autrice ou l'auteur et la personne membre du Comité exécutif en charge du suivi éditorial de la contribution, la première a la possibilité d'en informer le Comité exécutif qui désignera un autre membre pour poursuivre le travail éditorial.

Et pour finir: entrer dans Les Temps qui restent

Voilà donc la petite machine que nous avons imaginée pour faire suite aux *Temps Modernes*. Les Temps modernes n'ont plus d'avenir, mais ils n'ont pas disparu dans le passé. Ils resteront là encore longtemps et il n'y aurait pas d'erreur plus néfaste que de leur tour-

ner le dos : il faut hériter des Temps modernes – et c'est pourquoi il faut aussi hériter des *Temps Modernes*. Ni poursuite à l'identique, ni rupture radicale pour aller ailleurs – il n'y a pas d'ailleurs –, les *Temps Qui Restent* proposent une formule pour nous tenir dans notre propre présent sans renoncer ni à ce qu'il reçoit du passé, ni à ce qu'il doit à l'avenir. Ces temps qui restent sont aussi ceux qui nous laissent la possibilité de devenir authentiquement sujets, c'est-à-dire de répondre à une interpellation venue du fond des choses, bref d'inventer une figure nouvelle de la responsabilité. Serons-nous au rendez-vous ? La question est ouverte, il n'y a pas de réponse assurée d'avance. Mais elle n'en est que plus urgente : on ne peut plus différer plus longtemps l'heure de nous mettre à l'épreuve de cette question. Il faut donc se mettre au travail. Fabriquons, ensemble, les *Temps Qui Restent* !

—

Notes

- 1 Pour la position du comité de rédaction, voir sa tribune, « Le but des *Temps Modernes* était d'apporter une intelligence globale du monde », *Le Monde*, 2 mai 2019, et la réponse d'Antoine Gallimard, « Pourquoi j'ai pris la décision d'arrêter *Les Temps Modernes* », *Le Monde*, 22 mai 2019.
- 2 Cette thèse fut explicitée plus tard par François Hartog (*Régimes d'historicité, Présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil, 2012), mais on pourrait montrer qu'elle était déjà présente sous d'autres formes chez Sartre, Beauvoir ou Merleau-Ponty, ainsi d'ailleurs que chez Lévi-Strauss, Deleuze ou Foucault. On trouvera de nouveaux développements de cette idée dans plusieurs textes de ce numéro, mais particulièrement dans le texte de François Hartog lui-même: «Temps du monde / temps de l'anthropocène : le simultané du non-simultané».
- 3 La clôture de la revue *Le Débat* (qui, elle, n'est pas en suspens, mais bien clairement achevée et achevée sur le constat de sa propre inanité au présent avec l'aval public de son directeur Pierre Nora) ainsi que la création concomitante des petits « Tracts » par la maison Gallimard, montre que ce diagnostic posé par l'éditeur est

général.

- 4 Au moment où Antoine Gallimard a pris la décision d'interrompre la publication de la revue, le comité de rédaction était constitué des personnes suivantes : Jean Bourgault, Michel Deguy, Liliane Kandel, Jean Khalfa, Jean-Pierre Martin, Eric Marty, Patrice Maniglier, Anne Mélice, Juliette Simont.
- 5 Ce projet avait été financé pour l'essentiel par l'EUR ArTEC, ainsi que par le laboratoire HAR (Histoire des Arts et des Représentations) de l'Université de Nanterre, le Centre de Recherches en Philosophie d'Université Libre de Bruxelles, le Département de Philosophie de l'Université de Liège, voir « Les Temps Modernes au XXI^e siècle : une uchronie expérimentale » : <https://eur-artec.fr/temps-modernes/>. Je remercie en particulier Laurent Jeanpierre pour s'être associé immédiatement et avec enthousiasme à ce projet.
- 6 Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La Découverte, 1991.
- 7 Je détourne bien sûr ici le titre d'un célèbre article de Merleau-Ponty, « La guerre a eu lieu », paru dans le premier numéro des *Temps Modernes*, et qui est à certains égards un manifeste pour la revue (repris dans *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1966).). Seulement, pour s'en rendre compte, il fallait se tourner non pas vers les sociétés humaines et les disciplines qui les étudient (anthropologie, sociologie, histoire, philosophie, etc.), mais vers la Terre et les disciplines qui la découvrent (géologie, biologie, écologie, planétologie, climatologie, etc.). Car la Modernité n'est rien d'autre que ce qui a fait advenir l'Anthropocène. Mieux : il n'existe pas de meilleure manière de caractériser notre présent, sa tâche propre, sa problématique caractéristique, que cette question : *comment allons-nous hériter de ce que les Temps modernes ont fait à la Terre ?* Et cette question justifie bien une approche globale, synthétique, voire, pour reprendre le mot embarrassant de Sartre, « totalitaire ».
- 8 Dipesh Chakrabarty, *The Climate of History in a Planetary Age*, Chicago, Chicago University Press, 2020 (trad. fr. *Après le changement climatique, penser l'histoire*, Paris, Gallimard, 2022). Pour une introduction à l'œuvre de Chakrabarty en français, voir Jeanne Etelain & Patrice Maniglier, « Ramener la critique sur Terre :

le tournant planétaire de Dipesh Chakrabarty », *Critique*, 2022, 8-9.

- 9 Pour un résumé clair et précis sur ces débats, on peut se reporter à l'article de Jeanne Etelain dans ce même dossier, «Un «espace qui dure» : le tournant spatial de l'anthropocène».
- 10 Will Steffen, Paul J. Crutzen et John R. McNeil, « The Anthropocene: Are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature? » [« L'Anthropocène : les humains sont-ils en train de submerger les grandes forces de la nature ? »], *Ambio*, Royal Swedish Academy of Sciences, vol. 36, no 8, décembre 2007, p. 614.
- 11 Rappelons aussi le titre du célèbre mémoire remis par Vanneva Bush au Président Roosevelt en 1945 : *Science, The Endless Frontier* – qui incarne parfaitement l'idée que grâce aux sciences et aux technologies la *pax americana* peut se répandre dans le monde en mettant fin à l'histoire.
- 12 On trouvera dans la contribution du géophysicien Jérôme Gaillardet à ce même numéro une autre manière de jouer avec l'expression «Grande Accélération», puisqu'il parle quant à lui de «Grande Désynchronisation».
- 13 Rockström, J., Steffen, W., Noone, K. *et al.* "A safe operating space for humanity". *Nature* 461, 472–475 (2009).
- 14 Pour des explications très pédagogiques sur cette notion, actualisées à partir des derniers articles du Stockholm Resilience Institute, on peut se reporter au site de Thomas Wagner, Bon Pote, que je tiens à saluer car il s'agit à mes yeux d'un excellent exemple de cet immense travail des intercesseuses et intercesseurs de la Terre qui ont contribué à la création d'une authentique «conscience terrestre», par leurs efforts de vulgarisation, quand les mondes des sciences humaines et plus encore les élites politiques étaient loin d'avoir pris conscience de la nature du phénomène.
- 15 David Harvey, *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Cambridge, MA: Blackwell, 1990.
- 16 Ce débat a été tranché (au moins provisoirement) au début de l'année 2024 par la sous-commission de l'Union Internationale des

Sciences Géologiques chargée d'examiner la question, la Subcommission on Quaternary Stratigraphy, qui, après 15 ans de discussion, a rendu un vote négatif (<https://www.nature.com/articles/d41586-024-00675-8>). La régularité de cette décision a cependant été contestée par certaines personnes au sein de la commission.

- 17 Je m'inspire ici des analyses précieuses d'Emmanuel Bonnet, Alexandre Monnin et Diego Landivar, dans leur livre important : *Héritage et fermeture, Une écologie du démantèlement*, Paris, Divergences, 2021.
- 18 Isabelle Stengers, *Au temps des catastrophes, Résister à la barbarie qui vient*, Paris, La Découverte, 2013.
- 19 J'ai essayé pour ma part de mettre en évidence ce lien entre pandémie et contraction planétaire dans mon livre, Patrice Maniglier, *Le Philosophe, la Terre et le virus, Bruno Latour expliqué par l'actualité*, Paris, Les Liens qui Libèrent, 2021.
- 20 Pour une réflexion sur l'originalité historique et la forme ontologique de cette invention de « l'actualité », qui a accompagné ce qu'on a appelé « journalisme », on se rapportera au travail récent de Luc Boltanski et Arnaud Esquerre, *Qu'est-ce que l'actualité politique ? Événements et opinions au xxi^e siècle*, Paris, Gallimard, 2021.
- 21 Sartre, « Présentation des Temps Modernes », in *Situations, II*, op. cit., p. 225.
- 22 Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Paris, Gallimard, 1996, p. 205.
- 23 Voir à ce sujet la contribution d'Esther Demoulin, « "La vie des hommes infimes". Paroles d'anonymes dans *Les Temps Modernes* », in *Les Temps Modernes, d'un siècle l'autre, op.cit.*, p. 247-267.
- 24 Luc Boltanski par exemple, lors des ateliers préparatoires, avait formulé le souhait de faire une rubrique consacrée à l'analyse des controverses ; elle trouverait parfaitement sa place ici.
- 25 On se contentera de l'auto-déclaration des personnes pour nous

donner une évaluation de ces équilibres. Ces questions suscitent toujours des résistances très vives : on demandera quels sont les critères, si on n'enferme pas les gens dans leurs supposées « identités », etc. Ces difficultés sont largement surestimées : le but d'une telle mesure est simplement de maintenir en éveil une certaine inquiétude interne du collectif sur sa propre composition, étant entendu qu'il serait tout de même étrange qu'un collectif qui se propose de prendre en charge la question de l'intrication du Tout dans les vies individuelles soit d'une composition trop homogène, au risque d'exprimer un point de vue très partial sur la question terrestre sans même s'en rendre compte... Une revue n'est pas une administration, elle peut se permettre des critères souples : l'auto-déclaration comme personne relevant d'une sensibilité minoritaire (au sens de marquée par des processus d'exclusion, d'intimidation, de délégitimation historiques et persistants) peut donc suffire.

—

Contributeur·ices

Édité par Jeanne Etelain et Juliette Simont

La planète et la guerre

Par Dipesh Chakrabarty | 30-03-2024

Le grand historien post-colonial Dipesh Chakrabarty avait marqué les esprits en faisant remarquer qu'avec l'apparition de la notion d'anthropocène, le partage entre histoire et géologie était remis en question. Il prolonge cette réflexion, en montrant comment la guerre, cet objet fondateur de l'histoire depuis Thucydide, ne saurait plus désormais se penser sans la planète. La guerre ne peut déplacer les frontières à la surface de la terre, sans transformer la terre tout entière, notamment du fait de son caractère massivement émetteur en gaz à effet de serre. Cette nouvelle donne appelle à une nouvelle réflexion morale, politique et stratégique sur la guerre. Un texte d'une extrême actualité.

Ce qui suit est un ensemble de développements faisant suite à la leçon inaugurale que j'ai donnée lors de la Conférence générale de l'UNESCO le 9 novembre 2023 sur la question de ce que les êtres humains ont en partage dans un monde toujours plus divisé. La création de l'UNESCO à l'issue de la Seconde guerre mondiale fut, comme on le sait, motivée par la reconnaissance collective – on le lit encore sur le site de l'organisation – que les seuls accords politiques et économiques entre les nations ne suffisent pas à instaurer une paix durable entre les humains. Il est nécessaire d'effectuer un travail culturel et éducatif afin de renforcer « la solidarité intellectuelle et morale de l'humanité par la compréhension mutuelle et le dialogue entre les cultures ». Ma réflexion se fonde également sur le programme « l'Homme et la biosphère » (MAB) lancé par l'UNESCO en 1971, il y a plus de cinquante ans. Mais, avant tout, je voulais rendre hommage à l'esprit fondateur de l'UNESCO, à sa mission de viser des « vérités objectives » qui pourraient rassembler l'humanité au-delà de ses différends religieux et politiques.

Que partageons-nous encore dans un monde qui paraît parfois si divisé ?

L'ironie de cette question réside dans le fait que les groupes humains s'affrontent bien souvent à propos de ce qu'ils partagent déjà : un passé, un territoire, l'eau, les animaux, les plantes, les ressources, etc. Les deux guerres dans l'ombre desquelles nous pensons les temps qui restent nous rappellent de tels conflits. Dans la discussion qui suit, je voudrais me concentrer sur quelques-unes des choses que, dans ce monde extrêmement globalisé et interconnecté, nous partageons effectivement – mais pas au sens de possessions que nous pourrions nous répartir. Je pense à l'atmosphère, aux océans, au ciel, aux saisons, au soleil et à la lune, à toutes ces choses qui sont en quelque sorte des biens communs, mais qui ne sauraient être divisés comme nous le faisons par exemple avec le sol. Ces choses restent en partage, en tant que sujets à la fois d'intérêt et d'inquiétude partagés. Nous devons ainsi partager l'air, comme condition de notre vie, mais ce même air charrie la pollution d'un pays ou d'une région à l'autre. Une grande partie de l'Asie s'est vue recouverte, durant les dernières décennies, d'un nuage marron, d'un brouillard de pollution aux particules, que même l'Inde et le Pakistan, divisés sur tant de questions, ne peuvent que partager ¹. Pensons au récent exemple des incendies au Canada, qui, ont rendu l'air de ma ville, Chicago, le plus pollué au monde le 27 juin 2023.

Plus récemment, avec la prise de conscience croissante du changement climatique anthropique, une vaste entité a focalisé cette inquiétude commune : la Terre elle-même, la planète que nous partageons, tant comme terre sur laquelle nous vivons que comme condition même de notre existence. Je n'entends pas la Terre comme un corps planétaire et astronomique abstrait, mais la Terre comme condition de possibilité de notre existence, et pas seulement de l'existence humaine, mais de toutes les formes de vies interconnectées. Si cette préoccupation a pu être partagée par certains scientifiques, elle a commencé à se vulgariser il y a une quinzaine d'années, quand les annonces de dégradations environnementales sur toute la planète ont peu à peu fait irruption dans les

médias au quotidien – pollution plastique dans les océans, trous dans la couche d’ozone, excès de gaz à effet de serre dans l’atmosphère, réchauffement, acidification et hausse du niveau des mers, déforestation et intensification des maladies zoonotiques, écroulement de la biodiversité, réchauffement climatique général. En recevant ces informations, nous prenons de plus en plus conscience que nos actions menacent les processus géobiologiques dont dépendent toutes les formes de vie, y compris la nôtre.

Il y a quelques dizaines d’années encore, la plupart des humains auraient simplement pris le système de survie de la planète pour acquis. Combien d’entre nous auraient pris le temps de réfléchir à l’origine de l’oxygène ? Pourtant, sans cet oxygène, nous étoufferions. Nous considérons simplement l’oxygène, ou d’autres spécificités de la planète essentielles à la vie, comme immuables dans le monde tel que nous le connaissons. Et nous pensions que quoi que nous fassions en tant qu’humains, cette Terre, la « mère de toutes les mères » – comme la célèbre Tagore – pouvant tout endurer, continuerait imperturbable, avec l’indulgente affection dont seule une mère est capable, nous permettant de continuer à faire ce que font les humains. La planète, nous le pensions, était une entité bien trop vaste pour être bouleversée par leurs agissements. C’est pourquoi la plupart d’entre nous n’ont jamais pris le temps de se demander d’où venaient les montagnes, les rivières, ou l’oxygène. Comme l’a noté Wittgenstein, « Nous voyons des gens construire et détruire des maisons et cela nous incite à poser la question : “Depuis quand cette maison existe-t-elle ?” Mais comment en vient-on à poser la même question à propos d’une montagne par exemple 2 ? » La réponse pourrait être, comme Wittgenstein l’avance, que les montagnes, comme la terre, font partie de « l’arrière-plan dont [on] a hérité (*überkommene Hintergrund*) sur le fond duquel [nous] distingu[ons] entre vrai et faux 3 ». Les montagnes ne font, en ce sens, partie que de « l’être-donné » du monde, la « simple donation » que Descartes et Kant attribuent aux objets, et qu’Arthur Schopenhauer critique dans son fameux livre de 1819, *Le Monde comme volonté et comme représentation* 4. Les montagnes étaient jusqu’à présent une donnée du monde tel que nous, humains, le trouvions, doté d’arbres et de plantes, d’insectes et d’animaux,

d'eau et de terre, prêt à répondre à tous nos besoins. Rien n'invitait à repenser ce rapport au monde... jusqu'à ce que le changement climatique anthropique et le réchauffement ne surgissent dans notre vie quotidienne et que les scientifiques ne se mettent à parler des humains et de leurs civilisations technologiquement avancées et énergivores comme d'une force géologique ou planétaire à part entière, modifiant à notre détriment non seulement l'histoire de la vie sur cette planète, mais aussi certains aspects de son « l'être-donné », en particulier maintenant que nous sommes capables d'assécher des rivières et de « démolir », outre les bâtiments que Wittgenstein avait à l'esprit, des collines et des montagnes.

Peut-être fut-il un temps où la planète n'était pas un sujet d'angoisse et d'inquiétude partagée, et où des groupes d'humains à travers le monde l'admiraient et la vénéraient. Cela remonte à une période où les humains étaient moins nombreux, possédaient moins, consommaient moins, et avaient des capacités techniques bien moins avancées, c'est-à-dire pendant une grande partie de l'histoire de l'humanité, vieille de trois cent mille ans. Mais tout cela a changé avec le début de l'industrialisation et a évolué très rapidement au cours des soixante-dix dernières années. Les climatologues affirment qu'avec la croissance démographique, la course à l'urbanisation et à la mobilité, l'augmentation sans précédent de la richesse disponible (malgré de nombreuses inégalités persistantes et plus de deux milliards de personnes privés d'accès à l'eau potable), l'allongement de l'espérance de vie, les révolutions techniques, scientifiques, militaires et médicales, et l'intense mondialisation des modes de vie et de consommation, l'humanité est devenue une force géologique à impact négatif – bien qu'inégal – pour l'ensemble de la planète : son sol, ses océans, son atmosphère et la vie à sa surface. Certes, grâce aux innovations majeures que l'on doit bien lui reconnaître, telles que la machine à vapeur, l'électricité, l'agriculture moderne (avec ses engrais et pesticides), les antibiotiques et autres médicaments, l'humanité n'a globalement jamais aussi bien vécu qu'au cours des dernières décennies **5**. En 1950, l'espérance de vie moyenne dans le monde était inférieure à cinquante ans, aujourd'hui, elle dépasse largement les soixante-dix ans, voire les quatre-vingts ans dans de nombreux pays **6**.

L'historien John McNeill souligne que sous l'effet de l'industrialisation et des changements démographiques, le xx^e siècle fut « une période de changements sans précédent » dans l'histoire de l'humanité. « La population humaine est passée de 1,5 à 6 milliards [elle stagne désormais à 8 milliards, mais s'apprête à repartir à la hausse avant de décliner], la croissance mondiale a été multipliée par quinze, la consommation d'énergie par treize, la consommation d'eau potable par neuf et les surfaces irriguées par cinq **7**. » On sent la pointe d'ironie chez McNeill et Peter Engelke quand ils écrivent qu'« [...] après 1945, la démographie est entrée dans la période la plus remarquable de ses [trois] cent mille ans d'histoire. Le temps d'une vie humaine, de 1945 à 2015, la population mondiale a triplé, passant de 2,3 à 7,2 milliards. Cet étrange interlude, avec une croissance continue de plus de 1 % par an, est aujourd'hui considérée comme la norme. C'est tout sauf le cas **8**. » Ce « succès » repose sur la technologie et l'abondance d'une énergie bon marché. Mais cela signifie aussi que les humains forment désormais une « force planétaire » – « les niveaux de dioxyde de carbone augmentent plus rapidement que jamais dans l'histoire de la Terre », « les changements dans le cycle de l'azote (par le procédé Haber-Bosch pour produire de l'engrais) pourraient être les plus importants depuis deux milliards d'années », « aucune espèce ne s'est jamais autant déplacée à travers les continents et les océans dans l'histoire de la Terre **9** ».

Les mises en garde contre la crise climatique émanent de toutes parts. Souvenons-nous qu'en juillet 2023, le Secrétaire général de l'ONU, Antonio Guterres, parlait non plus de « réchauffement climatique », mais de « bouillonnement climatique **10** », alors que le sud de l'Europe subissait des vagues de chaleur infernales. Ce mois de juillet fut le mois le plus chaud de l'histoire de la planète. Plus récemment, fin octobre 2023, la BBC commentait l'emballement exponentiel du changement climatique anthropique. Des recherches récentes publiées dans *Nature Climate Change* annonçaient que pour éviter le scénario d'une augmentation de la température mondiale de plus de 1,5 °C en moyenne par rapport à l'ère préindustrielle, les émissions de CO₂ devraient être nulles à l'horizon 2034, et non plus 2050 comme il était préconisé **11**. Le 2 no-

vembre 2023, une étude réalisée par l'éminent climatologue James Hansen publiée dans le *Guardian* confirme ces conclusions et préfigure un réchauffement global de 2°C en moyenne par rapport à l'ère préindustrielle. Si c'est le cas, le Rubicon fixé par le GIEC et l'ONU aura été franchi. Le *Guardian* cite James Hansen : « Nous sommes aux premières heures d'une urgence climatique. Une telle accélération [du réchauffement] menace dangereusement un système climatique déjà loin d'être stable. Il est primordial d'inverser la tendance – nous devons agir pour refroidir la planète – si l'on veut sauver les littoraux et les villes côtières du monde entier ».

Le chiffre de 1,5°C (convenu aux accords de Paris en 2015) est particulièrement important pour les pays en développement et les États insulaires qui, au-delà de ce niveau de réchauffement, risquent de voir la montée des eaux engloutir leur terres. En plus d'étayer le discours sur la justice climatique – avançant que le réchauffement climatique découle d'un développement capitaliste inégal (d'autant plus selon le genre et l'ethnie) qui refuse maintenant aux pays en développement la « part carbone » dont leur économie aurait besoin –, ces études nous poussent à parler d'« urgence climatique ». Nous avons peut-être déjà causé le début d'une sixième extinction de masse ¹². Continuer à agir comme si l'humanité n'était pas de taille à affecter l'équilibre de la planète, continuer à prendre pour acquises les rivières et les montagnes, cela revient à scier la branche sur laquelle nous sommes assis. La planète est pour l'instant engagée sur la voie d'un réchauffement quasi-irréversible qui menace son écosystème, et donc, nos propres vies. Le réchauffement rendra de nombreuses zones de la planète inhabitables. Ce message a été rebattu un nombre incalculable de fois. Je viens de recevoir un appel à communications pour une conférence en Allemagne l'année prochaine qui résume bien la situation actuelle : « La rapidité et l'intensité avec lesquelles l'humanité bouleverse les fondements sur lesquels reposent son existence et son bien-être sur cette planète atteignent une ampleur qui met en péril son avenir sur Terre ». La planète devient donc le sujet d'inquiétude majeur de l'humanité quant à sa survie.

Ce que suppose la guerre

À la lumière de ces observations, il me semble que la leçon qu'il est essentiel de tirer, bien que difficile à mettre en pratique, est la suivante : les éléments du monde que nous tenons pour acquis, comme simple toile de fond insensible aux affaires humaines – les glaciers, les averses, les saisons, les océans, les littoraux, les montagnes, les continents – ne peuvent plus être perçus ainsi en raison du changement climatique anthropique et des autres changements environnementaux majeurs. Nos actions semblent pourtant mues par l'hypothèse inverse. Qu'il s'agisse de la récente pandémie ou des guerres, nos actions supposent un monde stable qu'il sera toujours possible de retrouver après une période de comportements délétères. Quel meilleur exemple de ce paradoxe que les deux guerres contemporaines dans l'ombre douloureuse desquelles nous sommes réunis ?

Je mentionne les guerres pour le paradoxe qui veut que les humains s'affrontent souvent pour ce qu'ils partagent, mais aussi parce que la guerre révèle une capacité profonde (innée ou acquise) des humains à mettre entre parenthèses – pour un temps – la question de ce qu'ils peuvent partager avec le peuple contre lequel ils se battent. Mettre le monde de côté le temps d'une guerre pouvait certainement se justifier dans le passé, mais ce n'est plus possible aujourd'hui. Les dégâts causés à l'environnement par les guerres modernes – et par la préparation à la guerre – sont irréversibles. La guerre est néfaste pour l'environnement et renforce particulièrement le réchauffement climatique, car elle repose sur une puissance de feu massive, comme nous en sommes témoins. L'expression « puissance de feu » est d'ailleurs révélatrice : en plus des tirs et des missiles, la guerre provoque des incendies et repose sur les énergies fossiles. Mais cet aspect de la guerre est généralement occulté, tout comme ses conséquences sur la vie non-humaine ou les émissions de gaz à effet de serre qu'elle provoque. Pour David Henig, chercheur à l'université d'Utrecht, qui travaille sur les déchets de la guerre en Bosnie-Herzégovine, « l'érosion des sols et les

inondations [causées par le changement climatique] mettent fréquemment à jour des mines terrestres, créant ainsi de nouvelles zones mortelles de combat en “temps de paix” » – des faits nouveaux dont « nous avons une mauvaise compréhension 13 ».

Ce qui rend possible pour des ennemis jurés d'ignorer la question de la responsabilité qu'ils peuvent partager à long terme est le sentiment d'urgence ressenti par les groupes mobilisés pour la guerre. Cette urgence s'exprime par une diversité d'oppositions totalisantes : eux contre nous, ce n'est pas notre faute, c'est la leur, le bien contre le mal, le juste contre l'injuste, l'humanité contre « les bêtes » – autant de stéréotypes de l'Autre et Moi. Un sentiment de totalité similaire naît d'une crise qui semble non seulement existentielle – l'existence tout entière semblant en jeu – mais aussi morale. Une telle totalisation nécessite de mobiliser l'affect. C'est pourquoi la haine sous-jacente (mais aussi bien souvent affichée) alimente la guerre. L'axe affectif de ce sentiment d'urgence – l'impression que ma survie dépend de la mort de mon ennemi – se construit autour des questions de différence. Une différence qui se prête à la moralisation, autour de laquelle on peut élever une frontière morale. Un discours qui se transforme rapidement en discours sur le mal.

Je ne minimise pas l'importance de ces émotions en temps de guerre. Je pose la question suivante : que suppose la guerre moderne quant à la nature de notre monde, et ces suppositions sont-elles toujours valables ? Dans son essai, devenu un classique, *Vers la paix perpétuelle*, Emmanuel Kant réfléchit aux postulats de la guerre au xviii^e siècle, qui sous-tendent également les rares périodes de trêve.

En mettant en avant ce texte ou son illustre auteur, je ne perds pas de vue que les propos de Kant sur la guerre et sur la paix se retrouvent également dans plusieurs de ses autres écrits, notamment dans *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolite* (1784) jusqu'à *Critique de la faculté de juger* (1790), *Théorie et pratique* (1793), *Le Conflit des facultés* (1798) et la *Métaphysique des mœurs* (1797) 14. Je les mentionne afin de souligner que je n'aborderai pas les idées de Kant sur la guerre et sur la paix ni du point de

vue de leur évolution au fil du temps, ni du point de vue de leurs relations avec d'autres textes, qu'ils soient de sa plume ou de celle d'autres auteurs. Adam Lebovitz a attiré l'attention sur l'obsession de Kant pour les métaphores guerrières et pacifiques : « [d]ans la Première *Critique*, "Le Conflit des facultés", et en particulier dans son essai moins connu, *Vers la paix perpétuelle*, Kant se réfère à plusieurs reprises au vocabulaire de la souveraineté, de la guerre et du droit international, pour décrire comment la philosophie critique apportera la paix à ce qu'il appelle "le champ de bataille de la métaphysique" ¹⁵ ». Il est également important de noter que Kant s'inscrit dans une longue tradition de philosophes européens qui traitent de ces sujets et avec lesquels il était en conversation étroite. Le célèbre politologue américain, Kenneth N. Waltz, a depuis longtemps mis en lumière le fait que les idées de Kant sur la paix perpétuelle « faisaient partie d'une succession de projets de paix, qui remonte à Dante et Dubois au début du xiv^e siècle, passe par le moine français Crucé et l'abbé St. Pierre, et aboutit à la Société des Nations et aux Nations Unies ¹⁶ ». De même, les recherches méticuleuses de William OSSIPOW ont révélé que l'essai de Kant sur la paix perpétuelle se référait à de nombreux autres penseurs, démontrant ainsi à quel point Kant était en dialogue avec ses prédécesseurs ou ses contemporains comme Emer de Vattel (*Le Droit des gens*, 1758), James Madison (notamment les articles 10, 14 et 51 des *Papiers fédéralistes* ou l'auteur du *Contrat social*, Rousseau ¹⁷). Enfin, j'ai également été inspiré par le récent et remarquable ouvrage de Murad Idris, *War for Peace*, qui fait dialoguer de nombreux théoriciens européens qui traitent de la guerre et de la paix avec des universitaires et des militants issus de la tradition islamique, allant d'Al-Farabi à Sayyid Qutb en passant par Ibn Khaldun ¹⁸.

Mais je ne me lancerai pas ici dans une discussion approfondie de cette littérature. Je me contente seulement de préciser que mon propos ne va pas à l'encontre de ce que j'ai appris de la part des spécialistes qui se sont intéressés aux idées de Kant sur la guerre et la paix. Cependant, la question que je soumetts au texte de Kant sur la « paix perpétuelle » n'a pas été abordée par cette littérature. Ce que j'essaie de faire ici, c'est de dégager du texte de Kant certains postu-

lats qui sous-tendent l'ensemble des discussions philosophiques que lui-même et ses interlocuteurs entretiennent à propos de la guerre. Certains de ces postulats semblent conserver leur pertinence dans les guerres actuelles. Ils concernent la « Nature » du monde selon Kant. La « Nature » chez Kant ne correspond pas à la même catégorie que notre « environnement » ou notre « système Terre » : elle reste beaucoup trop attachée à une finalité ou à une téléologie pour ressembler à ce que recouvre ce dernier terme, c'est-à-dire l'ensemble des processus géologiques et biologiques qui assurent la vie sur notre planète. Comme de nombreux commentateurs l'ont montré, la « Nature » chez Kant est plus proche de l'idée chrétienne de Providence, même si elle diffère de celle de Hegel en restant, en fin de compte, insondable ¹⁹. Néanmoins, la catégorie de « Nature » pourrait être envisagée comme précurseur de ces notions futures.

Pour Kant, la guerre et la paix se fondent sur l'idée que la « Nature » est stable et ne varie pas dans son rapport aux humains, indépendamment de l'action de ces derniers sur elle ou entre eux. Kant pensait (et on ne peut pas le blâmer, étant donné l'histoire belliqueuse de l'Europe à son époque), que la guerre était « greffée sur la nature humaine et passée même pour un acte noble ²⁰ ». Selon Kant, les humains peuvent se permettre de se faire la guerre, puisque la nature, phénomène extérieur, les a répartis à travers le monde, en veillant même à ce qu'ils puissent survivre sur les terrains les moins hospitaliers. Autrement dit, la Nature a veillé à ce que le monde reste habitable, en dépit des actions humaines. Pour Kant, une planète entièrement habitable est l'un des postulats de la guerre. Effectivement, on pourrait soutenir que c'est l'hypothèse tacite d'un monde toujours habitable – car que pourrait concevoir Dieu d'autre pour les humains ? – qui a conduit Kant à considérer le « développement » humain comme le but de l'histoire ²¹. En conséquence, il postulait également que les êtres humains disposeraient toujours du temps nécessaire à ce développement, ce que j'ai décrit ailleurs comme l'hypothèse du « temps indéfini » ²².

Prenons le temps de lire Kant : « Les dispositions provisoires que la Nature a prises sont les suivantes : 1. Elle a veillé à ce que les

hommes puissent vivre dans toutes les régions de la terre ; 2. Par le moyen de la guerre, elle les a poussés partout, même dans les régions les plus inhospitalières, afin de peupler celles-ci ; 3. Par le même moyen, elle les a contraints à établir des relations plus ou moins régies par les lois ²³ [23]. » Mais même dans ces régions inhospitalières, la nature a veillé à ce que les hommes ne manquent pas d'abris, de vêtements et de nourriture. « Que, dans les solitudes glacées au bord des mers polaires pousse encore la mousse que le renne découvre en grattant la neige pour servir ensuite lui-même à la nourriture ou à l'attelage de l'Ostiak ou du Samoyède; que les déserts de sel renferment encore le *chameau*, qui semble en quelque sorte avoir été créé pour permettre de les parcourir afin qu'ils ne restent pas inutilisés : voilà qui est digne d'admiration ²⁴. », écrit Kant. Puis il ajoute : « Mais la finalité éclate plus encore si l'on remarque que sur les rivages de l'Océan glacial, outre les animaux à fourrure, vivent aussi des phoques, des morses et des baleines dont la chair fournit la nourriture et l'huile le combustible aux habitants de ces régions. Mais l'objet de l'admiration la plus grande que suscite la prévoyance de la Nature, c'est le bois flotté qu'elle pousse (sans que l'on sache exactement d'où il vient) vers ces régions dépourvues de végétation, matériau sans lequel les habitants ne pourraient fabriquer leurs bateaux et leurs armes, ni aménager leurs huttes, alors qu'ils sont déjà assez occupés à combattre les animaux afin de vivre pacifiquement avec eux. Quant à ce qui les a eux-mêmes poussés vers ces régions, ce n'est probablement rien d'autre que la guerre ²⁵. »

Même si la vision kantienne de la guerre et de la paix n'a pas fait date et si sa distinction entre les aspects animaux et moraux de l'être humain se prête mal à un examen critique, l'idée qu'une nature stable, plus puissante que l'humain et invariante par rapport à lui, reste à l'arrière-plan de l'action humaine semble être un premier postulat encore pertinent pour la guerre. La guerre postule que nous pourrions toujours récupérer nos « mondes » après la destruction et les dommages qu'elle cause et qu'indépendamment de nos actions guerrières, la Terre restera toujours telle qu'elle nous a été donnée.

Le deuxième postulat, comme nous l'avons vu, est qu'en dépit des actions humaines, la planète resterait toujours habitable.

Les faits scientifiques et les récits sur le changement climatique anthropique ont rendu ces deux propositions discutables. Comme la pandémie nous l'a appris, nous ne retrouvons pas le monde tel qu'il était avant. Au contraire, la déforestation et d'autres problèmes environnementaux nous ont fait entrer dans un monde différent, un monde qui entre, selon les infectiologues, dans une ère de pandémies. De même, si la planète est sur une trajectoire de réchauffement actuellement irréversible, nous ne contribuons d'autant plus à ce processus par les émissions de gaz à effet de serre qu'entraînent la guerre et la préparation militaire. Ce réchauffement, comme je l'ai déjà mentionné, rend la planète inhospitalière, certains endroits devenant même inhabitables au fil du temps. Cela contribue déjà aux crises alimentaires, aux migrations et aux conflits. Volontairement ou non, les guerres d'aujourd'hui ne peuvent qu'accélérer ce processus.

Kant émet, on l'a vu, un troisième postulat, quasi religieux, selon lequel la Nature a ses propres fins, tout en étant destinée à servir l'homme. Il n'est pas nécessaire de s'attarder sur cette hypothèse, devenue totalement insoutenable. Les climatologues ont démontré que nous ne sommes pour rien dans la présence d'oxygène dans l'air ou d'eau sous forme liquide. Nous sommes les simples bénéficiaires de ces processus biogéologiques.

Une planète, des mondes

La lenteur de la réponse humaine à ce que l'on appelle l'« urgence climatique » contraste avec la rapidité de la mobilisation des sociétés pour la guerre. Il est clair que les scientifiques ou le Secrétaire général de l'ONU auront beau alerter sur l'« urgence climatique » ou le « bouillonnement climatique », la majeure partie des dirigeants politiques et des institutions réagiront très différemment à ce problème et à l'annonce d'une guerre. Cette question n'éveille pas les affects et l'action comme le font une guerre ou nos diffé

rends. Malgré l'unicité du système Terre décrite par les scientifiques, les humains vivent le changement climatique de manière épisodique, *non pas* comme autant de batailles individuelles dans un grand récit de guerre, mais comme autant d'épisodes, liés mais circonscrits, d'« événements climatiques extrêmes » vécus par un groupe humain puis un autre. Les différentes batailles se fondent dans le récit plus large de la guerre. De la même façon, les climatologues relient les points de leurs graphiques et envisagent les différents événements climatiques extrêmes dans le monde comme parties du récit englobant du réchauffement climatique mondial. Mais la planète « entière », une abstraction scientifique, existe pour l'humanité en tant qu'endroit politique. S'il est vrai que la planète est devenue un sujet d'inquiétude partagée, il n'y a pas d'humanité planétaire unie capable d'y remédier. Et ce ne sera peut-être jamais le cas **26**.

Cependant, les émissions militaires contribuent significativement au réchauffement climatique mondial. Par les guerres d'une part, qui émettent des gaz à effet de serre en grande quantité, et par la préparation à la guerre et toute la chaîne logistique qu'elle implique, d'autre part. Des chercheurs écrivent dans un article de *Nature* en 2022, que « les armées du monde entier sont d'importants émetteurs de gaz à effet de serre ». Mais que « personne ne sait exactement combien elles émettent », car les armées – après avoir fait du lobbying auprès des États-Unis en avançant des raisons de sécurité – ont été dispensées de présenter les rapports sur leurs émissions. Ce laxisme risque de « réduire les mesures de réduction des émissions à de simples conjectures **27** ». Ils écrivent plus loin, à propos des États-Unis, leader en matière de technologie militaire et « première armée du monde en termes de dépenses » : « Si elles étaient une nation, les forces américaines auraient les émissions par habitant les plus élevées au monde, avec 42 tonnes d'équivalent CO₂ par membre du personnel. Pour chaque centaine de miles nautiques parcourus, l'avion de chasse F-35 de l'US Air Force émet autant de CO₂... qu'une voiture à essence britannique moyenne conduite pendant un an. Chaque année, l'utilisation de carburéacteur par l'armée américaine génère à elle seule des émissions équivalentes à celles de six millions de voitures particulières

L'idée d'une guerre à faible émission de gaz à effet de serre commence à circuler. Les institutions militaires en discutent depuis un certain temps déjà. Mais il ne faudrait pas oublier la dépendance au sentier : le développement et l'achat de matériel militaire à base d'énergies fossiles engagent les armées à les utiliser. « Les adversaires prennent aussi part au vote ». Ce problème relève de la théorie des jeux, qui renvoie – à l'instar de la pandémie – à la question de la régulation ou de la gouvernance mondiale des problèmes qui, en impactant la planète, concernent l'humanité tout entière :

Que se passera-t-il si les pays concurrents décident de ne pas décarboner leurs forces armées ? Le problème est qu'affronter une armée qui repose sur les énergies fossiles est une perspective décourageante. Une étude récente montre qu'une armée utilisant des armes qui fonctionneraient à l'électricité serait incapable de répondre à la puissance de feu, à la défense et à la mobilité d'une armée alimentée par des combustibles fossiles 29.

Ainsi, malgré la prise de conscience croissante de la nécessité de réduire les émissions de carbone de la guerre, les armées du monde se préparent encore à des victoires et des défaites selon une image de la planète telle qu'elle existait avant cette prise de conscience. Les États-Unis en sont encore une fois l'illustration, avec une armée active dans 16 pays entre 2015 et 2017, « des frappes aériennes ou de drones dans 7 pays, une présence sur le terrain dans 15 pays, 44 bases militaires à l'étranger et un entraînement de réponse au terrorisme dispensé à 56 pays » 30. Pendant la Seconde Guerre mondiale, « chaque soldat américain consommait en moyenne 4 litres de combustible par jour ». Pendant la guerre du Vietnam, ce chiffre a grimpé à 36 litres, reflétant « l'utilisation accrue de la puissance aérienne ». Depuis la guerre du Vietnam, ce chiffre a augmenté de 175 %. Pendant les conflits en Iran et en Afghanistan, la consommation de combustible s'élevait à 88 litres par soldat et par jour » 31. Actuellement, selon certaines estimations, l'armée américaine « consomme plus de combustible liquide et émet plus d'équivalent CO₂ que de nombreux pays de taille moyenne ». En 2017, l'armée

américaine a acheté environ 269.230 barils de pétrole par jour et a émis 25.375 kilos tonnes d'équivalent CO₂ à brûler ce pétrole ³². Ainsi, l'utilisation des combustibles fossiles n'a fait qu'augmenter au cours des dernières décennies, alors même que les institutions militaires américaines prenaient conscience des enjeux climatiques et environnementaux. Pourtant, comme l'ont montré de récentes études, les gaz à effet de serre émis à Gaza au cours des deux premiers mois de la guerre «ont été plus importants que les émissions annuelles produites par 20 pays et territoires». Et on estime que les coûts carbone nécessaires à la reconstruction de Gaza sont «énormes», «les plaçant au même niveau» que les émissions annuelles de la Nouvelle-Zélande ³³. DOI:10.2139/ssrn.4684768. Consulté le 7 février 2024.).

Conclusion

À supposer donc que les guerres ne cesseront pas de sitôt, même si elles reposent sur des hypothèses concernant la planète qui ne sont plus valables à l'ère du changement climatique anthropique, et à supposer que les guerres modernes ne sauraient, par définition, être bénéfiques à une planète de plus en plus chaude et inhospitalière, comment faire converger notre inquiétude partagée concernant la capacité de la planète à continuer de supporter la guerre, illustration par excellence des divisions qui caractérisent notre èpece ?

Pour conclure, je propose d'esquisser une possible politique de partage qui, à l'avenir, pourrait même faire partie des conflits humains. Je prendrai l'exemple des glaciers de l'Himalaya qui jouent un rôle à l'échelle à la fois planétaire et locale. Je voudrais souligner comment les préoccupations planétaires peuvent influencer notre réflexion sur la guerre et la préparation à la guerre, bien que la perspective d'un monde sans conflit armé semble de nos jours utopique. Je prends l'exemple de l'Himalaya parce que je suis familier du sous-continent indien, où j'ai passé les vingt-sept premières années de ma vie. Cette région ne peut se penser sans cette chaîne de montagnes et les fleuves qui y prennent leur source. Mais mon but

n'est pas de blâmer des groupes humains en particulier. En théorie, j'aurais pu prendre d'autres exemples, comme la forêt amazonienne, qui est considérée comme un patrimoine mondial et s'étend sur le Brésil et sept autres pays. Elle est à la fois un bien commun et la « propriété » de différentes nations. L'Himalaya soulève le même genre de questions. Les montagnes sont géopolitiquement divisées. Mais elles constituent aussi un bien commun. Comment réunir – d'abord dans nos concepts, puis dans l'action – leur géopolitique et leur écologie, voire leur géologie ? Je ne fais ici qu'esquisser le problème sur un plan conceptuel.

Quand j'avais onze ou douze ans, l'Inde et la Chine se sont affrontées dans l'Himalaya, cette guerre a entraîné des conséquences profondément formatrices sur ma génération. À l'époque, la géopolitique de cette guerre suscitait un vif intérêt dans tous les foyers – nous, les enfants, écoutions avidement les analyses de nos aînés –, mais on ne parlait pas, comme l'avait prévu Wittgenstein, de la jeunesse ou de la vieillesse de l'Himalaya. Notre sens sacré de la géographie nationale s'appuyait sur la présence de l'Himalaya au nord et de l'océan Indien au sud, une présence qui semblait éternelle. Aujourd'hui, avec la construction de barrages et d'infrastructures, la croissance démographique et urbaine, la déforestation, tant civile que militaire, entreprises par l'Inde, la Chine et, dans une moindre mesure, le Pakistan, l'Himalaya est l'une des chaînes de montagnes les plus militarisées au monde.

La géopolitique et l'écologie sont désormais indissociables sur ce site. Cette question a fait l'objet de nombreuses études. L'universitaire australien Alexander E. Davis a récemment publié un livre sur le sujet. Je me contenterai de m'inspirer de certaines de ses remarques pour formuler quelques propositions. Davis commence par mentionner l'âge de cette chaîne de montagnes. L'Himalaya, nous rappelle-t-il, est « géologiquement et géopolitiquement actif ». L'activité géologique est liée à la jeunesse de l'Himalaya. Mais pourquoi un politologue soulignerait-il ce fait géologique ? Pourquoi, contrairement à la question de Wittgenstein, même les chercheurs en sciences sociales d'aujourd'hui devraient-ils s'intéresser à l'âge de l'Himalaya ? Parce qu'il s'avère que le développement des infra-

structures, des villes, d'une préparation à la guerre toujours plus importante, comme en témoignent les installations militaires, ne peut qu'affecter l'écologie des montagnes. Le dynamitage peut entraîner des glissements de terrain en cas de fortes pluies ou de tempêtes. Cela s'est produit à plusieurs reprises au cours des deux dernières décennies. En outre, avec ses glaciers et la biodiversité qu'il abrite, le massif joue un rôle crucial dans l'équilibre du climat mondial. Quand des nations s'apprêtent à s'affronter sur ces montagnes, nous modifions le rôle de l'Himalaya à l'échelle planétaire. Pour citer à nouveau Davis :

L'Himalaya, c'est littéralement l'Asie qui s'élève. La montagne s'élève chaque année d'environ dix centimètres, quand la plaque continentale indienne s'écrase sur la plaque eurasienne, comme elle l'a fait au cours des cinquante derniers millions d'années. Il est donc encore plus difficile de mesurer la hauteur des montagnes qui constituent d'importantes frontières politiques. Sur ces dix centimètres, il faut en enlever cinq du fait de l'érosion. Cette chaîne de montagnes est géologiquement et géopolitiquement active 34.

Davis souligne « qu'environ 240 millions de personnes [aux cultures et aux langues diverses] vivent dans la région ». Mais ces populations « sont déplacées par les projets d'infrastructure croissants, les routes, chemins de fer, aéroports et barrages, dont beaucoup sont construits à des fins militaires ». Davis écrit :

Quand l'érosion de la connaissance indigène de la région s'ajoute au changement climatique mondial et aux conflits entre pays, l'état permanent de "guerre froide" suffit amplement à mener à des issues catastrophiques, sans qu'il soit nécessaire que les tensions frontalières dégénèrent en guerre pure et simple 35.

Plus important encore, ces montagnes se situent « à l'intersection de trois hauts lieux de la biodiversité » et de nombreux grands fleuves asiatiques y prennent leur source, avant d'irriguer un certain nombre de pays entre le Pakistan et le Vietnam. Ces fleuves sont le Gange, l'Indus, le Brahmapoutre, l'Irrawady, la Salween, le

Mékong, le Yangtze, le Fleuve Jaune, ainsi que certains autres petits fleuves alimentés par les glaciers. Ils concentrent sur leurs rives près de 47 % de la population mondiale ³⁶. D'autres chercheurs soulignent que l'Himalaya représente « à la fois la connexion et la collision de deux processus emblématiques du début du xix^e siècle : le développement de l'hydroélectricité, avec 200 nouveaux projets de construction de barrages dans l'Himalaya, et la prise de conscience du changement climatique. Bien que les données soient limitées et contestées, les scientifiques s'accordent à dire que l'Himalaya est particulièrement vulnérable aux effets du changement climatique mondial ³⁷ ».

Voici donc un exemple de division géopolitique majeure autour de quelque chose que l'Inde, la Chine, le Pakistan et bien d'autres nations partagent en tant que bien commun écologique. Mais les fleuves et les glaciers qui desservent huit ou neuf pays sont traités comme des propriétés nationales par ces nations dont les frontières disputées et militarisées sont tracées par les montagnes. S'il existe des traités bilatéraux sur l'eau entre certaines nations, aucun traité multilatéral ne régit la préservation des glaciers, qui sont essentiels à la fois pour le climat mondial et pour l'approvisionnement en eau de tous les pays qu'ils desservent. Il serait naïf d'imaginer que les conflits entre États-nations dans cette zone disparaîtraient d'un coup. Mais la fonte des glaces et la menace qu'elle représente pour les fleuves sont de véritables sources d'inquiétude.

Comment alors faire converger l'inquiétude partagée à propos de l'état de la planète – l'urgence climatique – et les intérêts géopolitiques qui pourraient nous diviser ? Partant du postulat que la guerre moderne est nocive pour l'environnement, et que plus la puissance de feu d'une armée est grande, plus sa responsabilité écologique est importante, voici quelques pistes de réflexion. Il s'agit de réflexions morales, que j'illustre par l'exemple de l'Himalaya, mais qui peuvent s'appliquer partout ailleurs.

Tout d'abord, il me semble nécessaire de mettre en place une autorité régionale et multilatérale qui impliquerait toutes les nations desservies par les fleuves et les glaciers de l'Himalaya. Cet orga-

nisme régional et multilatéral pourrait être chargé de veiller à la préservation des fleuves et glaciers, même en temps de conflit, et avec les projets de développement qui affectent l'Himalaya. Le plus délicat est que cela nécessite que les États cèdent – ou partagent – une partie de leur autorité et de leur souveraineté avec cet organisme. Comme l'a montré l'expérience de la pandémie, plus les déplacements et l'interdépendance à l'échelle mondiale s'intensifient, plus les questions de gouvernance mondiale – au moins sur certaines questions environnementales majeures – s'imposent. Je ne nie ni la réalité ni la nécessité des États-nations, mais leurs limites dans certains domaines deviennent de plus en plus difficiles à ignorer du fait de la mondialisation. Si le changement climatique crée des millions de réfugiés à l'intérieur et à l'extérieur de leur pays, nous devons collectivement apprendre à partager les biens communs avec des personnes que nous considérerions autrement comme des « étrangers ».

La réflexion peut aussi se poursuivre dans une autre voie. De la même manière que nous disposons aujourd'hui d'un droit de la guerre obligeant les belligérants à protéger les civils innocents, et en particulier les enfants, des dommages collatéraux d'un conflit armé, nous pourrions imaginer que ces règles s'appliquent à l'environnement, tant de façon locale que planétaire. La guerre moderne et le changement climatique entretiennent une relation à double sens : la guerre alimente le changement climatique, qui à son tour renforce et redistribue les dommages de la guerre. Notre connaissance partagée de la géobiologie de l'Himalaya, pour revenir à cet exemple, devrait peut-être nous informer des stratégies géopolitiques des États. Alexander Davis écrit à ce sujet que : « Cette période [l'Anthropocène] est marquée par la montée des eaux, la fonte des glaces, les extinctions de masse et une perte massive de la biodiversité globale. Si les comportements humains façonnent géologiquement la planète, alors la planète devrait être un élément clé de nos politiques. Il est impossible de penser les tensions géopolitiques dans l'Himalaya en dehors de leur contexte écologique » 38
. »

Il va sans dire que tout cela ne sera pas atteint en un jour. Mais me-

ner des guerres qui exacerbent toujours plus le réchauffement de la planète et aggravent les problèmes écologiques revient à se tirer une balle dans le pied. Les guerres modernes, bien qu'inévitables, contribuent à la destruction du système nécessaire à la vie de la planète, avant tout à cause de son immense pouvoir de destruction des vies humaines et non-humaines, des paysages, des biens. Il se peut que les humains ne puissent échapper à la division, qui est inextricablement liée à notre sens aigu de l'équité et de la justice (bien que nous soyons très mauvais à les mettre en place), mais la crise environnementale planétaire nous appelle à essayer d'empêcher que plus de dégâts écologiques soient infligés à cette belle planète que nous ne faisons pas que partager entre humains et non-humains, mais qui est aussi la condition de notre existence. Nous ne pouvons pas prétendre plus longtemps – comme semblent le faire les nations belliqueuses – que si nous mettons le monde entre parenthèse pendant que nous combattons nos ennemis « mortels », nous le recouvrerons pleinement quand la paix sera revenue. Hélas, après chaque guerre qui éveille la violente capacité de destruction des humains, nous ne retrouvons qu'une planète appauvrie d'un point de vue écologique. L'intérêt de Kant pour la compréhension des conditions nécessaires à une paix perpétuelle est toujours d'actualité. Ses réponses ne nous satisfont peut-être pas aujourd'hui, mais son interrogation – et sa quête – demeurent.

—

Notes

- 1 Pour l'une des premières études de ce phénomène, voir V. Ramanathan, P. J. Crutzen, A. P. Mitra, D. Sikka, « The Indian Ocean Experiment and the Asian Brown Cloud », *Current Science*, vol. 83, no. 8, 25 October 2002, p. 947-955.
- 2 Ludwig Wittgenstein, *De la certitude* (Paris : Gallimard, 1976), p. 46.
- 3 *Ibid.*, p. 49.
- 4 Sur cette tradition récente, voir le pertinent essai de Babu Thailath, « The Givenness of the World: The Problem of Directionality in

Modern Epistemology », *Philosophy International Journal*, vol. 5, no. 4, November 15, 2022, DOI: 10.23880/Phil-16000276.

- 5 Voir Dipesh Chakrabarty, *One Planet, Many Worlds: The Climate Parallax* (Waltham, MA: Brandeis University Press, 2023).
- 6 Voir, par exemple, les chiffres donnés par Samira Asma, dans « Autopsy of the Conditions of Death Across the Globe », in E. A. Seaman ed., *In_Finite: Living with Death* (Berlin: Humboldt Forum, 2023), p.122-135.
- 7 Cité dans Andrew S. Goudie et Heather A. Viles, *Geomorphology in the Anthropocene* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), p. 28. Voir aussi J. R. McNeill et Peter Engelke, *The Great Acceleration: An Environmental History of the Anthropocene since 1945* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2014).
- 8 McNeill et Engelke, *The Great Acceleration*, p. 41.
- 9 Jan Zalasiewicz, « The Human Dimension in Geological Time », dans Nina Möllers et al eds., *Welcome to the Anthropocene: The Earth in Our Hands* (Munich: Deutsches Museum and Rachel Carson Center, 2014), p. 17.
- 10 <https://news.un.org/en/story/2023/07/1139162>, consulté le 20 décembre 2023.
- 11 <https://www.bbc.com/news/science-environment-67242386>, consulté le 28 octobre 2023.
- 12 Voir Matthias Glaubrecht, « On the End of Evolution: Humankind and the Annihilation of Species », dans Seemann ed., *In_Finite*, p. 162-167.
- 13 Communication personnelle du 3 novembre 2023.
- 14 Voir, par exemple, Pauline Kleingeld, « Kant's Theory of Peace », dans Paul Guyer ed., *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), p. 478.
- 15 Adam Lebovitz, « The Battlefield of Metaphysics: Kant's *Perpetual*

Peace Revisited », *Modern Intellectual History*, vol. 13, no. 2, 2016, p. 327-355.

- 16 Kenneth N. Waltz, « Kant, Liberalism, and War », *The American Political Science Review*, vol. 56, no. 2, June 1962, p. 331.
- 17 William Ossipow, « Kant's *Perpetual Peace* and Its Hidden Sources: A Textual Approach », *Swiss Political Science Review*, vol. 14, no. 2, 2008, pp. 357-389.
- 18 Murad Idris, *War for Peace: Genealogies of a Violent Ideal in Western and Islamic Thought* (New York: Oxford University Press, 2019).
- 19 Voir Waltz, « Kant, Liberalism, and War », p. 335. Voir aussi Idris, *War for Peace*, pp. 272-273.
- 20 Emmanuel Kant, *Pour la paix perpétuelle. Projet philosophique* (Lyon : Presses Universitaires de Lyon, 1985), p. 69.
- 21 Pour une analyse pointue et critique de ce point, voir Idris, *War for Peace*, pp. 277-279.
- 22 Voir Dipesh Chakrabarty, *Après le changement climatique, penser l'histoire* (Paris : Gallimard, 2022), en particulier l'introduction.
- 23 Emmanuel Kant, *Pour la paix perpétuelle, op. cit.*, p. 67.
- 24 *Ibid.*
- 25 *Ibid.*, p. 67-68.
- 26 Je développe cette idée dans *One Planet, Many Worlds, op. cit.*
- 27 Mohammed Ali Rajaeifar *et al*, « Decarbonize the military – mandate emissions reporting », *Nature*, vol. 611, 3 novembre 2022, p. 29.
- 28 [1] *Ibid.*, p. 29-30.
- 29 Duncan Depledge, « Low-carbon warfare: climate change, net zero and military operations », *International Affairs*, vol.99, no. 2, 2023, p. 683. DOI: 10.1903/ia/iiad001

- 30 Oliver Belcher *et al*, « Hidden carbon costs of the “everywhere war” : Logistics, geopolitical ecology, and the carbon boot-print of the US military », *Transactions of the Institute of British Geography*, 2019, p. 7. DOI: 10.1111/tran.12319
- 31 *Ibid.*, p. 6.
- 32 *Ibid.*, p. 8.
- 33 Benjamin Neimark, Patrick Bigger, Frederick Otu-Larbi et Reuben Larbi, « A Multitemporal Snapshot of Greenhouse Gas Emissions from the Israel-Gaza Conflict », *SSRN Electronic Journal*, 5 janvier 2024
- 34 Alexander E. Davis, *The Geopolitics of Melting Mountains: An International Political Ecology of the Himalayas* (London: Palgrave, McMillan, 2023), p.3.
- 35 *Ibid.*
- 36 Voir Kenneth Pomeranz, « Asia’s Unstable Water Tower: The Politics, Ecology, and Economics of Himalayan Water Projects », *Asia Policy*, vol. 16, no.1, 2012, p. 4-10.
- 37 R. Ahlers *et al*, « Framing Hydropower as green energy: assessing drivers, risks and tensions in the Eastern Himalayas », *Earth System Dynamics*, vol. 6, 2015, p. 195.
- 38 Davis, *The Geopolitics*, p. 4.

—

Contributeur · ices

Traduction de Romane Baleynaud et édition de Patrice Maniglier

La grande désynchronisation

Par Jérôme Gaillardet | 11-03-2024

Pour le géochimiste des « zones critiques » qu'est Jérôme Gaillardet, la Terre n'est pas un stock fini de ressources, c'est un ensemble de cycles de natures et d'échelles spatiales et temporelles très différentes, mais entrelacés. Un processus qui prend des millions d'années ouvre à un autre qui prend quelques secondes, qui à son tour en entretient un autre de plusieurs centaines d'années. Le global s'articule au local directement : dans le temps. Toute vie s'improvise dans ces cycles, les reproduisant et les altérant à la fois. Le « temps présent » n'est pas celui d'un épuisement des ressources planétaires, mais une grande désynchronisation : une forme de vie particulière bouleverse les cycles qui la rendaient possible sans s'ajuster à ces changements. Réajuster les temps, tel est le défi des « temps qui restent ».

Si le changement climatique et l'érosion de la biodiversité occupent le devant de la scène médiatique, polarisent l'attention des partis politiques et sont placés par les programmes électoraux écologistes en première ligne d'une indispensable préservation de la « nature », ces deux perturbations ne sont que la partie émergée d'un iceberg menaçant le fragile radeau de l'humanité. Si l'on veut tenter d'expliquer pourquoi la détérioration du climat et la perte du vivant sont les deux portes flambeaux de « l'intrusion de Gaia », c'est-à-dire de ce moment présent de l'histoire où nous, êtres humains, réalisons que les « choses dépendent de nous et que nous dépendons des choses » comme l'exprimait déjà Michel Serres dans *Le contrat naturel* ¹, c'est sans doute que l'un comme l'autre, ont des temporalités et une forme de spatialité qui nous sont accessibles, que nous pouvons « sentir », dans le domaine strict de notre « géoception ».

Nous sommes myopes

Le changement climatique est manifeste : la diminution de la couche de neige et la fermeture des stations de ski de trop basse altitude en montagne, les canicules à répétition qui paralysent nos villes chaque été, ainsi que les événements hydrologiques extrêmes à travers le monde, sont des réalités appréhendables par chacun et chacune d'entre nous.

La température de l'air, outre que notre peau y est très sensible, est une des grandeurs physiques les plus faciles à mesurer et nous disposons désormais d'un historique des mesures témoignant, sans plus qu'aucun doute ne soit permis, du réchauffement moyen de l'atmosphère **2**. Les projections issues des modèles numériques en sciences du climat sont capables de prédire des trajectoires à 100 ans, une échelle de temps qui nous « parle » et parle à la sphère industrielle. L'adaptation au changement climatique est en route car des décisions politiques prises aujourd'hui s'accompagneront d'effets sur des temporalités courtes, commensurables avec celles de nos vies, de nos enfants, des institutions et des États.

On se souvient que, dans les années 1990, l'un des principaux problèmes environnementaux était celui du trou dans la couche d'ozone. Après que les scientifiques de l'atmosphère eurent identifié les chlorofluorocarbures (CFC) comme les principaux gaz produits par les activités humaines responsables de la destruction l'ozone de la haute atmosphère dès les années 1975, près de 200 pays ont voté la convention de Vienne (1985) et le protocole de Montréal (1987) afin de limiter drastiquement la production des CFC et même les éliminer. Depuis, le trou saisonnier dans la couche d'ozone, qui protège la surface terrestre de l'action mutagène des ultraviolets solaires, très surveillé par des infrastructures de recherche, s'est résorbé et montre des signes de restauration. Cet épisode, qui a conduit à la création historique du GIEC, est typiquement un de ces « moments » environnementaux aux temporalités courtes : même si la dynamique de la couche d'ozone n'est pas

revenue à son fonctionnement pré-anthropique, elle est en cours de régénération depuis que des actions internationales ont été prises. Les réactions chimiques qui forment l'ozone, ou une partie de celles qui sont responsables de sa régénération, sont suffisamment rapides pour que des décisions politiques puissent avoir des conséquences visibles à l'échelle d'une dizaine d'années.

Les temporalités climatiques ne sont pas aussi courtes que celles de la couche d'ozone, mais les mesures internationales déjà prises – et à prendre – pour diminuer les émissions nettes de gaz à effet de serre, des molécules ayant été identifiées par les climatologues comme responsables d'un « forçage radiatif » positif, c'est-à-dire d'une augmentation significative de la quantité d'énergie fournie à l'atmosphère, devraient avoir des effets que les modèles climatiques numériques prédisent à l'échelle des décennies et du siècle à venir. Une particule de CO₂ émise par une usine en Europe aujourd'hui se retrouve à Hawaï seulement quelques semaines plus tard tant l'atmosphère est un milieu brassé (par le système des vents). On pourrait dire que le CO₂, tout comme les CFC, diffusent et se mélangent dans l'atmosphère avec des temporalités qui rappellent celles que la conquête des océans par la navigation maritime a introduites et qui nous ont embarqués dans la mondialisation des échanges. En d'autres termes leurs vitesses d'homogénéisation – la vitesse lie le temps à l'espace – sont importantes. Vient s'ajouter à cette agitation de l'atmosphère une grande réactivité du gaz suspect. Un CO₂ émis à Paris se globalise certes assez vite, il n'en demeure pas moins très probable qu'il soit absorbé – et digéré – par une feuille de palmier tropical ou par la surface de l'océan glacial arctique quelques jours plus tard.

Diffusion rapide et réactivité sont les deux lanternes qui nous rendent sensibles et rendent nos sociétés industrielles conscientes du problème climatique.

Notre sensibilité à la disparition du nombre d'êtres vivants et du nombre d'espèces vivantes – la biodiversité – relève quant à elle de mécanismes très identiques. La vitesse de reproduction des êtres vivants est très grande et le déclin d'une population d'insectes peut

être enrayé facilement si des décisions sont prises et exécutées. De nombreuses études montrent que le retour à une biodiversité normale (aussi bien en nombre d'individus qu'en nombre d'espèces) a des conséquences immédiates sur la santé des écosystèmes. En val de Sèvres dans l'ouest de la France, des expérimentations socio-écologiques conduites avec des agriculteurs et agricultrices montrent qu'il est possible d'augmenter les rendements en quelques années en améliorant le statut des populations pollinisatrices **3**.

Même l'apparition de nouvelles espèces peut être rapide. Dans son *Histoire naturelle du futur* **4**, Rob Dunn rappelle bien que les vitesses de spéciation, c'est-à-dire l'apparition de nouvelles espèces, obéit à des « lois » biologiques qui peuvent être très rapides pour certains groupes d'êtres vivants. Les rats, petits mammifères au cycle reproductif rapide, sont le parfait exemple de ces temporalités courtes de la biodiversité. Lorsque des populations de rats se trouvent isolées par des barrières physiques ou regroupées dans des zones où ils ne peuvent survivre, ils divergent génétiquement assez vite. Les travaux que cite Dunn sont éloquentes : les rats de New York ne semblent plus être capables de se reproduire avec les rats des villes voisines. Pire, les rats qui vivent dans le sud de Manhattan se sont différenciés de ceux qui vivent dans le nord et divergent génétiquement car le quartier des affaires qui les sépare (Midtown) est comme un bras de mer qui sépare des populations îliennes !

La biodiversité est également un symbole paysager. Les luttes militantes pour des « zones à défendre » s'opposent à l'homogénéisation du paysage et font croisades pour la préservation d'écosystèmes, de socio-systèmes ou de territoires familiers (dans le sens où la plupart des écosystèmes de l'Europe occidentale sont le fruit d'une coévolution entre des vivants et des manières d'exploiter et de cultiver la terre) que nous ne voulons pas voir disparaître dans le temps de nos sociétés.

Comme dans le cas de la couche d'ozone, les alertes concernant la biodiversité visent à protéger et maintenir la « couche » dynamique

des vivants qui nous entourent et dont nous sentons bien que leur intégrité, le maintien des relations que nous entretenons avec eux, sont cruciaux, tant pour notre propre bien-être que pour le leur. Cela est essentiel pour le maintien d'une production alimentaire durable, pour éviter de perturber la temporalité de nos vies et même celle de nos sociétés industrielles. Alors que certains et certaines paléontologues nomment la crise actuelle de la biodiversité « la sixième extinction » (car cinq grandes périodes de forte érosion du nombre d'espèces vivantes ont été décrites depuis 500 millions d'années), l'écologie de la conservation est une lutte contre la disparition rapide du cadre vivant qui nous entoure, de ce que nos yeux et nos oreilles perçoivent.

Changement climatique, trou de la couche d'ozone, érosion de la biodiversité sont donc des changements qui reflètent la sensibilité excessive de nos sociétés aux temporalités courtes au détriment des temporalités longues. En géologie, on parle de « myopie » pour désigner le fait que nous sommes capables de découper le temps long de la planète bien plus précisément sur les périodes récentes que sur les périodes anciennes car plus nous nous éloignons de notre époque, moins les roches et les couches géologiques sont abondantes et interprétables. Autrement dit, plus on remonte le temps, plus on perd en netteté et le temps se dilate.

La situation de nos sociétés industrielles est analogue : elles ont un biais en faveur des temps courts. Atteints de présentisme, nous sommes devenus myopes, un défaut de la vue imposé par la modernité et en particulier par la mondialisation des échanges, la numérisation du monde, bref, par notre manière pressée d'habiter le monde. Nous ne sommes capables que d'accommoder des distances temporelles proches des temporalités de notre histoire – et surtout de notre histoire moderne – correspondant aux temporalités les plus courtes de la géohistoire ou du « système » Terre.

Comme beaucoup d'autres, Dipesh Chakrabarty ⁵ n'exprime pas autre chose que cette tension entre d'une part, le temps de l'histoire des êtres humains, de leurs révolutions, de leurs luttes, de leurs pratiques coloniales, et d'autre part le temps long « géolo-

gique », avec lequel pourtant, dans l'Anthropocène, et ce parce que le pouvoir d'agir de l'être humain est lui-même devenu géologique, nos sociétés doivent composer.

Les temps qui restent du carbone

Le carbone n'est qu'une des briques parmi la petite centaine dont tout l'univers est fait, mais il a envahi notre vie quotidienne. Agriculture, aménagement urbain, transition énergétique ... un gaz invisible, le CO₂, bien plus petit qu'un virus, régit nos manières d'être et la politique. Ce gaz carbonique, ainsi nommé car il se dégage de la combustion du charbon en présence d'oxygène, existe dans l'atmosphère à une teneur ridiculement petite (0,04 % par volume d'air) mais il joue pourtant un rôle climatique immense en absorbant instantanément les rayonnements infrarouges émis par la surface terrestre, permettant ainsi à la Terre de ne pas être aussi froide que ce qu'elle serait sans atmosphère. Le CO₂ est la petite laine de la planète.

Depuis que les scientifiques mesurent en divers endroits de la planète la teneur en gaz carbonique de l'atmosphère, ils observent une hausse régulière. On trouve en 2024, 1/3 de plus de gaz carbonique dans l'atmosphère qu'en 1964. Sans surprise, la température moyenne de l'atmosphère augmente et avec elle les déséquilibres du système climatique. Les masses d'air s'affolent **6**.

Comme toutes les entités non-vivantes qui nous entourent, le CO₂ n'est pas un décor passif. Il est susceptible de réagir avec tout ce qui l'entoure et de s'y combiner : eau de pluie, de mer, roches, plantes ... tant et si bien que la quantité de CO₂ produite par les êtres humains depuis qu'ils brûlent du bois puis du charbon, du pétrole et du gaz naturel **7** est trois fois plus élevée que ce qui s'est réellement accumulé dans l'atmosphère. Le reste a disparu, transformé en autre chose. Il a muté.

Nous allons tenter dans les lignes qui suivent de le pister, de se rendre sensible aux divagations du carbone. Nul besoin d'embar-

quer sur une navette spatiale, il est là, autour de nous. Il virevolte comme le ferait un papillon de fleur en fleur et il nous suffit d'ouvrir les yeux.

Imaginons une scène d'ouverture de cinéma : lumière claire et sèche d'une fin d'été dans le sud de l'Italie. Le personnage principal est assis à la terrasse d'un café pittoresque de Taormine, une des plus belles cités de Sicile. De là, il a une vue imprenable sur le théâtre romain, la côte méditerranéenne aux plages lumineuses et plus loin, sur les pentes du volcan le plus majestueux d'Europe : l'Etna. Une série de plans défile **8**.

Premier plan. Une feuille de laurier rose, desséchée par la chaleur d'un été qui s'achève, tourne dans un tourbillon d'air chaud sur la terrasse. Notre personnage principal se distrait à l'observer. Elle vient d'un jardin voisin et s'agite aléatoirement en d'infinies volutes. En se détachant de son arbuste, les cellules qui la constituent sont mortes, faute d'être alimentées en eau et en sels minéraux par leur tige, cessant d'accomplir leur fonction principale : celle de digérer le gaz carbonique de l'air pour en faire de la matière vivante végétale verte **9**. Ce magnifique laurier rose, si typique des littoraux méditerranéens, est un représentant local du règne des végétaux verts – arbres, herbes, algues – principaux agents de la transformation du CO₂ atmosphérique en composés inorganiques. Les végétaux verts travaillent à purifier l'atmosphère de son gaz carbonique à une vitesse telle que 5 à 10 ans seulement leur suffiraient pour retirer tout son CO₂ à l'atmosphère planétaire et donc à congeler la Terre en boule de glace.

Deuxième plan. La feuille que notre personnage suit du regard a finalement cessé ses acrobaties et s'est posée dans le bac à fleurs à quelques mètres de lui, au milieu d'autres feuilles mortes visiblement grignotées et en voie de décomposition. Nichés entre les grains du terreau, des agents microscopiques – des champignons, bactéries –, presque aussi invisibles que le gaz qu'ils génèrent, sont à l'œuvre, réveillés par l'arrosage matinal. Ce sont des décompo-

seurs. Alors que le laurier composait et stockait, eux, défont, cassent, grignotent, digèrent et libèrent le gaz carbonique que les cellules du laurier avaient patiemment arraché à l'atmosphère. Ces fossoyeurs de la matière végétale morte la trouvent suffisamment à leur goût et en tirent l'énergie nécessaire à leur croissance et reproduction **10**. En une saison, ce qui fut capturé par les feuilles du laurier est restitué à l'atmosphère par les décomposeurs. A l'échelle planétaire, ce duo de plantes et de décomposeurs est la garantie d'une atmosphère durable et très vite recyclée. Telle est la perfection des rotations du cycle du carbone...

Troisième plan. Le serveur a déposé le café commandé par notre personnage sur la table en marbre blanc. En soufflant sur sa surface pour le refroidir, les poumons de notre protagoniste rejettent dans l'atmosphère un air riche en gaz carbonique. Comme l'avait montré le chimiste Lavoisier en faisant expirer un cobaye, l'air que nous exhalons est léthal ; il peut même causer la mort d'un canari confiné dans une enceinte remplie de ce gaz. A l'instar des champignons, nous, les êtres humains, cassons aussi les substances que nous consommons pour en extraire de l'énergie solaire. Le sucre du café servira de réserves énergétiques pour quelques heures à peine à notre personnage... Mais à la différence de la feuille de laurier, ce sucre ne vient pas d'ici. Il provient des plaines de l'Europe du Nord ou alors des Antilles, tout comme la matière organique torréfiée qui donne sa couleur au café. Ces carbones, arrachés à leurs écosystèmes, ont voyagé, empruntant des boucles plus longues et détournées que la feuille de laurier désormais immobile.

Quatrième plan. Notre personnage lève le regard et aperçoit un champ d'oliviers centenaires qui couvre les pentes des collines et les abords du théâtre antique. Certains, disent les guides touristiques, sont plus anciens que les ruines romaines ! Eux aussi travaillent à purifier l'atmosphère de son gaz carbonique, mais en le transformant en cellulose constituant le bois qui s'accumule en

tronc et en branches. Même mort sous l'aubier, le carbone de ce bois demeurera là pour des siècles, contrairement au sort précaire du carbone de la feuille de laurier. Le carbone du bois contrevient à la régulation atmosphérique du gaz carbonique, rapide et saisonnière, que les voltiges de la feuille de laurier nous avaient révélées. Ce qui semblait si efficace et annuel nous apparaît désormais terriblement lent : va-t-il falloir attendre un siècle, deux siècles, mille ans, avant que ce carbone confisqué rejoigne l'atmosphère ? D'ailleurs, la poutre de la tonnelle au-dessus de notre personnage, elle aussi, est faite d'un carbone fixé par un arbre au moins aussi vieux que la maison qui abrite le bistro, âgé de quelques siècles peut-être... Des horizons temporels plus lointains se dessinent, car le duo qui se jouait dans la première scène entre les végétaux et les décomposeurs va de guingois. Des poches de carbone rétif se forment dans le paysage. Le carbone procrastine. Première imperfection du cycle...

Cinquième plan. Notre personnage s'apprête à interpeller le serveur quand son regard s'arrête sur le journal de son voisin. Il y fait état des orages catastrophiques de la veille. Des pluies diluviennes ont arraché des pans entiers de montagne sicilienne et des glissements de terrain ont transporté des roches, des sols, des maisons, des oliviers déracinés vers la mer Méditerranée. Au-delà de l'aspect dramatique et des pertes matérielles que l'évènement a causé, dans la grammaire du carbone, l'orage a enfoui au fond de la mer des poutres de bois, des feuilles à peine décomposées, des arbres de forêts centenaires. Débute alors un patient travail de fossilisation de ces matières végétales riches en carbone qui prendra peut-être des millions d'années et les métamorphosera en précieux hydrocarbures : lignites, charbons, anthracites ... des concentrés de carbone et d'énergie piégés dans les sédiments marins. En un coup de tonnerre, leur carbone s'est échappé de la boucle régulatrice écrite dans l'air et sur le sol par la feuille de laurier virevoltante de notre premier plan. Autre procrastination, autre imperfection...

Sixième plan. Dans la rue, devant le café, un véhicule d'un autre âge pétarade et laisse derrière lui une trainée de suie qui interrompt notre personnage. Du carbone à l'état presque pur forme un brouillard nauséabond, fabriqué par la combustion incomplète de l'essence et le travail d'un moteur mécanique qui met en mouvement le véhicule. Cette essence provient de pétrole et, donc, comme le savent les géologues, d'êtres vivants fossilisés il y a des dizaines ou des centaines de millions d'années. On en extrait du plateau continental pas très loin, off-shore, au sud de la Silice. Ce noir, dans l'air, c'est du carbone prélevé à des atmosphères terrestres d'un lointain passé par des vivants disparus qui travaillèrent à la purification de l'air. Ce que l'orage catastrophique d'hier a enfoui dans les profondeurs de l'océan retourne à la case départ, des millions d'années plus tard, un carbone pris dans une boucle autrement plus lente que celle qui impliquait la feuille de laurier. Lenteur...

Septième plan. Au loin, notre personnage admire le panache volcanique de l'Etna qui s'élève en volutes tranquilles dans le ciel orangé de cette fin de journée. L'Etna est un pollueur de première classe qui envoie chaque année dans l'atmosphère des dizaines de milliers de tonnes de gaz carbonique, arraché aux profondeurs de la Terre. Les géologues ont récemment montré qu'une partie de ce gaz carbonique vient de roches calcaires enfouies à des profondeurs telles (des dizaines de kilomètres) qu'elles se transforment et libèrent une partie de leur carbone sous la forme de gaz carbonique ¹¹. Ici, sous nos pieds, la plaque africaine s'enfonce lentement sous la plaque eurasiatique, et emporte avec elle des écailles de roches calcaires faites de coquilles fossiles pas très éloignées de ceux qu'on rencontre encore aujourd'hui sur les plages ou les étals du marché de Taormine. Une autre danse se joue sous nos yeux : un carbone venu des profondeurs, injecté par le volcan, séjourne dans l'atmosphère, dont il fera le tour plusieurs fois, avant de se dissoudre dans l'océan, et de finir incorporé dans les carapaces calcaires du plancton, des coraux ou des coquillages. Une fois enfouis, ces calcaires, réchauffés, transformés en marbre, libéreront un peu de leur car-

bone volcanique sous la forme d'émanations gazeuses dont l'Etna est l'exutoire. Une ronde qui met des centaines de millions d'années à se faire et passe par les profondeurs de la Terre, donne naissance au marbre de la table de bistro sur laquelle se refroidit le café de notre personnage. Réalisant qu'il doit sa couleur à la torréfaction de graines tropicales, une sorte de calcination là aussi, mais plus douce que celle qui créa le marbre, notre personnage avale ce qui reste de liquide.

Cette série de plans anodins nous permet de prendre conscience non pas du temps qui passe mais des temps, tous différents, dans lesquels nos vies et la vie de la planète s'enrichissent : ceux de la feuille de laurier, des micro-organismes, de la respiration oxygénée, du bois d'olivier, des sédiments marins, des matières fossilisées, de l'essence de voiture, des roches calcaires, des coquillages et des éruptions volcaniques.

Nous sommes hantés par ces atomes de carbone qui sont partout et en devenir dans des flux incessants et complexes, rapides ou lents, et qui ont contribué, au cours de l'histoire de la Terre, au maintien de la vie et des conditions d'habitabilité. Le carbone est infiniment petit mais il donne le vertige, ce vertige d'appartenir à une chaîne de processus et d'êtres, tous fragiles et mortels, aux durées de vies inégales, certaines étant immensément petites et d'autres immensément grandes, mais toutes néanmoins importantes. Le temps des calcaires n'est pas le temps du laurier, qui n'est pas celui du café ou celui de l'olivier.

Si nous voulions terminer l'exercice, nous pourrions, à la manière des géochimistes, représenter, sur de jolis schémas en couleur, ce qu'ils appellent des « flux » reliant des « réservoirs » de carbone. Pour chacun de ces réservoirs (l'océan, la croûte terrestre, le pétrole, l'olivier, la biosphère, le stock de café mondial...), nous pourrions alors déterminer un temps qui n'est pas un temps qui s'écoule mais *un temps de résidence* : la durée pendant laquelle un atome de carbone demeure, réside, dans sa « boîte-réservoir ». Il s'agit là de « moments d'être », des « maintenant », comme le dit si bien Bernadette Bensaude-Vincent ¹², pris « dans un devenir ». De la

saison (pour la feuille de laurier) à l'année (pour le café), des millénaires (pour les oliviers) aux dizaines de millions d'années (pour la table de marbre), et peut-être même des milliards (pour l'Etna).

Quels sont les temps qui leur restent ? Ils sont idéalement infinis puisque dans cette vision animée du monde, rien n'est fixe et la matière évolue en rotations immuables, comme prise dans des millions d'engrenages. Mais, si un seul de ces engrenages se grippe, alors c'est tout l'édifice qui remue, s'ébranle, pour essayer de revenir à une position d'équilibre durable. De la même manière qu'une communauté de fourmis s'active à reconstruire une fourmilière piétinée, les cycles de la matière courent à rétablir des équilibres stables. Ces temps de résidence nous renseignent sur les temps de réponse du système Terre et de ses nombreux sous-systèmes que les sociétés industrielles ont perturbés.

Les temps qui restent sont des temps de résidence donc de réajustement.

Apprendre à regarder loin

Se borner à dire de l'Anthropocène qu'il est ce moment du temps qui passe où l'histoire humaine rencontre l'histoire naturelle s'avère assez vite problématique ¹³.

L'Anthropocène, ainsi que les multiples déclinaisons qui ont été proposées (plantationocène, capitalocène, etc.), n'en reste pas moins une référence à ce temps linéaire – chronos – sur le début duquel les stratigraphes ¹⁴ n'arrivent pas à s'accorder, et qui n'est précisément pas à même de transcrire la complexité de notre rapport au monde car il s'inscrit trop dans un souci de périodisation.

La série de petits plans cinématographiques que nous venons d'inventer essaye d'instiller de l'épaisseur temporelle dans le cycle du carbone et de nous réinsérer dans son maelstrom turbulent aux multiples remous. Ne pas comprendre que le sort de la feuille dépend tout autant du volcan que du jardinier revient à s'isoler dans une bulle temporelle au motif que les temps plus longs nous donne-

raient le vertige, ou qu'ils seraient insaisissables. Certes, nous ne pouvons agir sur les émanations du volcan, alors que nous pouvons le faire en plantant une forêt nouvelle, mais croire que nous agirons seulement en alliance avec la forêt mais sans les autres agents est illusoire. La forêt ne peut pousser correctement sans un sol, qui, pour se fabriquer et devenir fertile, prend bien plus de temps que celui qu'il faut aux arbres pour devenir adultes. Laquelle forêt a besoin de CO₂ certes, mais aussi d'eau et de sels minéraux, que les réactions d'altération biochimiques des roches libèrent en réagissant là aussi avec du CO₂ ¹⁵ mais à des allures beaucoup plus lentes ¹⁶.

Ne faudrait-il pas mieux définir l'Anthropocène comme la désynchronisation des activités humaines de celles de la planète ? Ce temps, s'il en faut un, serait celui où une espèce myope, mais terriblement habile technologiquement, se découple des cyclicités du système Terre, commet des erreurs de tâtonnements par l'intensité et la vitesse des transformations qu'elle invente et fait subir au système qui l'abrite. La technologie carbonée est-t-elle autre chose qu'un catalyseur ou accélérateur – au sens de la chimie – des transformations naturelles ? Lorsque nous brûlons du charbon, nous accélérons des réactions d'oxydation des roches sédimentaires qui existent indépendamment des activités humaines dans les chaînes de montagne et stabilisent la teneur en CO₂ de l'atmosphère sur le long terme ¹⁷. Ces réactions « naturelles », dans le sens où elles existaient avant que les humains se désynchronisent, sont toujours associées à des « contre-réactions » (en l'occurrence la séquestration de matières organiques dans les estuaires et des sédiments marins). La révolution thermo-industrielle du XIX^e siècle a bien accéléré l'oxydation des charbons mais n'a pas, en même temps, augmenté la séquestration sédimentaire marine des matières organiques, créant un « embouteillage », et du coup une « erreur » de rotation – un *grippage* !

Nous l'avons dit, le cycle du carbone n'est pas le seul qui anime l'ancienne ¹⁸ nature. Il y en a de multiples – autant qu'il existe d'éléments chimiques sans aucun doute – mais bien plus encore si l'on considère les possibles molécules qui les incorporent, les corps is-

sus de leur agglomération, etc. Se désynchroniser ne veut pas dire se désynchroniser de tous les cycles – ce qui pourrait venir mettre un terme aux querelles entre historiens et géologues, les premiers ne voulant pas d'un Anthropocène uniforme et commençant partout au même moment, les seconds inscrivant la simultanéité globale du début de l'Anthropocène comme un principe non négociable de l'administration stratigraphique ¹⁹. Nous n'avancions pas aussi désynchronisés dans le monde du lithium que dans celui du carbone !

La myopie dont nous avons parlé plus haut est aussi gênante au sens où elle nous empêche de voir le cadre général dans lequel nous avançons et ses limites, d'apercevoir les obstacles et les murs. On a beau être myope, si l'on veut parcourir une distance raisonnable, il nous faut pouvoir regarder au loin. Ne pas pouvoir le faire serait se condamner à tâtonner de petits pas en petits pas, à s'exposer à des dangers évitables, ce que semblent précisément faire les sociétés industrielles. En myopes, nous nous condamnons aussi à confondre les temps qui nous restent.

Dans « l'écologie de la compensation » ²⁰ qui a envahi notre société, planter une forêt pour justifier d'un trajet en avion est un problème de vue considérable, une erreur aussi importante que de prendre une carte Michelin de la France tout entière pour s'orienter dans son petit jardin. L'échelle n'est pas la bonne car le pétrole qui actionne l'avion est pris dans une boucle de transformation aux temporalités géologiques (plusieurs dizaines à centaines de millions d'années – un long « moment d'être ») alors que la forêt plantée en 2024 n'existera plus en 3024 (un court « moment d'être ») et que son carbone sera probablement reparti dans l'atmosphère. Nous, sociétés humaines industrielles, n'arrivons pas à nous fondre dans les cyclicités du monde. Pour continuer sur l'exemple de la forêt, la faire croître n'est qu'une infime partie de la compensation. En effet, il conviendrait à la mort des arbres, ou lors de leur exploitation, d'empêcher qu'ils ne se décomposent et faire en sorte de les stocker pour les millions d'années à l'abri de l'oxygène ou de potentiels décomposeurs. Ce n'est pas impossible, il suffit d'imiter ce que fait chaque fleuve à son embouchure lorsqu'il enterre de la matière

organique avec ses sédiments sur le fond des océans.

En collaborant, humains, vivants et non-vivants peuvent inventer des transformations compensatrices au bon niveau des cycles en évitant de les court-circuiter. Pour corriger la myopie dont est victime notre société, il faut chausser des lunettes pour voir les temps de résidence. Il s'agit en somme de trouver des solutions « fondées sur la nature » s'inspirant des transformations naturelles lorsqu'elles existent, ou d'inventer des solutions nouvelles lorsqu'elles n'existent pas. Se synchroniser suppose d'associer à toute « transformation » d'origine technologique, une contre-transformation qui permet de créer un nouveau « moment d'être » pour éviter un mouvement de bascule vers d'autres cycles aux temporalités éventuellement encore plus lentes. Qui aurait l'idée de barrer une rivière sans prévoir un exutoire ? Bernadette Bensaude-Vincent ne dit pas autre chose lorsque, évoquant l'économie circulaire, elle écrit : « Il s'agit moins de prétendre boucler les cycles (ce qui revient à dénier la mort et l'entropie) que de chercher à composer avec les diverses temporalités en jeu dans les paysages de technonature qui constituent la terre où nous habitons **21** ».

Mais, même selon ce principe vertueux, l'Anthropocène doit aussi composer avec des limites, que les lois de la physique, de la chimie et de la biologie imposent à tous les vivants et à la Terre que nous souhaitons habiter. La limite de l'exploitation d'une nappe aquifère est la porosité exploitable pour y stocker de l'eau et, au niveau local, nous sommes bien souvent très loin de connaître les limites des systèmes que nous exploitons. Apprendre à voir plus loin pour se réencastrier dans les conditions de l'habitabilité terrestre nécessite aussi de s'équiper de capteurs spatiaux et d'estimer les limites des systèmes planétaires.

Insistons avec un dernier exemple qui illustre bien le manque de profondeur temporelle d'un certain discours écologique. L'Amazonie est souvent présentée comme le poumon du monde, sa forêt et sa biodiversité comme garante du maintien de la teneur en oxygène de l'air. Ce raisonnement très incomplet est paradigmatique de la myopie ambiante. Certes, la forêt amazonienne fabrique

de l'oxygène, mais elle ne fait que recycler un stock créé, lui, par ses lointains ancêtres, des milliards d'années auparavant. Le stock d'oxygène dans l'atmosphère, sans lequel nous ne pourrions vivre, s'est formé lorsque des cyanobactéries ont inventé la photosynthèse il y a plusieurs milliards d'années. L'oxygène est un déchet résultant de cette réaction et ce gaz, hautement toxique pour la biosphère de l'époque, a commencé à s'accumuler avec l'apparition des cyanobactéries. Cette accumulation a d'abord été très lente mais a provoqué au fur et à mesure un écocide généralisé chez les organismes existants allergiques à sa présence. Par la suite, cette accumulation est devenue de plus en plus importante avant de se stabiliser à environ la teneur actuelle de 20%. Dire que la forêt amazonienne permet à notre air d'être respirable n'est pas faux, mais c'est une vision superficielle et totalement désynchronisée. La forêt amazonienne entretient un air rendu respirable par des bactéries apparues il y a des milliards d'années.

La Terre qui reste

Les cycles biogéochimiques (eau, carbone, oxygène, sodium, terres rares...) relient le temps à l'espace en transformant des temps linéaires en temps cycliques, des temps de résidence en un espace clos : le réservoir. Le réservoir est une sorte de « boîte », un volume, qui n'a pas nécessairement une matérialité bien identifiée ²² bien qu'il naisse de l'accumulation de la matière. Mais les cycles n'ont rien de parfait. La matière ne tourne pas vraiment, des fuites rompent la monotonie de la rotation et à chacune des fuites s'embranchent de nouveaux cycles plus longs car des formes rétives au recyclage font sécession et créent de nouveaux réservoirs. Notre monde est une infinité de cycles imparfaits reliant des réservoirs de matière paresseuse.

Les temps de l'Anthropocène sont donc aussi des lieux, des espaces finis dans lesquels la matière qui voyage dans des rotations infinies, se ralentit et réside. C'est aussi ce que véhicule le concept de « Temps-Paysage » développé par Bernadette Bensaude Vincent ²³, ou ce dont témoignent les « récits de la Terre intimes »

d'Olivier Remaud, qui citent de nombreux autres auteurs et autrices comme Tim Ingold ou Val Plumwood : « la montagne est habitée par des fantômes qui affleurent et qui ne sont pas des hallucinations. Le vertige qui nous saisit n'est pas celui des hauteurs. C'est celui des temps épais qui dansent sous nos yeux ²⁴ ».

Lorsque Ludwig Wittgenstein illustre la confrontation du temps des humains et des temps de la planète par la formule : « Nous nous demandons de quand date une maison, alors pourquoi ne faisons-nous pas de même avec une montagne ²⁵ ? », il assimile la montagne à une maison. Confondre le lieu de la maison avec le lieu de la montagne est une bonne preuve de notre désynchronisation, et de notre déracinement terrestre. La montagne que les êtres humains habitent est un espace en devenir, continuellement créé par les forces tectoniques et transformé par les agents d'érosion vivants et non vivants. Elle n'a rien d'une « maison », d'un décor, d'un contenant fixe et protecteur, dès lors qu'elle est considérée dans la perspective des cycles biogéochimiques. Elle est bien plus : un passage, un état, un volume, entre le passé et le futur. C'est un système dynamique, pour utiliser le langage abstrus des physiciens.

Caractéristique de notre myopie, l'Anthropocène, ce « temps des humains », est très – trop – associé, dans l'abondante littérature des sciences sociales sur le sujet, au changement climatique et donc au CO₂ dans l'atmosphère. Or, traiter de ce problème nous projette d'emblée dans un espace global puisque le « réservoir », qui recueille le déchet de la révolution énergétique de « la Grande Accélération », à savoir le gaz carbonique, est unique, homogène, bien mélangé. Dans la grammaire des cycles, les temps de résidence du carbone dans l'atmosphère sont quasi synchrones de ceux de la modernité. Sur ce problème particulier, comme sur celui de la biodiversité tel qu'il est généralement considéré, temps géologiques (temps du système Terre) et temps humains sont comparables. Le temps de résidence court du carbone dans l'atmosphère (une dizaine d'années) nous permet d'associer le temps de l'histoire des êtres humains, de leurs luttes, de leurs migrations, de leurs activités économiques, à celui d'un réservoir unique et de grande échelle, l'atmosphère. Les temps géologiques courts nous permettent d'arti-

culer la disparition mondiale des populations et des espèces à notre propre histoire globale. Dans les deux cas, climat et biodiversité, les images de la planète Terre issues de la conquête spatiale (*the blue marble*) ne sont pas étrangères à cette vision en sphères, associées à notre entrée dans l'Anthropocène. La tension que décrit Dipesh Chakrabarty entre le « global » (au sens de la mondialisation) et le « planétaire » (au sens des cycles biogéochimiques du système Terre : atmosphère-hydrosphère-biosphère), deux figures de la totalisation, reste pensée dans le cadre des temps immédiats de la modernité.

Les choses changent soudainement si l'on considère non plus la « planète », mais une fine couche à sa surface, la seule et unique fine pellicule habitable, que des scientifiques ont récemment proposé d'appeler la *zone critique*. A cet espace plus hétérogène et plus proximal s'associent de nombreuses temporalités emboîtées. La confrontation entre des temps planétaires et des temps humains s'enrichit alors d'une multiplicité de temps supplémentaires. Comme si en regardant plus proche, on s'équipait d'un cadre plus hétéro-temporel.

La zone critique est un concept scientifique issu de divers champs des sciences de la Terre et de l'écologie fonctionnelle, que l'on peut présenter comme une tentative de regroupement de disciplines que l'histoire des sciences avait séparées mais qui sont pourtant toutes concernées par la fine enveloppe de notre planète comprise entre « les roches et le ciel ». Les roches sont une partie inhabitable – chaude et comprimée par la pression – et inaccessible de l'intérieur de la Terre. Le ciel lointain, au-delà l'espace, est tout aussi inhabitable car peu dense et vide. Sans entrer en détail dans les problèmes de limites et de représentations que pose la zone critique 26, contentons-nous de souligner qu'elle est un système extrêmement hétérogène : elle rassemble les roches fracturées, le sol profond des géologues (l'altérité), le sol cultivable de l'agronomie, l'eau souterraine ou s'écoulant à la surface de la Terre, les vivants – visibles (forêts, agrosystèmes) ou invisibles (les êtres intraterrestres) –, l'atmosphère située entre le sommet de la canopée et la couche limite atmosphérique (proche de la surface terrestre 27).

Bref, elle rassemble un ensemble de composants vivants et non-vivants, qui, à chaque fois, localement, en différents endroits donnés, sont en interaction constante les uns avec les autres, échangeant de la matière et de l'énergie **28**. Cet ensemble constitue ce qu'on peut bien appeler « la Terre ». Mais cette Terre est une Terre plus hétérogène que celle créée par l'assemblage des sphères (atmosphère-hydrosphère-biosphère). Elle est moins distante de chacun des humains : c'est une terre proche de nous, on pourrait même parler d'une *Terre autour de nous*, si l'on voulait détourner le titre du célèbre essai de Rachel Carson **29**.

C'est, insistons sur ce point décisif pour notre propos, une Terre qui est créée et transformée en permanence par des temporalités plurielles. La terrasse du café de Taormine aurait pu être l'un de ces lieux autour desquels les scientifiques de la zone critique se rassemblent pour essayer de comprendre ce système complexe qui nous nourrit, contient nos ressources en eau et garantit la biodiversité, si nous l'avions équipée de capteurs permettant d'en faire une analyse plus quantitative.

Vu à l'aune de la zone critique, l'Anthropocène, cet âge humain, n'est pas nécessairement global ni contemporain de la « Grande Accélération » du xx^e siècle. Il gagne en échelles spatiales comme il gagne en profondeurs temporelles.

Les études archéologiques qui montrent comment la colonisation d'un lieu par des êtres humains s'accompagne d'une augmentation de l'érosion des sols, de changements du régime local des pluies ou de bouleversements hydrologiques, sont légions.

L'étude scientifique des lacs, la limnologie, ou « étude des eaux stagnantes », est une porte d'entrée passionnante pour interroger la complexité des interactions (humains-climat par exemple) au sein de la zone critique et leurs trajectoires temporelles. Les enregistrements que constituent l'accumulation des sédiments sur le fond des lacs peuvent être étudiés par carottage. Sur une verticale de sédiments forés et rapportée au laboratoire, le temps défile et la minéralogie, les pollens, les microfossiles, la composition chimique et

isotopique de la matière permet de remonter aux paysages anciens des bassins versants qui alimentaient le lac ³⁰. Grâce à ces études limnologiques, on peut voir que, partout, en Europe de l'Ouest par exemple, le découplage entre un « contrôle climatique » et un « contrôle anthropique » apparaît avec la déforestation et l'apparition de l'agriculture au Néolithique. Dès que des êtres humains s'installent et y installent du bétail, la vitesse d'accumulation des sédiments, provenant de la destruction des sols, augmente. Les périodes de régression, par exemple liées au petit âge glaciaire, ou à des grandes pandémies, ou tout simplement à l'épuisement des paysages, montrent à l'inverse des vitesses de sédimentation qui baissent et des preuves de reconstitution des sols à l'échelle locale.

Paradoxalement, les modèles numériques prédictifs sont plus abondants et robustes quand il s'agit de la modélisation climatique globale que pour prédire la trajectoire de nos environnements proches, les localités de cette « Terre autour de nous ».

Les observatoires environnementaux avec lesquels s'équipent les scientifiques de la zone critique ³¹ sont de bons exemples de lieux soumis à des crises anthropocéniques locales et se dépliant le long de temporalités emboîtées, qu'il reste très difficile d'appréhender par la modélisation. Dans les Vosges, les forêts affectées par les pluies acides, causées par les émissions de soufre de l'industrie de la Ruhr, sont encore, trente à quarante ans après, dans une phase de résilience, alors que des décisions politiques prises dans les années 1990 pour réduire les rejets industriels se sont rapidement traduites par une amélioration de la qualité des pluies ³². L'acidité des années 1990 a provoqué le lessivage des nutriments du sol, alors que leur source ultime, l'altération des roches, est un processus trop lent pour réparer la perte occasionnée par les pluies acides.

Dans les pentes marneuses des Alpes de Haute Provence, le surpâturage lié à la démographie des campagnes de la fin du xix^e siècle a provoqué une érosion des sols considérable et le basculement des paysages agropastoraux vers des paysages de désolation – tristement beaux – ravinés par l'érosion ou les glissements de ter-

rains, sans qu'il ne soit possible à un sol, cent ans après, de se réinstaller **33**.

Lorsqu'il ne disparaît pas, le sol s'enfonce en de nombreux endroits du monde, un phénomène appelée subsidence. Des études très récentes **34** montrent que le sol de la Grande Plaine intérieure de Californie subit une subsidence régionale qui, en cumul, peut atteindre plus d'un mètre par endroit. Cette région, véritable paradis agricole des États-Unis, ne tient que par une irrigation intensive utilisant l'eau prélevée à la nappe phréatique, elle-même alimentée par les rivières coulant de la Sierra Nevada. Les relevés satellitaires et les observations au sol montrent qu'à certains endroits, la subsidence du sol varie de concert avec la recharge/décharge de la nappe aquifère (plus il y a d'eau dans la nappe, plus le sol gonfle), en particulier de manière saisonnière, mais qu'elle est toujours réversible. A l'opposé, depuis quelques décennies, en d'autres points de la Grande Plaine intérieure, l'enfoncement du sol ne suit plus le rythme des saisons et de l'irrigation. On observe un endommagement non réversible de la capacité de stockage des nappes aquifères dû à la disparition de la porosité des roches du sous-sol permettant le stockage de l'eau. Des prédictions simples estiment que dans 100-200 ans, l'aquifère pourrait avoir disparu tant et si bien que l'habitabilité de toute cette région sera condamnée **35**. Or, redonner naissance à la porosité disparue fait appel à des processus de dissolution des roches dont les temporalités, dans des conditions naturelles, sont de l'ordre de la centaine de milliers d'années au million d'années.

Ces exemples, parmi de nombreux autres, concernent l'échelle locale et non globale. Cependant, l'accumulation de ces perturbations locales à la surface d'une Terre de plus en plus peuplée et mondialisé par les échanges implique de considérer l'Anthropocène comme leur généralisation à l'ensemble du globe. En d'autres termes, la Terre doit être pensée comme la composition de zones toutes critiques et singulières, dont les flux s'ajoutent pour former une dimension « planétaire ». Certes, la plaine centrale de Californie est victime de la mondialisation et de l'augmentation de la population humaine, relevant ainsi d'un processus « global » au

sens où l'entend Dipesh Chakrabarty. Certes aussi, elle contribue à l'altération des grands cycles biogéochimiques et relève ainsi du « planétaire » au sens où l'entend ce même auteur. Néanmoins, les conséquences sur le système complexe qui associe les pratiques humaines au fonctionnement de la zone critique n'en sont pas moins locales. Ce sont précisément ces conséquences locales qui déterminent la contribution exacte des processus globaux à l'altération planétaire, de même que cette altération planétaire n'importe au fond que parce qu'elle aura des conséquences locales. Ce qui lie le local au global, ce sont précisément ces fameux cycles biogéochimiques caractérisés par leur temps de résidence et leurs vitesses de rotation. Les cycles biogéochimiques sont rendus possibles par des transformations souvent biologiques, assurées par des espèces mal connues, pouvant varier d'un endroit à l'autre de la planète et dans le temps. Cependant, ces espèces partagent en commun des traits et des fonctions, qui comptent plus que la simple « liste » des espèces.

Ainsi défini, l'Anthropocène ne se limite ni au seul problème climatique global, ni à l'effondrement de la biodiversité, ni même aux neuf limites planétaires. Il devient aussi ce temps ou ces temps (et espaces) locaux avec lesquels nous devons composer pour que les êtres humains puissent se maintenir sur la Terre. Il s'ensuit que le défi de l'habitabilité est une négociation spatio-temporelle sur ce qu'il reste de sauvable et de récupérable : il se joue au sein de la zone critique et non pas au niveau de la planète ou de ses sphères. Le défi de l'habitabilité concerne des dynamiques plus qu'un cadre fixe à conserver.

De la même manière que les géologues définissent la Grande Oxygénation par le passage d'une atmosphère dépourvue d'oxygène à une atmosphère en contenant une vingtaine de pourcent, transition initiée il y a 2,1 milliards d'années par l'activité de milliards de nouvelles cellules photosynthétiques, nous pourrions définir l'Anthropocène comme le passage d'une planète peu anthropisée – ou anthropisée en un petit nombre de lieux – à une planète recomposée : le moment de Grande Anthropisation en lieu et place de la Grande Oxygénation. Puisque, par le truchement des cycles

biogéochimiques, espace et temps ne s'opposent plus mais se relient, davantage d'espaces anthropisés signifie l'apparition ou l'augmentation des flux de matière et d'énergie, suscitant donc des vitesses de désynchronisation croissantes.

Si la Grande Oxygénation s'est résolue par la mise en place d'une nouvelle biosphère, adaptée à l'oxygène et en régulant la teneur, le défi de l'humanité – ou d'une partie de cette humanité responsable – n'est-il pas de veiller et travailler à ce que « l'après changement climatique » se résolve en une phase de plus grande stabilité sur une Terre que nous souhaitons garder habitable pour les êtres humains et qu'elle ne bascule pas vers un état qui ne le serait plus ? Inventer les compromis d'une nouvelle alliance durable est le défi des temps qui restent.

—

Notes

- 1 Michel Serres, *Le contrat naturel*, Paris, Flammarion/Champs, 1992.
- 2 Michel Magny, *L'Anthropocène*, Paris, Presses Universitaires de France, 2021.
- 3 Vincent Bretagnolle, avec Vincent Tardieu, *Réconcilier Nature et Agriculture*, Paris, CNRS éditions, 2021.
- 4 Rob Dunn, *Une histoire naturelle du futur*, Paris, La Découverte, 2022.
- 5 Dipesh Chakrabarty, *Après le changement climatique, penser l'histoire*, Paris, Gallimard, 2021.
- 6 Michel Magny, *L'Anthropocène*, *op. cit.*
- 7 Ce que nous appelons par abus de langage les ressources « fossiles », voire même les fossiles, devrait être désigné plus correctement comme des ressources constituées d'organismes anciens fossilisés.

- 8 L'idée de cette série de plans doit beaucoup à mes discussions avec le performeur et metteur en scène Duncan Evennou et la réalisatrice Camille de Chenay.
- 9 Ce que les biologistes appellent la photosynthèse. C'est un mécanisme impliquant de nombreuses enzymes permettant de transformer de l'eau et du gaz carbonique en des chaînes moléculaires de sucre. Pour ce faire, cette réaction nécessite de l'énergie solaire venant d'en haut et des nutriments venant du sol et absorbés par les racines. La photosynthèse stocke l'énergie solaire que reçoit la Terre sous la forme de boules énergétiques de sucre.
- 10 Ces organismes pratiquent la respiration ou la fermentation, deux transformations où d'autres enzymes cassent les liaisons chimiques des sucres pour faire leur propre matière organique et, ce faisant, libèrent le gaz carbonique. Photosynthèse et respiration sont des mécanismes qui se compensent puisque le premier absorbe du CO₂ à l'atmosphère tandis que le second en rejette.
- 11 Les géologues appellent « métamorphisme » l'ensemble des réactions qui se produisent lorsqu'une roche de la surface terrestre est portée à des conditions de température et de pression telles qu'elle n'est plus stable. Le métamorphisme du calcaire produit une nouvelle roche, le marbre, mais libère aussi du gaz carbonique si la température devient trop importante exactement comme le chauffage de la craie (un type de calcaire) produit de la chaux et du gaz carbonique. La fabrication du ciment est une forme humaine de métamorphisme.
- 12 Bernadette Bensaude-Vincent, *Temps-Paysage. Pour une écologie des crises*, Paris, Le Pommier, 2021.
- 13 Pour une synthèse, voir Grégory Quénet, « L'Anthropocène et le temps des historiens », *Annales. Histoire, sciences sociales*, vol. 72, no. 2, 2017, p. 267-299.
- 14 Les stratigraphes constituent un très petit groupe de scientifiques des sciences de la Terre menant des recherches et se réunissant en multiples commissions pour établir le calendrier des temps géologiques.

- 15 Tyler Volk, *Gaia's Body: Toward a Physiology of Earth*. New York, Copernicus Books/Springer-Verlag, 1998.
- 16 S'il faut 100 ans pour obtenir une forêt adulte, il faut 10000 ans pour créer un sol (en transformant des roches en argiles) qui lui servira de substrat.
- 17 Les roches sédimentaires qui se sont accumulées dans le passé géologique de la Terre contiennent des restes des vivants qui nous ont précédé sous la forme de matière organique fossile, disséminée ou concentrée dans des gisements d'hydrocarbures. Un très récent article (Zondervan et al., « Rock organic carbon oxidation CO₂ release offsets silicate weathering sink », *Nature*, no. 623, 2023, p. 329–333) montre que la quantité annuelle rejetée à l'atmosphère par l'oxydation naturelle de cette matière organique fossile (la géorespiration) est 150 fois plus faible que ce que la combustion thermique des hydrocarbures par les humains libère.
- 18 Par « ancienne », j'entends la nature d'avant la désynchronisation.
- 19 Grégory Quénet, « L'Anthropocène et le temps des historiens », art. cit.
- 20 Points carbone, artificialisation nette, initiative 4‰, nous devenons une société de la compensation.
- 21 Bernadette Bensaude-Vincent, *Temps-Paysage, Pour une écologie des crises*, op. cit., p 268.
- 22 Par exemple dans le cycle du carbone, la biomasse n'est pas une entité physique unique, mais un ensemble de vivants disséminés. La boîte « charbon et pétrole » n'a pas non plus de matérialité, car elle désigne toute la matière organique fossilisée et transformée lors de son enfouissement dans toutes les roches sédimentaires du monde.
- 23 Bernadette Bensaude-Vincent, *Temps-Paysage, Pour une écologie des crises*, op. cit.
- 24 Olivier Remaud, *Quand les montagnes dansent : Récits de la Terre intime*, Arles, Actes Sud, 2023, p. 71.

- 25 Cette phrase de Wittgenstein est tirée de Dipesh Chakrabarty, *Après le changement climatique, penser l'histoire, op. cit.*, p 342.
- 26 Alexandra Arènes, Bruno Latour et Jérôme Gaillardet, « Giving Depth to the Surface: An Exercise in the Gaia-graphy of Critical Zones », *The Anthropocene Review*, vol. 5, no. 2, 2018, 120-135.
- 27 En météorologie, la couche limite atmosphérique (CLA) sépare une partie de l'atmosphère rapidement influencée par la surface terrestre d'une atmosphère plus éloignée de cette dernière, où les effets de la surface sont moins prononcés.
- 28 Jérôme Gaillardet, *La Terre habitable, ou l'épopée de la zone critique*, Paris, La Découverte, 2023.
- 29 Rachel Carson, *La Mer autour de nous*, Paris, Wildproject, 2019.
- 30 Fabien Arnaud, Jérôme Poulénard, Charline Giguet-Covex, et al., « Erosion under climate and human pressures: An alpine lake sediment perspective », *Quaternary Science Reviews*, no. 152, 2016, p. 1–18 ; Michel Magny et Hervé Richard (dir.), *Histoire du climat dans les montagnes du Jura: écosystèmes et sociétés face à un avenir incertain*, Lons-le-saunier, Editions de la Belle Etoile, 2023.
- 31 Jérôme Gaillardet, *La Terre habitable, ou l'épopée de la zone critique, op. cit.*
- 32 Pierret, M., Cotel, S., Ackerer, P., Beaulieu, et al., « The Strengbach Catchment: A Multidisciplinary Environmental SENTRY for 30 Years », *Vadose Zone Journal*, vol. 17, no. 1, 2018, 1-17.
- 33 Sebastian Klotz, Caroline Le Bouteiller, Nciolle Mathys, et al., « A high-frequency, long-term data set of hydrology and sediment yield: The alpine badland catchments of Draix-Bléone Observatory », *Earth System Science Data Discussions*, vol. 15, no. 10, 2023, 1-26.
- 34 Chandrakanta Ojha, Manoochehr Shirzaei, Susanna Werth, et al., « Sustained groundwater loss in California's Central Valley exacerbated by intense drought periods », *Water Resources Research*, vol. 54, no. 7, 2018, 4449-4460.

35

Kristel Chanard (Institut de Physique du Globe), communication personnelle et publication soumise.

—

Contributeur·ices

Edité par Patrice Maniglier et Jeanne Etelain

Sur la catastrophe informatique : une fin de l'historicité ?

Par Etienne Balibar | 04-03-2024

La catastrophe digitale en cours fait des humains des inforgs, des organismes configurés et traités par l'informatique. Cela reconfigure les relations de pouvoir, de travail, et de production et circulation du symbolique : ce sont des conséquences anthropologiques. Elles nous font courir le risque de la disparition de l'historicité.

La question des rapports entre le développement technologique, l'espace public et la démocratie a fait tout récemment l'objet d'une intervention de Jürgen Habermas ¹, sans doute destinée à servir longtemps de référence, venant du philosophe qui, depuis son célèbre essai de 1962, est aussi l'inventeur de la théorie contemporaine de la sphère publique (*Öffentlichkeit*), au sens de l'espace des échanges d'idées et de projets qui sous-tendent la démocratie libérale ². Dans cette mise à jour de ses analyses antérieures, Habermas concentre son attention sur les changements que l'usage généralisé des réseaux sociaux apporte à la cristallisation de l'opinion publique et à la discussion des « partis » qui la composent ³. Il déplore le fait que ces changements, rendus possibles par les progrès de l'informatique, aient en particulier pour conséquence de brouiller les frontières entre l'information et la fiction.

On doit reconnaître l'importance de la question ainsi posée et chercher à lui apporter une réponse argumentée. Toutefois la perspective que j'adopterai ici sera différente, plus spéculative mais aussi plus large. Je m'interrogerai sur les possibilités qui demeurent pour

le *zoon politikon*, l'humain en tant que vivant « pour et par la cité », d'exister, même sous des figures nouvelles, dans un environnement devenu *info-friendly*. C'est-à-dire non seulement accueillant pour les technologies informatiques et l'accroissement constant de leur usage, mais faisant de cet usage le vecteur privilégié de la communication et des échanges interpersonnels ⁴. J'ai choisi mon titre en raison du fait que, depuis quatre siècles au moins, notre concept du politique a combiné la construction de la citoyenneté avec une représentation du temps historique comme processus dramatique (ou dialectique) de collectivisation des expériences, instituant les « communautés » (la nation, la classe, le peuple, l'Etat) à partir de la subjectivité individuelle et inversement ⁵. En choisissant les points de vue antithétiques de l'État (rationnel) et de la Révolution (émancipatrice) pour en illustrer la logique, Hegel et Marx ont fourni les interprétations classiques de cette idée, qui en montrent à la fois l'invariance et la versatilité. Nous en sommes encore dépendants. Mais que va-t-il demeurer de la double articulation de l'histoire et de la politique, de l'individuel et du social, quand les effets de la révolution informatique seront arrivés à terme ? Très peu de choses, j'en ai peur ⁶. C'est ce qui constitue ici mon objet. Mais certaines considérations sont indispensables pour y parvenir.

Et d'abord il faut être conscient du risque qu'il y aurait à reproduire sous une forme plus ou moins modifiée un vieux discours *technophobe*, qui guette toute représentation « catastrophiste » des processus d'assujettissement de la vie quotidienne et de la vie publique aux technologies de l'information. Je parle de « catastrophe informatique », mais j'emploie le mot de « catastrophe » d'abord dans le sens étymologique, désignant un *renversement* brutal de l'ordre et du sens de nos actions et de nos rapports mutuels établis. Je pense que la tâche du philosophe n'est pas de présenter cette catastrophe comme un « mal », mais d'en identifier les formes, et d'expliquer pourquoi elles engendrent une *transformation de l'humain*, ou de son institution, qui est sans véritable équivalent dans le passé récent. Je ne peux dissimuler pour autant que, de mon point de vue, cette transformation est aussi une *destruction* de certaines valeurs de notre culture, dont nous ne savons pas si elles renaîtront sur de

nouvelles bases et sous d'autres formes. Il est d'autant plus essentiel d'éviter le pessimisme *a priori*. Ne refaisons pas Ellul, Illich ou Heidegger.

De mon point de vue, la catastrophe informatique n'est que *l'une des trois grandes « catastrophes »* auxquelles nous avons affaire, affectant l'humain en tant que forme de vie qui s'est développée dans certaines conditions historiques et spatiales, aboutissant à faire de la *politique* (ou de la constitution du « commun » au travers d'une institution de la citoyenneté) une *possibilité essentielle*, même et surtout conflictuelle, fragile, périodiquement remise en question **7**. Les deux autres catastrophes auxquelles je pense sont la *catastrophe environnementale*, dont relèvent le dérèglement climatique, la pollution du milieu terrestre, océanique et atmosphérique, l'extinction massive des espèces et l'effondrement de la biodiversité, mais aussi, moins unanimement reconnue bien que je ne la croie pas moins désastreuse, la *généralisation de la guerre* qui efface les frontières entre « état de paix » et « état de guerre » au niveau géopolitique et au niveau local. En d'autres circonstances j'ai essayé de montrer que ces trois catastrophes, bien que distinctes, ne cessent d'interférer et de s'affecter l'une l'autre **8**. Cette interférence constitue l'horizon dans lequel se pose la question du déclin ou de la disparition du *zoon politikon*. Aujourd'hui, cependant, je ne veux discuter que l'une des dimensions de ce bouleversement anthropologique. Dans un premier temps, j'évoquerai les *pronostics* contradictoires aujourd'hui courants quant au développement d'une « politique de la révolution informatique », et je m'interrogerai sur ce qui semble les étayer. Dans un deuxième temps, je proposerai quelques exemples pour illustrer les tendances à la « colonisation » des *rapports sociaux* et des *relations humaines* par les ICT (« information and communication technologies »), qui résulte de l'expansion du « métavers » et des domaines d'application de l'Intelligence Artificielle **9**. Enfin j'essayerai de caractériser la forme d'*aliénation* inhérente à la mise en œuvre des ICT comme interfaces entre leurs « utilisateurs » (*users*), désormais à la fois humains et « non-humains » (c'est-à-dire consistant en « systèmes » ou « robots » au sens large). Tout cela, sans doute, de façon extrêmement schématique.

Perspectives de la « révolution informatique » : utopies et dystopies

Les discours qui nous sont proposés pour anticiper les pratiques et les institutions destinées à organiser le monde à la suite de la révolution informatique, en particulier dans les pays qui, en se faisant concurrence, ont pris la tête de cette révolution (avant tout la Chine et les Etats-Unis, mais d'autres aussi dans leur sillage) ont pour tonalité commune de prévoir une *accélération de l'accélération* qui caractérisait déjà les changements sociaux associés aux effets du progrès technique comme « principe suprême » de la modernité **10**. Cette tendance à l'accélération permanente du changement semble avoir atteint maintenant un stade exponentiel. Mais les pronostics relatifs à la nature du résultat se distribuent typiquement entre utopies et dystopies. Ces dernières reposent en particulier sur la généralisation, en train de se produire sous nos yeux, de deux types de phénomènes. Il y a d'abord, du côté de la vie privée, le remplacement des formes traditionnelles de distribution des biens de consommation (dans des « marchés » au sens originel du terme, c'est-à-dire des *espaces de rencontre* entre acheteurs et vendeurs, de taille plus ou moins grande, depuis la boutique ou le petit étal jusqu'au grand *mall* ou au « magasin à grande surface ») par des « e-commerces » ou plateformes de vente en ligne, qui « ciblent » les consommateurs en exploitant leurs connexions sur le web, considérées comme des indices de préférences ou de besoins (*content personalization*). Il y a ensuite, du côté de la vie publique, la généralisation des systèmes d'identification automatique des individus (notamment la « reconnaissance faciale ») par les polices nationales ou municipales, les équipements de sécurité, les administrations, qui permettent de savoir immédiatement s'ils sont fichés, où ils se déplacent et qui ils fréquentent, et de mettre ces informations en relation avec un compte-rendu à jour de leur vie professionnelle, de leur vie privée, de leur moralité. D'un côté la séduction, de l'autre la répression... La combinaison de ces deux types d'usages aboutit à ceci que le comportement individuel n'est pas seulement repéré et enregistré mais contrôlé et orienté, en utilisant pour cela de gigan-

tesques bases de données qui contiennent les « profils » de tous les individus et qui les analysent automatiquement du point de vue de leur rentabilité et de leur normalité. Tel est l'arrière-plan du célèbre ouvrage de Shoshana Zuboff sur le « capitalisme de surveillance » ¹¹. Les individus deviennent alors des *inforgs* ou organismes configurés et traités par l'informatique ¹². En extrapolant cette tendance, on aboutit à la version actualisée de la vieille hantise des machines qui prennent le pouvoir sur leurs propres inventeurs (le Golem, Frankenstein), conséquence de l'autonomisation des robots et du développement de l'Intelligence Artificielle dont les capacités excèdent celles de l'intelligence humaine « traditionnelle » pour ce qui est de la vitesse et de la capacité de mémoire, appliquée dans un nombre croissant de domaines.

Mais le tableau contraire est tout aussi largement documenté. Il insiste sur les gigantesques gains de productivité et d'efficacité que la révolution informatique a permis dans des domaines essentiels à la vie (par exemple le diagnostic des risques de santé et de l'évolution des maladies), mais suggère aussi qu'elle procure aux individus du *global village* enfin devenu réalité des possibilités illimitées de « faire leur marché » sur l'internet pour y trouver des biens de consommation, des jeux, des plaisirs, des informations correspondant à leurs besoins et à leurs goûts ou orientations personnelles, comme si le monde entier était devenu une ressource disponible pour tous. On pense à certains développements de Marx sur l'humanité « parvenue au stade de la totalité des forces productives et existant uniquement dans le cadre d'échanges universels » ¹³. Plus intéressante encore pour ce qui nous occupe ici (la possibilité de la politique) est la suggestion que l'ICT permet aux « internautes » d'accéder à une nouvelle *sphère publique virtuelle*, qui n'est plus limitée par les frontières politiques nationales – malgré les problèmes de langue (mais le développement de l'internet s'accompagne de l'expansion de l'anglais *globish* et les projets de « langue universelle » sont rénovés par la traduction automatique sur laquelle je vais revenir). Elle peut ainsi libérer les individus du contrôle de leurs dirigeants plus ou moins autoritaires, construire des solidarités et générer des débats qui ont pour enjeu les intérêts de l'humanité et l'avenir de la planète en totalité (sur les effets du

réchauffement climatique, la préservation des espèces vivantes, la défense des populations menacées). D'où l'introduction du concept du *netizen* ou « cybercitoyen », véritable citoyen du monde à l'ère informatique. On invoque fréquemment à cet égard l'exemple de ces jeunes *geeks* chinois qui passent leur temps à s'informer sur le net à propos de la vie et des idées du monde occidental : bien loin d'apparaître complètement aliénés par la machine, ils s'en serviraient pour accroître leur autonomie et leurs capacités critiques. Dans la version philosophique la plus ambitieuse (Pierre Lévy), qui relient les développements actuels du Web à la lumière d'une tradition métaphysique arabe néo-aristotélicienne (« l'intellect agent »), on verrait se profiler une *intelligence collective* « partout distribuée, sans cesse valorisée, en temps réel, qui aboutit à une mobilisation effective des compétences de chacun » 14.

On peut certes discuter les exemples proposés, mais ces possibilités existent, et elles nous mettent en garde contre l'idée qu'une révolution technologique aurait *par elle-même* pour effet d'anéantir la liberté. Dans la terminologie platonicienne que Bernard Stiegler avait lui-même empruntée à Jacques Derrida, je dirai que les techniques sont des *pharmaka*, c'est-à-dire des substances qui peuvent servir à la fois de médicaments et de poisons, pour soigner et pour tuer 15. Ajoutons immédiatement, cependant, que la structure même de *l'infosphère* – à laquelle, en l'extrayant de son usage exclusif par la société Facebook, on peut donner le nom de *métavers*, faite d'une accumulation de quintillions d'unités d'information collectées automatiquement à partir des usages (c'est-à-dire des connexions à l'internet) et analysées par des algorithmes qui en extraient des « profils » d'utilisateurs –, a largement pour effet de noyer les usages transgressifs ou subversifs dans la capacité que possède l'ICT *d'encadrer* et de *filtrer* les communications sociales. Le système informatique, anonyme et mondialisé, acquiert donc un pouvoir de normalisation et de contrôle des comportements de ses utilisateurs. C'est ce qui nous amène à introduire ici une problématique de la domination dont les formes sont profondément *antipolitiques*. Elles se présentent comme une contrepartie inévitable des capacités engendrées par les ICT de « modéliser » le monde et d'en prédire les régularités, qui vont sans cesse croissantes. Essayons de

cerner deux modalités de cette domination de type nouveau.

Algorithmes et plateformes hiérarchisées

La première réside dans ce que Thomas Berns et Antoinette Rouvroy, dans un article qui a fait date, ont appelé la *gouvernementalité algorithmique* : « un certain type de rationalité (a)normative ou (a)politique reposant sur la récolte, l'agrégation et l'analyse automatisée des données en quantités massive de manière à modeler, anticiper et affecter par avance les comportements possibles ¹⁶ ». En langage foucauldien, nous pourrions dire que, même si les processus de collecte et d'analyse portent sur de très grands nombres et se déroulent à l'échelle transnationale, nous avons affaire à une antipolitique qui est essentiellement *micropolitique*, car elle cible les individus au travers de leurs « profils », en ramenant la « personnalité » de chacun à son empreinte numérique et aux combinaisons qui peuvent être calculées de façon à l'adapter à l'offre de bien matériels ou virtuels (*smartmarketing*) ou à évaluer les risques qu'elle présente pour la société, son ordre sécuritaire ou moral (ce qu'on appelle en Chine le *social score* ou « crédit social »), et pour leur imposer les normes de comportement correspondantes. Ce que Bernard Harcourt a appelé « l'exposition numérique ¹⁷ ». Il n'est que de se remémorer l'expérience récente de la protection contre le Covid 19 pour comprendre combien la protection des individus et la répression de leurs conduites « déviantes » peuvent être proches l'une de l'autre. L'organisation des prochains Jeux Olympiques de Paris promet une autre vague de fichiers et de surveillance automatisée.

Mais la domination informatique opère aussi à un niveau *macropolitique* : c'est la thèse défendue de façon convaincante dans le livre de Benjamin Bratton désormais bien connu, *The Stack* (l'empilement ou la pyramide), qui décrit une double logique horizontale et verticale d'accumulation du pouvoir, aboutissant à un nouveau *Nomos de la Terre* au sens de Carl Schmitt, c'est-à-dire à une fusion de la spatialité et de la souveraineté ¹⁸. Suivant une logique dite d'immanence, tous les internautes (usagers humains et non-

humains ou « bots ») sont constitués à la fois en ressource pour le *datamining* (la collecte d'informations anonymisées *et* personnalisées) et en cibles pour les offres, instructions et injonctions également personnalisées. Ce processus construit statistiquement la multitude ou le « peuple » de l'infosphère. Suivant une logique dite de souveraineté les plateformes successives s'empilent les unes sur les autres de façon à incorporer les internautes *ainsi que leurs* « territoires » *respectifs* (c'est-à-dire leurs environnements, non seulement géographiques, mais professionnels, familiaux, culturels ou nationaux, avec les interactions qui s'y déroulent) dans des réseaux de serveurs virtuels ou centres de données (« cloud ») opérant à l'échelle mondiale et en concurrence les uns avec les autres pour le monopole de la communication. Pascal Boniface écrit à ce sujet : « Depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, les États-Unis ont imposé leur leadership d'un point de vue financier, économique, stratégique ou encore culturel, et, depuis la révolution numérique, dans le secteur technologique. Ce leadership s'est notamment traduit par le développement exponentiel de cinq géants du numérique américain : les GAFAM (Google, Amazon, Facebook, Apple et Microsoft). Leur succès financier et technologique sans pareil, qui s'est accéléré au cours de la dernière décennie, leur donne désormais les moyens d'étendre leurs champs d'actions à certains domaines préalablement réservés aux États. » Mais, poursuit le directeur de l'IRIS, « la prospérité des GAFAM connaît aujourd'hui plusieurs obstacles, dont un de taille, la concurrence chinoise. L'innovation chinoise dirigée par le PCC qui veut faire de la Chine une “cyber superpower” a façonné ses propres champions : les BATX (Baidu, Alibaba, Tencent, Xiaomi). Autrefois copies parfaites des GAFAM, les BATX concurrencent désormais directement les leaders américains, en profitant notamment d'un important soutien du régime chinois ¹⁹ ». Les monopoles numériques concurrencent les superpuissances, qui elles-mêmes jouent les monopoles les uns contre les autres. La population des usagers forme la masse de manœuvre.

J'ajouterai pour ma part, en suivant les suggestions de Robert Meister, que la pyramide informatique est corrélée au marché financier mondial (GFM), qui constitue en réalité le « pseudo-

souverain » du système-monde capitaliste ²⁰, d'où la possibilité de remplacer les opérations d'investissements boursiers résultant de « choix » humains (par des financiers ou des traders), qui prennent du temps et reposent sur des intuitions humaines faillibles, par des décisions ultra-rapides commandées par des algorithmes bancaires et censées minimiser les risques ²¹. Une continuité invisible est ainsi créée entre deux sortes d'opérations « bancaires » : les mouvements des internautes individuels, enregistrés en temps réel dans les banques de données, et le mouvement perpétuel des fluctuations boursières au sein du capitalisme mondial. Ils « agissent » en bourse sans le savoir. D'où la question sophistiquée qu'on serait tenté de poser : est-ce le « métavers » qui a été incorporé à un « capitalisme absolu », ou le capitalisme qui est devenu virtuel (non sans effets bien réels et massifs sur les vies matérielles de chacun) au travers de la révolution numérique ²² ? Mais ne serait-il pas plus simple de reconnaître qu'on a là les deux côtés d'une même médaille ? Si l'on doit parler ici de catastrophe, elle sera indissociablement technologique et socio-économique.

La colonisation des rapports sociaux

A ce point il faut introduire l'aspect *anthropologique* de la révolution informatique telle que la mettent en œuvre les agents du capitalisme mondialisé (les seuls, en vérité, qui à ce jour semblent susceptibles d'occuper ce terrain). Comme en d'autres circonstances, je prendrai pour point de départ la définition que Marx avait énoncée dans les *Thèses sur Feuerbach* de 1845 (éditées après sa mort) : l'être humain n'est rien d'autre qu'un « ensemble de rapports sociaux ²³ ». Mais j'essaie de m'en servir à l'envers, en posant la question : que deviennent les rapports sociaux quand les êtres humains sont inscrits *un par un* (*omnes et singulatim*) dans une vaste chaîne d'équivalences à travers leurs profils informatiques, ou deviennent des internautes *info-friendly* immergés dans un environnement *info-friendly* ? Rouvroy et Berns nous expliquent que la gouvernamentalité algorithmique « sans sujets » produit paradoxalement un résultat « monadologique » : la matière première du *datamining* est entièrement faite de *relations* (telles que des

connexions à un serveur ou un site internet à un certain moment pendant un certain temps, etc.), mais les différences, les conflits, les aléas, les obstacles à la compréhension qui d'ordinaire « mettent en relation » des individus singuliers et construisent ainsi leur identités en constante évolution, sont totalement effacés : « Autrement dit, le commun nécessite et présuppose de la non-coïncidence car c'est depuis celle-ci que des processus d'individuation se produisent dès lors que c'est elle qui nous oblige à nous adresser les uns aux autres. *A contrario*, le gouvernement des relations, en reposant sur l'évacuation de toute forme de disparité, "monadologise" les relations, au point que celles-ci ne relatent plus rien et n'expriment plus aucun commun ²⁴ ». Les individus sont simultanément additionnés et disjoints, personnalisés et anonymisés, et par voie de conséquence *isolés* dans leurs « profils », qui enferment leurs vies dans une sorte de bulle. Ceci ne veut pas dire que *les relations sociales n'existent plus*, mais que leur caractère « social » – ce que, d'une formule arendtienne, Rouvroy et Berns appellent « l'inter-être », et qu'on pourrait aussi appeler le transindividuel – est *transféré aux algorithmes* et aux systèmes gouvernés par des algorithmes. En convoquant ici l'idée de la « colonisation du monde de la vie » naguère développée par des philosophes de la « vie quotidienne » et de la « communication » comme Henri Lefebvre (qui l'attribue lui-même à Guy Debord) et Jürgen Habermas ²⁵, nous pourrions dire que la révolution informatique a produit (et de plus en plus) une *colonisation des rapports sociaux*, qui repose sur leur expropriation suivie de leur appropriation par des programmes automatiques, neutralisant les choix fondés sur des besoins exceptionnels, des désirs singuliers ou des valeurs autres que standardisées. Avant d'en venir à l'esquisse d'un *concept* pour penser l'universalité de ce processus et la modalité subjective de ses effets il me semble utile d'en dire un peu plus sur les formes concrètes qu'il revêt dans différents domaines de l'expérience humaine. Je pense en particulier aux effets qu'on peut repérer dans le champ de la connaissance, dans celui du travail, et dans celui de la communication en tant qu'elle requiert intrinsèquement une activité de production.

Du côté de la *connaissance*, il semble que beaucoup de débats en

cours soient fixés sur l'idée que les progrès de l'Intelligence artificielle (IA), récemment illustrés par la mise au point des « agents conversationnels » tels que ChatGPT, va aboutir à une victoire des robots capables d'apprentissage et d'invention combinatoire sur les cerveaux humains qui sont plus lents, dont la mémoire est plus limitée, et qui ne peuvent opérer à un niveau de complexité comparable ²⁶. Pour tout ce qui concerne les usages pratiques (y compris dans le domaine de l'écriture ou de la recherche), il faut s'attendre à ce que des entendements finis comme les nôtres soient non seulement soumis à la concurrence de ces entendements presque infinis que fait surgir l'intelligence artificielle, mais tendanciellement remplacés par eux. Le « sujet supposé savoir » machinique se retrouverait ainsi dans la position que les philosophes du Moyen-Âge et de l'âge classique attribuaient à Dieu... Parmi les spécialistes de l'IA qui sont aussi de bons philosophes (tels Luciano Floridi, ou Daniel Andler) il semble cependant que l'opinion majoritaire considère de telles extrapolations comme des mythes reposant notamment sur la confusion entre différents sens de l'idée d'intelligence ²⁷. En particulier à cause de la différence entre les opérations « syntaxiques » (ou de connexion) qui « criblent » à grande vitesse des combinaisons possibles d'unités discursives (donc *extraient* une signification virtuellement donnée) et les opérations « sémantiques », qui supposent de faire des choix ou de prendre des décisions dans des contextes « indéterminés » ²⁸.

Il me semble qu'un problème plus sérieux a été soulevé par le rédacteur en chef de la revue *Wired*, Chris Anderson, dans l'éditorial, très discuté depuis, qui annonçait la « fin de la théorie » dans le champ de la connaissance scientifique, dès lors qu'il ne s'agit plus tant, dans des disciplines allant de la physique aux sciences sociales en passant par la biologie, de soumettre des hypothèses (causales ou structurales) d'explication des phénomènes à l'épreuve de l'expérimentation, que de construire des modèles de corrélations statistiques à partir de l'exploitation des *big data* par des algorithmes, en sélectionnant les plus fréquentes. Les données analysées automatiquement, écrit Anderson, « parlent d'elles-mêmes » ²⁹. S'il s'agit encore institutionnellement de « science » (bien qu'une part croissante en soit produite dans des *start-up* privées, en dehors des

instituts et des laboratoires de type universitaire) ³⁰, ce n'est évidemment pas au sens que nous a transmis la tradition « rationaliste » allant d'Archimède à Galilée, Newton, Darwin, ou Durkheim, qui a pour principe épistémologique la productivité de l'erreur (et de sa rectification), ainsi que la confrontation entre des hypothèses antagoniques dont l'intelligence évalue les pouvoirs explicatifs au moyen de la logique et de l'expérimentation. Il en résulte que le danger auquel nous sommes confrontés n'est pas le *dépassement* de l'intelligence humaine par l'intelligence artificielle (comme dans le cas du jeu d'échecs ou du jeu de go, qui ont vu successivement la défaite des champions humains devant les robots), mais c'est plutôt le *remplacement* de l'intelligence discursive, devenue inutile ou considérée comme « obsolète », par l'automatisme qui enregistre des corrélations et compare leur probabilité : un phénomène *culturel*, donc aussi *politique*, qui amène à considérer l'explication scientifique (ou « théorique ») comme superflue, dépourvue de valeur sociale autant qu'épistémique. Est-ce bien ce qu'il faut à l'humanité au moment où des problèmes cosmologiques et cosmopolitiques d'une ampleur sans précédent exigent d'inventer ou de redéfinir des concepts fondamentaux comme ceux de la régulation géologique et climatique, ou de l'évolution du « vivant » et de la temporalité historique ? Je laisserai la question en suspens ³¹.

Des considérations légèrement différentes s'appliquent à la question du *travail*, dont n'importe pas seulement la fonction productive, mais aussi le mode de relation avec la nature qu'il introduit (et configure) au sein de la culture, et surtout la transformation historique en tant que *division du travail*, qui structure les rapports de coopération entre individus et groupes. La première « révolution industrielle » (terme inventé au début du xix^e siècle par des économistes et des philosophes désireux de prouver que les changements technologiques avaient des effets collectifs aussi décisifs que les changements de régime politique) a creusé un fossé entre « travail manuel » et « travail intellectuel » que de nouvelles révolutions au cours des xix^e et xx^e siècles n'ont cessé d'approfondir (malgré les perspectives de « recomposition des métiers » périodiquement évoquées), déplaçant des masses de travailleurs d'un côté à l'autre de la grande séparation entre l'organisation et l'exécution ³². Or il

semble bien que la « révolution informatique », venant après l'introduction massive de l'automatisation dans l'industrie manufacturière, conduise à une sorte de « manualisation » du travail intellectuel lui-même, allant depuis la généralisation du « travail du clic » standardisé jusqu'au contrôle disciplinaire exercé sur le « télétravail » ³³. Et d'un autre côté, pour toutes les tâches qui *ne sont pas* techniquement substituables par l'automatisation (ou qu'il est plus rentable de continuer à confier à des masses de travailleurs humains sans qualification), elle conduit à un nouveau degré de prolétarisation. Le déplacement des opérations de production ou de leur contrôle à l'intérieur de l'infosphère a tendance à invisibiliser le fait que sous son apparence d'autonomie « immatérielle » il doit y avoir un énorme soubassement d'opérations manuelles « résiduelles », exécutées par des travailleurs proches de l'esclavage, généralement recrutés dans les zones périphériques de l'économie monde (on parle de *Net-slaves*) ³⁴. Et de la même façon, la généralisation du commerce en ligne crée toute une classe surexploitée de magasiniers soumis au rythme de la distribution à flux tendu (Amazon) et de livreurs à la demande (Deliveroo, Uber, etc.) ³⁵. A quoi s'ajoute, comme un phénomène de paupérisation intellectuelle, l'émergence dans toute la société d'une vaste catégorie d'« handicapés informatiques » pour qui l'apprentissage des règles élémentaires de la connexion n'est plus possible, en particulier dans les vieilles générations. On doit y suppléer par de nouveaux services sociaux plus ou moins accessibles. Il est naturellement facile (et contestable) d'énumérer ainsi tous les effets négatifs de la révolution informatique qui touchent au contenu, à l'organisation et au sens du « travail », sans évoquer simultanément l'émergence et la distribution de nouvelles compétences, spécifiquement liées à l'utilisation des plateformes et des services qu'elles offrent, ainsi qu'à la familiarité avec les « interfaces » devenues comme une seconde nature à l'âge le plus tendre ³⁶. La réflexion doit se poursuivre sur ce que signifient désormais tendanciellement « travail » et « jeu », du point de vue de l'investissement individuel et de la socialisation des activités.

D'où l'intérêt de faire place pour finir à un questionnement anthropologique qui fait ressortir encore plus directement la dimension

relationnelle du problème, portant sur l'avenir de la *traduction* comme activité sociale, culturelle et, inséparablement, artistique. La philosophie et la critique littéraire contemporaines ont largement accrédité l'idée que la traduction n'est pas une dimension *seconde*, encore moins marginale, des processus culturels, mais au contraire leur condition de possibilité et de créativité universelle 37. On doit appeler traduction en général l'ensemble des techniques de communication et d'interprétation qui traitent de la *différence sémantique*, au sens strict (la différence *entre* les langues, ou *au sein* de langues officiellement recensées) et au sens large (mais indissociable du précédent) de la différence culturelle, voire idéologique, pour en surmonter les obstacles et en exploiter les ressources. Ainsi que l'avait constamment répété, à l'encontre d'une définition positiviste, le groupe de travail constitué autour de Barbara Cassin pour fabriquer le *Vocabulaire européen des philosophies*, la traduction ne se contente pas de dresser un tableau des « correspondances » de vocabulaire ou de syntaxe entre les langues, elle affronte l'élément d'*intraductibilité* incompressible qui caractérise historiquement les idiomes, pour en faire une ressource intellectuelle : l'intraduisible n'est pas ce qu'on ne traduit pas, mais ce qu'on ne cesse pas de (ne pas) traduire 38.

Que devient cet élément de pluralité et de conflit quand on passe à la *traduction automatique*, une des applications les plus prometteuses et les plus rémunératrices de l'intelligence artificielle, évoluant depuis l'aide aux traducteurs au moyen de dictionnaires et de grammaires informatisés jusqu'à la traduction « neuronale » qui les remplace ou les cantonne dans une fonction de vérification 39 ? Comment la *définition* même de la « langue » en tant que structure et usage en est-elle affectée ? Cette question engage à la fois la modalité de nos apprentissages fondamentaux et le régime d'universalité auquel nous pouvons accéder par leur intermédiaire. Ce qu'on nous explique, c'est que les traducteurs « humains » (formés par l'apprentissage scolaire et la pratique scientifique, technologique, littéraire spécialisée, seront (et sont déjà) de plus en plus remplacés par des programmes de traduction automatique qui se perfectionnent sans cesse. Mais ce que nous observons, c'est que la *singularité* sémantique des énoncés ainsi que leur *polysémie* résistent à

l'automatisation, parce qu'elles sont avant tout une affaire de *contexte* (contexte intérieur au discours, comme tissu de recouplements et d'allusions entre des textes, contexte extérieur, renvoyant à l'infinité des situations et des intentions d'énonciation possibles). C'est pourquoi, contrairement à ce qu'on espère du point de vue économique, les machines de traduction *se trompent davantage* que les traducteurs humains. Mais on observe une tendance des rapports sociaux et des procédures de communication à s'adapter aux capacités des machines à traduire plutôt que l'inverse : comme si « usager » et « instrument » avaient échangé leurs places.

Il est particulièrement saisissant de voir alors la révolution essayer du domaine de l'écrit vers le domaine de *l'oral* : dès lors qu'il devient possible de voyager dans un pays étranger avec une prothèse auditive – dite « oreillette intelligente » – qui délivre instantanément la traduction des paroles entendues en langue étrangère, permettant de « comprendre » ce que disent les indigènes sans connaître un mot de leur langue ni avoir recours à un interprète, les notions mêmes de différence et d'étrangèreté sont abolies. Du même coup, la littérature au sens large et non institutionnel perd sa fonction, ou son incitation. Et la question devient : des *langues* (en tant qu'*idiômes*, différant d'un simple *code*) peuvent-elles exister sans littérature, au sens *commun* du terme (il y a de la littérature dans toute « négociation » avec l'intraductibilité du langage) ? Et que deviennent alors les humains en tant que « vivants parlants » ? Ce sont les questions qu'il faudrait réactiver au cœur des débats en cours sur les « *digital humanities* » et « l'écriture informatique »
40. » Elle pointe ici une fonction du langage (l'établissement du « contact » et sa dimension affective) que Jakobson appelait « phatique » (« Linguistique et poétique », in *Essais de linguistique générale*, chapitre XI, Éditions de Minuit, Paris 1963). Le sémantique et le phatique ne sont évidemment pas indépendants l'un de l'autre, mais les proportions dans lesquelles ils se combinent sont éminemment variables.).

L'aliénation à l'âge de la révolution informatique

Pour conclure, je voudrais reformuler toutes ces questions dans une nouvelle terminologie, qui tend à mieux conceptualiser la catastrophe anthropologique. Je caractériserai l'ensemble de la situation qu'on vient d'évoquer, certes complexe et hétérogène, comme le lieu d'une *aliénation numérique* (*digital alienation*). Une fois de plus, prenons garde à ne pas employer de telles formulations dans un sens exclusivement *néгатif* : la catégorie d'aliénation (qui, on le sait, dans la tradition philosophique allemande à laquelle appartiennent Hegel et Marx, a deux équivalents : *Entfremdung* ou « étrangement » et *Entäusserung* ou « extériorisation », voire « expropriation ») relève d'une phénoménologie de l'expérience, non d'un procès en inculture devant la juridiction de la conscience humaniste. Une vie « non aliénée » est en réalité un mythe, au mieux une utopie : toute forme de vie, pour autant qu'elle implique un processus de socialisation ou de collectivisation (ce qui lui permet d'*entrer dans le champ de l'historicité*), suppose des médiations, dont l'institutionnalisation à son tour induit toujours une aliénation. Il n'est que de penser, pour les relations intersubjectives et les processus de reconnaissance mutuelle qu'elles requièrent, à la *codification du langage*, c'est-à-dire à l'existence de langues « officielles » comme les « langues nationales » : on peut les déformer, les subvertir (c'est ainsi qu'elles évoluent), non les ignorer. Ou encore, pour les échanges marchands (qui ne sont pas *tous* les échanges, mais leur grande majorité, sans lesquels nous ne pouvons survivre) à la fonction de *l'argent*, que Marx a justement décrite comme l'institution d'une « équivalence généralisée », ou d'une *commensurabilité* des activités à travers la circulation de leurs produits. Ou, pour les contrats et les services, à la fonction de la *norme de droit* (public et privé) qui articule obligation et sanction, capacité et responsabilité. Toutes ces médiations sont *symboliques*, mais – pour utiliser un schéma d'origine lacanienne – elles font proliférer l'imaginaire, elles nous affectent dans le réel au travers de scénarios ou de fantasmes qui sont tantôt familiers et prosaïques, inscrits dans les *habitus* corporels, tantôt sublimes, faisant intervenir le surnaturel ou mobilisant des idéaux collectifs spiritualisés. Mais quel est le genre de « médiation » ou de « garantie » pour le fonctionnement des rapports interhumains que la généralisation des programmes informatiques et leur intervention dans *chaque moment* de l'existence fait

maintenant surgir, depuis nos rapports à l'administration jusqu'à nos comportements intimes, et depuis l'acquisition des marchandises jusqu'aux services à la personne (le *care*) et aux « jeux » dont nous nous distraisons ? Que se passe-t-il quand la vie devient de plus en plus complètement une « vie connectée » (ce que les anglosaxons, par un jeu de mots transparent, appellent « *onlife* », l'existence qui se passe « en ligne » ou *online*), faite de télétravail, mais aussi de télémedecine, de télésport ou télégym, de télésementiments et de télésexualité ? Nous sommes, semble-t-il, très au-delà de ce qui avait été décrit au siècle dernier comme la réification ou le désenchantement du monde, dans la réalité « augmentée » du *métavers*.

Il peut être utile d'emprunter ici à Bernard Stiegler le concept d'*exosomatization* qu'il a lui-même extrait de l'analyse par Alfred Lotka de l'évolution en tant que développement de « prothèses » externes palliant la faiblesse des organes des sens ou multipliant les capacités musculaires et intellectuelles de l'homme ⁴¹. Mais il faut lui conférer une dimension relationnelle supplémentaire : la gigantesque prothèse collective dont il s'agit ici n'externalise pas seulement les puissances du corps ou de l'intellect, elle concerne ce que Hannah Arendt appelait l'*interesse*, c'est-à-dire l'être et l'agir en commun, le rapport social transindividuel avec toutes ses dimensions affectives, utilitaires et intellectuelles. La médiation informatique n'est rien d'autre que l'accès préformaté à la *totalité virtuelle des connections de tous les autres* « utilisateurs » du net qui s'établit non plus « dans notre dos » (Hegel), mais derrière notre écran, comme la part invisible de cette « hypervisibilité » du monde qu'il nous procure en permanence. Elle est essentiellement mimétique, ou reproductive. Et ce nouveau genre d'aliénation, qui commence par *l'expropriation de notre* « extériorité » *elle-même* (nos relations aux autres) affecte dramatiquement toutes les autres médiations, qu'elles soient symboliques ou imaginaires : elles ne sont plus (comme pour l'argent) fétichisées en tant qu'*abstractions réelles* (le mot de Marx pour caractériser l'aliénation monétaire), ou projetées dans une *transcendance imaginaire* (comme pour la « toute-puissance » de l'Etat de droit ou « l'omniscience » de l'Université et de l'Académie des Sciences), mais plutôt *disséminées, banalisées,*

normalisées, anonymisées. Tel est le résultat paradoxal auquel aboutit le procédé ultra-démocratique (donc a-démocratique) de « personnalisation » des profils d'utilisateurs qu'emploient les plateformes de communication, de commercialisation et de jeu. Dès lors la vérification de l'existence d'un intérêt commun ou d'une collectivité de pensée n'est plus *en suspens*, elle n'est plus une *tâche* indéfiniment recommencée pour ceux qu'elle réunit ou qu'elle affronte, elle ne dépend plus d'une série d'expériences, de confrontations aléatoires, voire périlleuses. Elle s'effectue *en temps réel*, de façon continue, sur chaque interface qui met en contact des internautes ou des *inforqs* – ces inforqs que nous sommes devenus par l'intermédiaire de nos « profils ».

Ce qui engendre deux séries de conséquences quant à l'utilisation que les sujets font de leurs capacités intellectuelles et de leurs corps. D'une part *la capture de l'attention*, contre laquelle les psychologues de l'enfant, en particulier, mettent en garde pour essayer de préserver les normes de santé et d'éducation traditionnelles, mais que les gérants des plateformes déclarent ouvertement rechercher, de sorte que nous acquérons tous l'habitude de « passer le plus clair de notre temps sur le net » ⁴². Et d'autre part le remplacement de « l'invention de l'autre » (Derrida), c'est-à-dire de sa recherche, de sa découverte, de l'étonnement, de l'attraction ou de l'hostilité que suscite son « étrangeté », par une *attraction pour le double*, l'autre *virtuel* (« alias ») qui est en réalité le même, porteur des mêmes données. Il me semble que c'est au point de recoupement de ces deux effets que surgit la possibilité à la fois antipolitique et posthistorique d'une *massification de l'humain* (ou d'une transformation de la multitude humaine en « masse » statistiquement contrôlée), qui n'a pas vraiment de précédent. Elle diffère qualitativement des phénomènes totalitaires de l'histoire récente, et même elle en inverse la logique, tout en exacerbant le phénomène de « servitude volontaire » (c'est-à-dire de servitude *affectant la volonté*) qu'ils avaient déjà installé au milieu de la culture.

Resterait évidemment à se demander s'il est possible d'identifier dans une telle catastrophe un *point de bifurcation*, s'il y a des possibilités objectives et subjectives de *renverser le renversement* qui

nous a fait passer de l'utilisation de la technologie informatique à l'expropriation de ses utilisateurs. Pour le retrait ou le boycott (à supposer que ce *grand refus* soit pensable et souhaitable), il est manifestement déjà trop tard. Les sujets ne peuvent tout simplement plus vivre sans se connecter au web qui les « nourrit » de son flux de plusieurs centaines de milliers de « bytes » par jour. Disons encore, dans un langage cette fois kantien : est-ce qu'il est pensable que la « réalité augmentée » du Métavers devienne à son tour l'objet d'une *subversion* par des internautes qui incarneraient « l'imagination productive », celle qui ne tend pas à la personnification standardisée, mais, comme dit la *Critique du Jugement*, au « libre jeu des facultés » ? Mais si une telle imagination productive se développe, comment ne serait-elle pas réservée aux membres d'une petite société d'artistes et de techniciens capables de jouer avec l'IA ou de transformer leurs ordinateurs, leurs smartphones et leurs tablettes en « espèces compagnes » (Donna Haraway) dans une sorte de *vie de bohème* postindustrielle ⁴³ ? Il faudrait qu'elle s'exerce « en masse » et collectivement, donc politiquement, comme le soubassement d'une nouvelle politique d'après la politique. Ce n'est pas très facile à imaginer, mais c'est aussi ce qu'il vaut la peine de rechercher avec obstination dans les marges ou les interstices de l'infosphère.

D'une telle recherche, que je viens de dire *obstinée* (pensant en particulier à l'extraordinaire ouvrage de Negt et Kluge ⁴⁴), mais qu'il faut dire aussi *aléatoire*, à la limite de l'impossible, dépend manifestement que la « fin de l'historicité » puisse s'interpréter *a contrario* comme l'occasion d'une politique. Mieux : d'une politique d'après « le politique », dans ses formes modernes (dont beaucoup sont en réalité archaïques). L'historicité, avons-nous dit, c'est le déploiement dans le temps d'une dialectique de l'individuel et du social (à quoi il aurait fallu ajouter plusieurs autres couples de « contraires »). Dès lors qu'une technologie « totalitaire », elle-même à la fois cause et effet, circulairement, d'un régime économique déterminé (« capitalisme absolu »), semble frapper d'obsolescence les *conditions mêmes* (matérielles, c'est-à-dire spatio-temporelles, et surtout anthropologiques) d'une telle dialectique,

ne faut-il pas essayer de trouver ou de construire l'issue dans la modalité d'une *contre-révolution*, ou mieux d'une *anti-révolution informatique*, en assumant l'inversion de sens de cette vieille catégorie ? Une telle anti-révolution n'est pas le bris des machines (ou des « bots ») : répétons-le, il est trop tard pour cela et les inconvénients en seraient sans doute plus grands que les avantages. Elle n'a pas de formule unique. Parmi les auteurs à qui je me suis référé, plusieurs en cherchant manifestement les moyens, que ce soit par négation, par bifurcation ou par création. Je crois qu'elle doit passer aussi, idéalement du moins, par une politique publique de formation généralisée aux principes et aux usages de la programmation (dans le sens *complet* du terme), qui donne aux « usagers » à la fois une prise et une culture (au lieu d'un *conditionnement*), donc une indépendance d'esprit et une capacité d'organisation en réseaux, face au « pseudo-souverain » et à la « gouvernementalité » algorithmiques. Toutes les forces dominantes du monde actuel sont consciemment liguées contre une telle possibilité, en particulier dans la forme d'une destruction programmée des systèmes scolaires. Mais son idée, correspondant à un désir de savoir au moins aussi obstiné dans l'espèce humaine que celui de vivre, peut encore « s'emparer des masses ».

—

Notes

- 1 Jürgen Habermas : *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (1962). Traduction française : *L'espace public : archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot, 1997.
- 2 Le présent article constitue l'adaptation française, avec quelques modifications, de mon exposé aux *Delphi Dialogues*, The European Cultural Center in Delphi, June 20-22, 2023, sous le titre : « The Digital Catastrophe and the End of Historicity ». La version originale est publiée avec l'ensemble des contributions sous la direction de Panagiotis Roilos, aux éditions du Centre. Dans le cours de cette adaptation, j'ai bénéficié de très utiles remarques de Rada Ivekovic,

Jean-Marc Lévy-Leblond, Patrice Maniglier et Warren Sack. Je les en remercie vivement.

- 3 *Überlegungen und Hypothesen zu einem erneuten Strukturwandel der politischen Öffentlichkeit*, *Leviathan*, 49. Jg., Sonderband 37/2021, Traduction française : « Un nouveau changement structurel de l'espace public politique » [2021], dans Françoise Albertini et Luca Corchia (dir.), *Habermas en terrain insulaire. La Corsica et son espace public*, Pise, Pisa University Press, 2022.
- 4 J'emprunte cette terminologie (difficilement traduisible mais parfaitement intelligible en « franglais ») à l'excellent ouvrage de Luciano Floridi : *The 4th Revolution. How the Infosphere is reshaping Reality*, Oxford University Press, 2014.
- 5 Hegel, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, a fourni une extraordinaire allégorie de cette réciprocité en faisant « énoncer » par l'Esprit le principe de sa propre formation dans la formule *Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist* (« je qui est nous, et nous qui est Je ») : voir mon commentaire dans *Citoyen Sujet. Essais d'anthropologie philosophique*, Parsi, Presses Universitaires de France, 2010. Également É. Balibar, *Cittadinanza*, Bollati Boringhieri, Torino 2012 (traduction anglaise *Citizenship*, Polity Press, 2015).
- 6 Floridi, dans l'ouvrage susmentionné, parle d'une « hyperhistoricité » du monde informatisé (*digital*). Ce qui appelle une comparaison entre l'historicité et l'hyperhistoricité, comme deux « mondes » ou « modes d'existence ».
- 7 J'ai énoncé ce diagnostic, sous une forme volontairement nihiliste, dans un petit dialogue avec Bertrand Ogilvie (« Ce qui vient : le pire, sans recours ? »), qui ouvre le numéro 72 et dernier de la revue *Lignes*, février 2024.
- 8 « Three Catastrophes, and the Remnant of Politics: Climate, War, Metaverse », conférence au Birkbeck Institute for Humanities, 28 Mai 2023, répétée ultérieurement (19 octobre 2023) à l'Université Columbia de New York. À paraître.
- 9 J'emploie le terme de « métavers » dans un sens qui n'est ni le sens originel (inventé par Neal Stephenson, dans son roman *Le Samouraï*

virtuel, paru en 1992, et popularisé par la série *Matrix*, pour désigner un univers fictif doublant le monde « commun » au moyen d'une « réalité augmentée », ni le sens que s'est approprié le patron de Facebook, Mark Zuckerberg (dans sa tentative avortée pour créer à partir de son réseau une plateforme virtuelle, dite Meta, qui engloberait toutes les autres), mais désigne simplement la circulation « invisible » des données et des informations ciblées qui connecte tous les utilisateurs à l'ensemble des serveurs, et qu'on peut donc considérer comme un « méta-programme » *de fait* de l'infosphère. C'est l'idée développée par Eli Pariser dans *The Filter Bubble. What the Internet Is Hiding from You*, Viking Press 2011 (je remercie Warren Sack de m'avoir signalé cet ouvrage).

10 Hartmut Rosa : *Accélération. Une critique sociale du temps*, Paris, La Découverte, 2010. Mais l'idée a derrière elle une longue tradition, remontant en particulier à Siegfried Giedion : *La Mécanisation au pouvoir* [« Mechanization takes command »], Paris, Denoël, 1948. En informatique l'accélération des capacités est « mesurée » par rapport au débit et à l'efficacité des « architectures » (systèmes). La thèse générale s'énonce : « Une nouvelle ère de l'intelligence s'annonce avec l'accélération de l'innovation informatique » (HPE Greenlake, « portefeuille de solutions cloud »). L'accélération des opérations boursières qui tout à la fois exige et rend possible le remplacement des « traders » humains par des programmes informatiques est l'un des objets du livre de Robert Meister, *Justice is an Option. A Democratic Theory of Finance for the Twenty-First Century*, The University of Chicago Press, 2021, sur lequel je reviens plus bas.

11 Shoshana Zuboff: *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the Frontier of Power* (Profile Books, 2019). Dans son ouvrage récent, *Technoféodalisme. Critique de l'économie numérique* (Paris, La Découverte, 2020), Cédric Durand commente longuement la thèse de Zuboff : « *Big Other* veille sur un monde d'où on ne s'échappe pas » (p. 103 et sv.). Voir aussi le livre de Eli Pariser, cité supra.

12 « Inforg » pour « informationally embodied organism », entité générée par l'informatique qui, selon Luciano Floridi, désigne en général les acteurs ou participants de l'infosphère.

13 Karl Marx et Friedrich Engels, *L'idéologie allemande* (1845),

traduction française, Éditions Sociales, Paris, 1976, p. 71.

- 14 Voir « D'Aristote au Web de demain : l'intelligence collective selon Pierre Lévy » (<https://unblogdesblogs.wordpress.com/2013/07/02/daristote-au-web-de-demain-lintelligence-collective-selon-pierre-levy/>). Et Pierre Lévy : *Cyberdémocratie. Essai de philosophie politique*, Paris, Odile Jacob, 2002. Les affinités avec le concept du « *general intellect* », que proposent Negri et ses continuateurs développant une théorie du « capitalisme cognitif » et du communisme dont il contiendrait la possibilité, sont beaucoup plus que de hasard.
- 15 Bernard Stiegler : *The Neganthropocene*, edited, translated and with an introduction by Daniel Ross, London, Open Humanities Press, 2018, p. 175 (la référence est à l'essai de Derrida: « La Pharmacie de Platon », in *La Dissémination*, Paris, Le Seuil, 1972).
- 16 Antoinette Rouvroy, Thomas Berns, « Gouvernamentalité algorithmique et perspectives d'émancipation. Le disparate comme condition d'individuation par la relation ? », *Réseaux*, 177/1, Janvier 2013 (l'antithèse normative/anormatif est pris ici non au sens de la normalisation mais de la *normativité* éthico-juridique, c'est-à-dire de l'ordination des comportements à des *valeurs*). Entre autres développements de cette idée, voir Cédric Durand, *Technoféodalisme, op. cit.*
- 17 Bernard Harcourt, *La Société d'exposition. Désir et désobéissance à l'ère numérique*, Paris, Le Seuil, 2020.
- 18 Le titre anglais complet est *The Stack. On Software and Sovereignty*, Cambridge, MIT Press, 2015. La traduction française partielle, avec une introduction de Yves Citton, s'intitule *Le stack. Plateformes, logiciels et souveraineté*, UGA Éditions, 2019.
- 19 Extrait d'interview. Voir P. Boniface : *Géopolitique de l'intelligence artificielle. Comment la révolution numérique va bouleverser nos sociétés*, Paris, Eyrolles, 2021.
- 20 Voir mon article « Naissance d'un monde sans maître ? Après l'Empire les Marchés ? », réédité dans *Écrits I. Histoire interminable. D'un siècle l'autre*, Paris, La Découverte, 2020.

- 21 Robert Meister, *Justice is an Option, op. cit.*
- 22 J'ai employé, après d'autres, l'expression de « capitalisme absolu » dans quelques essais, dont : « Towards a new critique of political economy: from generalized surplus-value to total subsumption », in *Capitalism, concept, idea, image. Aspects of Marx's Capital today*, edited by Peter Osborne, Eric Alliez, Eric-John Russell, CRMEP Books, Kingston University London, 2019; « Absolute Capitalism », in *Mutant Neoliberalism. Market Rule and Political Rupture*, William Callison and Zachary Manfredi editors, Fordham University Press, 2020.
- 23 Marx, *Thèses sur Feuerbach*, 6 : « *Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse* ». Voir mon commentaire : « Anthropologie philosophique ou ontologie de la relation ? Que faire de la "VI^e Thèse sur Feuerbach" ? », dans É. Balibar, *La Philosophie de Marx*, nouvelle édition augmentée, Paris, La Découverte, 2014.
- 24 Antoinette Rouvroy et Thomas Berns : « Gouvernamentalité algorithmique... », art. cit., p. 193.
- 25 Henri Lefebvre, *La vie quotidienne dans le monde moderne*, Paris, Gallimard, 1968, p. 142 ; Jürgen Habermas : *Théorie de l'agir communicationnel*, Tome II, Paris, Fayard, 1997.
- 26 Une phrase comme celle-ci suppose évidemment qu'on sache définir la « complexité » d'une façon objective et qui autorise la comparaison. Il se pourrait que son usage soit *circulaire*, dépendant de l'objectif épistémologique ou politique auquel elle doit servir. Cf. Michel Alhadef-Jones : « Three Generations of Complexity Theories: Nuances and Ambiguities », repris dans *Complexity Theory and the Philosophy of Education*, Mark Mason (éd.), Wiley-Blackwell, Oxford, 2008 (traduction française en ligne : <https://archive.mcxapc.org/docs/conseilscient/0805michel.pdf>).
- 27 Luciano Floridi : « AI as *Agency Without Intelligence*: on ChatGPT, Large Language Models, and Other Generative Models », *Philosophy & Technology* (2023) 36:15 ; Daniel Andler, *Intelligence artificielle, intelligence humaine : la double énigme*, Paris, Gallimard,

2023.

- 28 Par cette formulation je prends parti, au moins en première approximation, dans un débat récurrent qui oppose deux « stratégies » de développement de l'IA, et qui rebondit avec chaque innovation dans la conception des systèmes. Patrice Maniglier me fait observer que ce choix est hautement discutable. Dont acte. Cela veut dire qu'il faudra reprendre cette question de façon mieux informée et beaucoup plus détaillée. Nous sommes d'accord cependant pour privilégier l'idée de *déplacement* par rapport à celle de *remplacement*.
- 29 Anderson, Chris :: « The end of theory: the data deluge makes the scientific method obsolete » (23 June 2008) (http://archive.wired.com/science/discoveries/magazine/16-07/pb_theory/). Parmi les réponses intéressantes à cette provocation: C.S. Calude and G. Longo : « The Deluge of Spurious Correlations in Big Data » (Centre for Discrete Mathematics and Theoretical Computer Science, CMDTCS Research Report Series, nr 488, August 2015), qui concluent leur discussion : « Scientists and philosophers have always worried about fallacies one commits by looking at correlations only [...] one increases the risk of committing such fallacies the bigger the data set one mines for correlations [...] Correlation does not make causation obsolete nor does it cause Democritus's type of science to die [...] Despite the looming threat of spurious results, correlational studies are not useless [...] Scientists can benefit a lot from data science (analytics), as data storing and mining is a useful complementary tool for science » (je remercie Jean-Marc Lévy-Leblond de m'avoir communiqué cette excellente référence).
- 30 Voir Yarden Katz, article « Entrepreneurial Science », *Political Concepts*. Issue 6 : <https://www.politicalconcepts.org/entrepreneurial-science-yarden-katz/>
- 31 Sur ce point également, Patrice Maniglier objecte en me faisant observer que la correction automatique des erreurs en tant que procédure d'« apprentissage » est le cœur même de l'Intelligence artificielle en tant que *deep learning*, et que l'explication causale (j'ajoute : ou structurale) en tant qu'idéal épistémologique est une conception « très discutable ». Nous sommes d'accord cependant pour considérer que le rapport de la théorie à l'expérience est

bouleversé, et donc le sens même de l'idée de « connaissance » remis en question. A suivre.

- 32 Yves Schwartz, *Expérience et connaissance du travail*, Présentation de Georges Canguilhem, Paris, Les Éditions Sociales, 2012, 2^e édition.
- 33 Les contrôles à distance sont pris dans un *double bind* caractéristique : il faut empêcher le *sous-travail* faute de surveillance directe (qu'on peut remplacer par des « logiciels espions »), et il faut empêcher le *surtravail* que les employés s'imposent à eux-mêmes en abolissant la frontière entre vie professionnelle et vie privée. Les tribunaux sollicités par les proches d'accidentés (suicides par surmenage et dépression) hésitent à sanctionner les employeurs, parce que la transgression des normes relève de la « liberté » du salarié : cf. https://www.cfdt.fr/portail/vos-droits/duree-du-travail-conges-et-jours-feries/actualite/temps-de-travail/teletravail-la-preuve-du-respect-du-temps-de-repos-incombe-toujours-a-l-employeur-srv2_1278304.
- 34 Voir Lisa Margonelli, « Inside AOL's Cyber-Sweatshop », *Wired*, Octobre 1999. Et Antonio Casilli, *En attendant les robots, enquête sur le travail du clic*, Paris, Le Seuil, 2019.
- 35 Voir le film de Ken Loach, *Moi, Daniel Blake...* (2016).
- 36 Ce qui avait provoqué l'admiration du philosophe Michel Serres : *Petite Poucette*, Éditions Le Pommier, 2012.
- 37 Voir une synthèse critique récente : Saša Hrnjez, *Traduzione come concetto. Universalità, negatività, tempo*, Padova University Press, 2021. Ainsi que le classique Emily Apter, *A Translation Zone. A new Comparative Literature*, Princeton University Press, 2006 (traduction française : *Zones de traduction. Pour une nouvelle littérature comparée*, Paris, Fayard, 2015).
- 38 Barbara Cassin, « Traduire les intraduisibles, un état des lieux », *Cliniques méditerranéennes* 2014/2 (n° 90).
- 39 Franck Barbin, « La traduction automatique neuronale, un nouveau tournant? », *Palimpseste. Sciences, humanités, sociétés*, 2020, 4,

p.51-53.

40 Sur ces questions, Rada Ivekovic me communique les réflexions suivantes, dont je prends note pour la suite : « Quant à la traduction automatique je pense comme toi avant preuve du contraire, qu'elle ne sera pas aussi parfaite et qu'elle n'est point aussi perfectible que certains le pensent, bien que "la situation avance rapidement". Je comprends ton agacement au sujet de l'oral transmis de la traduction automatique. Mais l'expérience montre que c'est justement à l'oral que ces applications sont incroyablement efficaces, beaucoup plus qu'elles ne le sont et ne le seront à l'écrit. Je suis pour ma part très favorable à ces machines, et leur suis reconnaissante de me permettre de communiquer avec des gens dans la langue desquels je suis analphabète : c'est très précieux. Au-delà des mots et de la traduction, il passe toujours un courant du simple contact humain et de sympathie possible, parfois même de l'amitié partagée

41 Alfred J. Lotka : « The Law of Evolution as a Maximal Principle », *Human Biology* 17 (1945); Bernard Stiegler : *The Neganthropocene*, edited, translated and with an introduction by Daniel Ross, London, Open Humanities Press, 2018. De point de vue anthropologique, toute cette problématique s'enracine dans l'œuvre incroyablement prémonitoire d'André Leroi-Gourhan (*Le Geste et la Parole*, I. *Technique et langage* ; II. *La Mémoire et les Rythmes*, Paris, Albin Michel, 1965).

42 « We are probably the last generation to experience a clear difference between online and offline environments. Some people already spend most of their time onlife » (Luciano Floridi, *The Fourth Revolution*, *op. cit.*, p. 94). Il conviendrait ici de creuser, en imitant la méthode de Marx, la relation « productive » entre le *temps de connection* des individus (*nettime*) et la *valorisation* (*Verwertung*) directe ou indirecte du capital global qui s'effectue dans la sphère des communications. Il s'agit d'un développement à venir de la théorie du « capitalisme absolu ».

43 Voir par exemple McKenzie Wark, *A Hacker Manifesto* (CriticalSecret, 2006), qui perpétue l'esprit du situationnisme à l'époque de la révolution informatique.

44

Alexander Kluge & Oskar Negt, *History & Obstinacy* (translated by Richard Langston et al., Edited and with an introduction by Devin Fore), Zone Books, New York, 2014 (version réduite et corrigée de *Geschichte und Eigensinn*, Zweitausendeins, Francfort, 1981).

—

Contributeur·ices

Édité par Patrice Maniglier et Juliette Simont

—

Comment citer ce texte

Etienne Balibar, «Sur la catastrophe informatique : une fin de l'historicité», *Les Temps qui restent*, no. 1, 2024.

Les oreilles sur Terre, à l'écoute de la polychronie

Par Bernadette Bensaude-Vincent | 04-03-2024

La philosophe Bernadette Bensaude-Vincent soutient ici que le régime temporel esquissé dans ce premier numéro des *Temps qui restent* se distingue effectivement de celui esquissé par Sartre en 1945. Non cependant parce qu'il impliquerait un futur incertain, problématique. Mais parce que la crise écologique actuelle nous conduit à interpréter littéralement l'expression « les temps qui restent », c'est-à-dire (1) à prendre en compte une pluralité de temporalités au lieu de spéculer sur le sens et le tempo de la flèche du temps et (2) à considérer les restes, résidus omniprésents, de trajectoires temporelles hétérogènes et enchevêtrées, qui composent des paysages-temps plus ou moins harmonieux.

Parmi les petites histoires anonymes que colporte la tradition d'humour juif, il en est une particulièrement amère car elle procède de l'expérience de la déportation par les nazis : « Jusqu'à maintenant nous vivions dans l'angoisse, désormais nous vivons dans l'espoir **1**. » Ces paroles expriment une façon inattendue, paradoxale d'aborder la catastrophe. La crainte quotidienne suscitée par l'expérience de vie aux aguets dans un milieu hostile avec des menaces antisémites fait place à l'espoir d'une improbable chance de survie.

La Shoah et Hiroshima ont souvent été couplés dans les pratiques de commémoration et dans les marches pour la paix scandées par les slogans « plus jamais ça ». **2** Et pourtant la vision du futur suscitée par l'explosion de la première bombe atomique chez les intellectuels est tout en contraste avec celle de l'humour juif. Dès le 8 août 1945 dans l'éditorial de *Combat*, Albert Camus écrit : « La ci-

vilisation mécanique vient de parvenir à son dernier degré de sauvagerie. Il va falloir choisir, dans un avenir plus ou moins proche, entre le suicide collectif ou l'utilisation intelligente des conquêtes scientifiques.» En octobre 1945, dans le premier numéro des Temps Modernes Jean-Paul Sartre s'écrie :

« Nous voilà pourtant ramenés à l'An Mil, chaque matin nous serons à la veille de la fin des temps ; à la veille du jour où notre honnêteté, notre courage, notre bonne volonté n'auront plus de sens pour personne, s'abîmeront de pair avec la méchanceté, la mauvaise volonté, la peur dans une indistinction radicale. Après la mort de Dieu, voici qu'on annonce la mort de l'homme. [...] Il n'y a plus d'espèce humaine. La communauté qui s'est faite gardienne de la bombe atomique est au-dessus du règne naturel car elle est responsable de sa vie et de sa mort : il faudra qu'à chaque jour, à chaque minute, elle consente à vivre. Voilà ce que nous éprouvons aujourd'hui dans l'angoisse. »

La perspective millénariste d'un anéantissement se double d'un sentiment d'angoisse sous le poids de la liberté soudain offerte ou déchaînée, de choisir de vivre ou de mourir. Les Temps Modernes s'ouvrent sur une image de fin de monde, de catastrophe à éviter, sans relâche. Sartre et Camus ne sont pas seuls à éprouver cette crainte devant le pouvoir destructeur de l'arme atomique. Bien d'autres intellectuels français ou étrangers - François Mauriac, Bernard Charbonneau, Lewis Mumford ont pensé Hiroshima comme la fin des temps pour l'humanité. Pour Günther Anders, Hiroshima et Auschwitz ouvrent la perspective d'un « monde sans hommes » d'une destruction de masse, point d'acmé de la civilisation industrielle. « Il n'y a pas à discuter : le "futur" appartient au meurtre de masse (dans la mesure où l'on peut considérer qu'une machine qui produit du "non-futur" a un futur. » À la génération suivante, Michel Serres qui dit avoir quitté les sciences pour la philosophie à cause d'Hiroshima, et considère l'arme nucléaire comme une « trahison » des scientifiques, envisage aussi la fin de l'histoire : « Aux camps d'extermination répondent Nagasaki et Hiroshima, qui ont tout autant déchiré l'histoire et les consciences et, dans les deux cas, de manière radicale, en attaquant les racines mêmes de

l'humanité : non pas seulement le temps de l'histoire, mais celui de l'hominisation ».

Déchirement, anéantissement, le début des Temps Modernes est déjà vécu comme le début de la fin. Dès 1945 on est dans le temps qui reste. Et ce reste est effectivement décompté par la Doomsday Clock. L'horloge du Jugement dernier publiée dans le premier numéro du Bulletin of Atomic Scientists en 1947 est positionnée sept minutes avant minuit. L'aiguille se déplace sur trois minutes avant minuit en 1949, après la première bombe soviétique. Elle oscille sans relâche durant la Guerre froide et n'en finit pas de s'approcher de minuit. Réglée sur 100 secondes en 2021 et 2022, elle a été déplacée sur 90 secondes le 24 janvier 2023, point le plus proche de minuit depuis sa création en 1947. Le décompte du temps qui reste est ainsi devenu un rituel, presque une routine d'alerte sur les dangers de l'atome et de la civilisation industrielle.

Mais alors si l'ouverture des Temps modernes se présente déjà comme une rupture dans la continuité qui s'impose à l'échelle globale, planétaire, si depuis 1945 on est dans le temps qui reste, peut-on encore parler d'entrée dans une ère nouvelle signalée par la crise écologique présente ? Qu'est-ce qui a changé ? Est-ce qu'hériter des Temps Modernes c'est simplement prolonger le régime de temporalité ouvert en 1945 ?

Je montrerai au contraire que cet héritage nous exige une bifurcation radicale, une nouvelle façon de penser et de vivre le temps en retrouvant le monde.

Le futur comme problème

La vision du futur est le marqueur par excellence de ce que les historiens comme Reinhart Kosseleck et François Hartog ont nommé régime d'historicité. Or la suprématie du futur, défini comme « horizon d'attente » est ce qui caractérise à leurs yeux le régime moderne d'historicité. Pour Kosseleck il débute vers la fin du XVIII^e siècle quand le présent n'est plus guidé par le passé comme dans

l'Antiquité, ni même pensé en fonction de la fin des temps dans une perspective eschatologique, mais tendu vers un futur ici-bas ; un futur entre les mains des humains, qui deviennent maîtres de leur destin. Pour Hartog, le futur dans le régime d'historicité moderne constitue une source de lumière éclairant le présent comme le passé.

«Le XX^e siècle est celui qui a le plus invoqué le futur, le plus construit et massacré en son nom, qui a poussé le plus loin la construction d'une histoire écrite du point de vue du futur, conforme aux postulats du régime moderne d'historicité . »

Avec son rappel de l'An Mil, le futur envisagé par Sartre dans l'éditorial qui ouvre *Les temps modernes* en 1945 s'apparente davantage au régime d'historicité médiéval ou au régime actuel (post-moderne si l'on veut) que Hartog caractérise par la peur du futur et la focalisation sur le présent. Deux conceptions des « temps modernes » semblent s'affronter. Celle de Sartre nous installe déjà dans la crise contemporaine, dans un monde où le futur pose problème au lieu de d'être le moteur de l'histoire, tandis que Hartog réfléchissant sur les conditions de la pratique de l'histoire, semble plus enclin à souligner le contraste entre modernité et post-modernité.

Et de fait, l'histoire semble confirmer la conception sartrienne des temps modernes autant sinon plus que celle des historiens. On a certes décrit les décennies d'après-guerre comme une période de croissance économique, de progrès du niveau de vie et de confiance dans l'avenir, mais avant même que Jean Fourastié forge le concept des Trente Glorieuses en 1979, le rapport du Club de Rome soulignait en 1972 *Les Limites de la croissance*. Le futur devient le problème des temps modernes. D'où le succès mondial du best-seller d'Alvin Toffler *Le choc du futur* publié aux États-Unis en 1970, traduit et vendu à six millions d'exemplaires. Le régime d'historicité de la modernité est traversé par l'angoisse de la « grande accélération ». Pour Harmut Rosa, l'accélération technique modifie sans cesse nos habits et notre environnement ; l'accélération du rythme de vie crée de l'exclusion, de l'aliénation ; enfin l'accélération des

transformations sociales et culturelles génère une instabilité permanente et des crises. Pour tenter de sortir de cette spirale auto-entretenu par les innovations techniques, certains en appellent au ralentissement. D'où la vogue du mouvement slow initié en 1986 par Carlo Petreni, un journaliste italien en révolte contre la présence d'un MacDo sur la place d'Espagne à Rome. L'injonction au ralentissement a conquis du terrain en quelques années : au slow food a succédé le slow city, slow design, slow school, slow science..... Le succès de ces mouvements traduit un malaise profond dû à l'impression d'être embarqué dans une course folle, dénuée de sens, d'une perte de maîtrise et de liberté sous l'emprise des grands réseaux, des systèmes techniques, comme de la « main invisible » du marché. Il exprime une aspiration diffuse à un mode de vie alternatif qui manque peut-être sa cible en résumant les temps modernes à l'accélération et à la peur du futur.

La « grande accélération » dans l'extraction et la consommation des ressources comme dans les émissions de gaz à effet de serre, a été désignée comme le moteur de l'Anthropocène. L'accent est mis sur l'interférence entre la longue histoire de la Terre et la courte histoire de la civilisation industrielle moderne. Pour faire mieux sentir le contraste des échelles de temps, on a parfois recours à l'image biblique de la genèse en sept jours. Ainsi David Brower, fondateur de Friends of the Earth risquait cette comparaison : si la terre est créée lundi, la vie apparaît mercredi après-midi, les reptiles jeudi, les hommes samedi, le Christ dimanche matin, la révolution industrielle dimanche vers 16h, et 40 secondes se sont écoulées depuis la révolution industrielle. Le temps mythique de la Bible est convoqué pour donner la mesure de la démesure humaine qui met le temps en crise en prétendant « gagner du temps ». La modernité n'en finit pas de précipiter la fin des temps en insistant sur l'accélération qui doit aboutir à une catastrophe, un point singulier où tout bascule. Comme le soulignent Danowski et Viveiros de Castro ces comparaisons d'échelles entre le temps historique et le temps de la Terre suggèrent que l'humanité est une catastrophe pour la planète. Mais elles passent sous silence que la Terre continuera d'exister après la disparition des humains. Non seulement elles ne nous permettent pas de sortir de l'anthropocentrisme moderne,

mais elles entretiennent et consolident l'idée d'un temps linéaire unique, universel, sur lequel elle inscrit des événements de tous ordres, cosmiques, géologiques, biologiques, anthropologiques, sociohistoriques et individuels.

Mon intention n'est pas de questionner la notion de régime d'historicité moderne, une notion aussi synthétique, totalitaire que Les temps modernes de Sartre. Il ne s'agit pas ici de décliner sur le registre temporel l'idée que « nous n'avons jamais été modernes » en montrant que le futur n'a pas vraiment été perçu comme une terre de promesses, un chantier bien contrôlé. Je voudrais plutôt montrer que la vision du futur ne suffit pas à caractériser un régime de temporalité. La façon d'articuler passé, présent et futur est certes un marqueur permettant de repérer différents régimes de temporalité, mais à trop focaliser sur le futur – prospective, scénarios d'anticipation - on passe à côté des indices de changement. On perpétue bien plutôt le temps universel, uniforme quoiqu'accélééré qui conditionne la modernité et fonde sa conviction originale que l'on peut en découdre avec le passé. J'avance l'hypothèse que le régime temporel esquissé dans ce premier numéro des Temps qui restent se distingue effectivement de celui esquissé par Sartre en 1945 non pas parce qu'il met en scène un futur incertain, problématique, mais parce que la crise écologique actuelle nous conduit à interpréter littéralement l'expression « les temps qui restent », c'est-à-dire i) à prendre en compte une pluralité de temporalités au lieu de spéculer sur le sens et le tempo de la flèche du temps et ii) à considérer les restes, résidus omniprésents de trajectoires temporelles hétérogènes et enchevêtrées qui composent des paysages-temps plus ou moins harmonieux.

Je procéderai en deux étapes suivant le fil du dicton d'humour juif cité en exergue sur le temps de l'angoisse et le temps de l'espoir. Dans une première étape, je propose une interprétation de l'angoisse du futur déjà repérable dans les temps modernes. Dans la seconde, j'avance l'hypothèse que l'espoir, c'est de redécouvrir le monde dans sa matérialité et sa diversité pour miser sur la multiplicité des temporalités et les opportunités ouvertes par d'éventuels croisements.

La modernité sous l'empire de la crainte ?

L'humanité entière est désormais confrontée à la catastrophe et pourtant nous continuons à vivre dans la crainte au lieu d'ouvrir les yeux pour faire face. À la hausse de la température, à la montée des océans, aux vagues de sécheresse, d'inondations, de tempêtes, tsunamis, les pays industrialisés répondent par des projets techniques : digues, dessalement de l'eau de mer, véhicules électriques.... Nous croyons toujours aux solutions techniques. Même si les dommages causés par les technologies fleurons de la modernité – automobiles, avions, plastiques, etc. – ont ébranlé la foi dans le progrès, elle reste bien ancrée. Elle semble même plutôt ravivée par la crainte d'une catastrophe, si l'on en juge d'après la fortune du mot d'ordre de la « transition écologique ». Progrès, catastrophe, transition, tous ces termes véhiculent une conception linéaire du temps, celle de la longue marche d'Homo sapiens, parfois lente et presque stagnante, parfois secouée de brusques ruptures ou d'accélération. Ils ne fonctionnent qu'à la condition de figurer le temps comme une flèche, un vecteur orienté dans une direction, que l'on connaît et vers laquelle on tend. La technique et la flèche du temps sont si étroitement soudées que leur association est rarement questionnée. Elle semble partagée par les techno-optimistes et les technocritiques qui s'affrontent dans des controverses sans cesse renaissantes à chaque innovation depuis le train jusqu'à l'Intelligence artificielle. Que la flèche tende vers des lendemains qui chantent ou vers la catastrophe, la métaphore a une vertu mobilisatrice en concentrant l'attention sur le futur pour le faire advenir, l'éviter ou s'y préparer. Quelle que soit la direction du vecteur temporel, il conditionne les esprits et met les troupes en rangs. Comme le rappellent Isabelle Stengers et Philippe Pignarre, mobiliser est un ordre militaire.

« La mobilisation désigne le contraire de l'apprentissage, car les armées mobilisées ont pour premier impératif de ne se laisser ralentir par rien. Il s'agit tout aussi bien de définir le paysage qu'elles traversent en termes abstraits -- plus d'habitants, plus de champs

cultivés, plus de villages, seulement des obstacles infranchissables ou des possibilités de passer -- que de faire taire ceux qui doutent, ceux qui posent des questions, ceux qui objectent ou discutent les ordres -- ce sont des traîtres en puissance puisqu'ils risquent de 'démobiliser ceux qui les écoutent'. »

La flèche du temps annihile les paysages, elle commande d'aller de l'avant, d'innover, de lever les verrous, de garder les yeux fixés sur l'avenir sans un regard sur les chemins de traverse, sur les alternatives possibles, sans se poser de questions.

Non seulement la métaphore de la flèche garde tout son pouvoir mobilisateur quelle que soit son orientation -- progrès ou effondrement -- mais le vecteur linéaire peut prendre l'allure d'une courbe combinant les deux pentes ascendante et descendante. L'image d'une courbe exponentielle a été largement diffusée au cours des dernières décennies du XXe siècle. Elle suppose une pente d'accélération jusqu'à un passage à la limite, un seuil, qui constitue un point d'infléchissement amorçant soit une descente, soit une fuite vers l'infini. Jean Baudrillard mobilise une telle figure pour critiquer la modernité, sa foi dans le progrès comme émancipation de l'humanité et ascension de la démocratie. La modernité ayant développé tout son potentiel spéculatif atteindrait sa limite, et s'engagerait dans un processus catastrophique de turbulences accélérées qui annonce sa désintégration. Il en conclut que l'accélération annonce une fin prochaine de l'humanité. Mais cette métaphore suscitée par l'omniprésence du thème de l'accélération est tout aussi linéaire, orientée et mobilisatrice que celle de la flèche et reste profondément ancrée dans la modernité. Elle est même encore plus performative que la traditionnelle flèche si l'on en juge par les effets bien réels de la pseudo « loi de Moore ». Formulée en 1965 par l'ingénieur Gordon Moore, l'hypothèse que la capacité de stockage de l'information des semi-conducteurs doublerait tous les 18 mois à coût constant a circulé dans les cercles de l'innovation comme une prescription, un impératif de miniaturisation des composants électroniques avec augmentation exponentielle des performances, de la vitesse, des capacités de traitement et de stockage numérique de l'information. Dans l'informatique, des entrepreneurs ont incité

leurs ingénieurs à répondre aux attentes conformes à cette « loi » qui, de ce fait, est toujours présentée comme une loi naturelle. La courbe exponentielle est un dispositif très puissant pour anticiper sur le futur et le rendre inéluctable en en dessinant une trajectoire en pointillés. Ce qui est de l'ordre du possible, du « pas encore », acquiert une présence immédiate. Parce qu'on passe sous silence les hypothèses et des modèles mathématiques qui permettent l'élaboration des courbes de prospective et scénarios du futur, ces courbes permettent au futur d'agir sur le présent comme un fait, comme s'il était déjà arrivé, comme une donnée. Le futur impose sa loi à l'action présente et crée un climat d'urgence, comme le souligne Bruno Latour :

L'action ne peut être remise à plus tard parce que le temps ne s'écoule pas du présent vers l'avenir – comme si nous devions choisir entre deux scénarios, en espérant le meilleur – mais comme si le temps s'écoulait de ce qui vient (l'avenir en français n'est justement pas le futur) vers le présent.

Si l'on veut à tout prix donner une définition des temps modernes, je suggère donc de les caractériser par le pouvoir mobilisateur conféré à la flèche du temps qui s'exprime dans les courbes de prospective. La tension vers le futur qui caractérise le régime moderne de temporalité est indépendante de la valeur -- positive ou négative – qu'on lui accorde, mais elle donne au futur un statut ontologique comparable à celui du passé.

Pourquoi tant d'investissements dans le futur ? Pourquoi tant d'efforts de mobilisation pour innover, aller plus vite, plus loin, toujours de l'avant ; ; pour faire advenir des temps meilleurs, ou foncer dans le mur ? C'est ici qu'on peut avancer l'hypothèse de la crainte, d'une angoisse comme moteur de la modernité. La marche inexorable du progrès, la colonisation, l'exploitation des peuples, des terres et des mers, toutes ces attitudes conquérantes de la modernité ne seraient-elles pas autant de manifestations de la crainte d'être débordés par les puissances de la nature ? Le projet cartésien de « nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature » généralement considéré comme l'expression d'une volonté de domination

ne serait-il pas plutôt l'expression de la crainte des puissances de la nature ? Il ne s'agit pas de proposer une interprétation psychologisante de la modernité, mais plutôt de revisiter l'ontologie des modernes. L'ontologie naturaliste de Philippe Descola n'est peut-être pas aussi différente qu'on le pense de l'ontologie animiste quand on parle de désenchantement de la nature. Paradoxalement l'arrogance des modernes pourrait s'ancrer dans un sentiment de finitude, de vulnérabilité face à la nature posée comme une puissance externe inexorable qui menace notre statut, nos privilèges, nos acquis. La nature posée comme l'autre, un étranger redoutable, doit être maîtrisée, domptée, asservie, voire épuisée.

Mon hypothèse sur la crainte inspirée par la nature s'appuie sur une relecture de l'histoire des techniques industrielles modernes mettant en évidence les efforts répétés de passivation de la matière. On sait combien le dualisme cartésien a dépourvu la matière de toute puissance ou dynamisme en la réduisant à de l'étendue et en reportant toute l'activité sur le sujet. Mais les artisans et techniciens qui travaillent avec des matériaux et non avec la matière cartésienne connaissent bien les capacités des matériaux, leurs actions et réactions, leur résistance. Et leur art consiste à négocier avec l'activité de chacun d'eux pour jouer avec, et en tirer parti. En revanche, la production industrielle, en masse de produits standards, demande une certaine passivité des matériaux utilisés. D'où les efforts répétés de passivation des matériaux naturels par fragmentation, écrasement ou fissuration. La standardisation impose la purification et ne s'accommode que de matières homogènes, isotropes. Le contreplaqué, par exemple, est massivement utilisé à la place du bois comme matériau de construction en raison de sa stabilité dimensionnelle. Sa fabrication implique une série de processus tels que l'écorçage et le tronçonnage des grumes, le chauffage, le déroulage des grumes en placages, leur séchage collage, pressage avant les opérations de découpage et de ponçage, le tout transformant la structure complexe du bois en un matériau homogène, isotrope, sans nervure et sans joint. De même, le béton résulte d'une série d'opérations de passivation du calcaire, notamment le broyage, la combustion, le mélange, le dosage, le compactage et le durcissement. Même les technologies chimiques qui mobilisent pourtant

les actions et réactions propres à chaque substance, doivent leur essor industriel à des processus complexes de passivation. La pétrochimie par exemple repose sur le craquage des molécules du pétrole brut. Cette merveilleuse matière fossile concoctée dans les entrailles de la terre pendant des millions d'années est craquée pour fournir une riche palette de matières premières pour divers usages dans les moteurs à combustion ou la fabrication d'une foule de produits, notamment les plastiques. De même l'énergie nucléaire repose, jusqu'à présent, sur la fission des noyaux des éléments radioactifs. C'est dire que la plupart des prouesses technologiques modernes passent par un travail de destruction des matériaux naturels, qui fait violence aux structures patiemment élaborées par la nature dans la longue durée de l'histoire de la terre et de l'univers. Gagner du temps, c'est avant tout détruire les œuvres du temps profond pour les mettre au pas, à disposition. À force de traiter le temps comme un cadre universel indifférent à ce qui se passe en lui, aux événements que l'on date et situe soigneusement sur une ligne chronologique, on s'interdit de reconnaître que le temps est lui-même agent, qu'il fait, produit quelque chose.

Pour instaurer l'espoir

Si la civilisation industrielle se distingue par cette obsession de gagner du temps, laquelle entraîne une destruction des produits du temps, elle génère néanmoins quantité de résidus. Les matériaux élaborés dans les temps modernes restent, ils perdurent dans l'environnement bien au-delà de leurs usages sociaux, économiques ou militaires. Ces traces s'inscrivent dans la nature, dans les sols, dans les roches et sédiments ou dans les océans. Les multiples résidus matériels sont les signatures des temps modernes typiquement producteurs de déchets plus ou moins toxiques, plus ou moins encombrants. Certains sont là pour durer. Par exemple, le plutonium 239, produit depuis 1945 pour les bombes et les centrales nucléaires, a une durée de demi-vie de 24110 ans et ne se laisse ni retraiter, ni recycler. C'est dire que les décisions de nucléarisation prises au XXe

siècle auront des répercussions sur des milliers de générations futures. Même si tous les pays décidaient de renoncer au nucléaire, on ne serait pas sortis de l'âge de l'atome. Même si l'usage de tous les plastiques était banni, ils seraient encore parmi nous sous forme de débris qui peuplent les mers et rivières et finissent par entrer dans les cycles de la nature en s'intégrant dans la chaîne alimentaire. Les temps modernes se distinguent tout autant par la prolifération et la massification de résidus que par l'épuisement des ressources et leur rareté qui, seule préoccupe les économistes et les politiques soucieux de ménager une transition.

L'accumulation de tonnes de déchets de toutes sortes, plus ou moins toxiques à durée de vie plus ou moins longue fait que le futur n'est plus cet espace vide à remplir avec nos projets ou nos chantiers, qui caractérisait le régime moderne d'historicité d'après Kosselleck et Hartog. Il est colonisé par des tonnes de matériaux mis au rebut – béton, amiante, plastiques, isotopes radioactifs. Bref, l'héritage des temps modernes est avant tout matériel.

Car ce que l'ontologie des temps modernes a occulté, invisibilisé, c'est que chaque matériau – minéral ou organique – que l'on engage dans nos projets technologiques a son temps propre et perdure dans son existence. Il y a une multiplicité de manières d'exister et de durer dans le monde terrestre. Les éléments chimiques qui sont comme les briques de base de toute construction technique sont le produit d'une histoire qui débute dans les étoiles pour la plupart. Les isotopes de chaque élément ont une durée de vie propre. La vie de chaque élément est à la fois singulière, et liée à celle des autres, à leurs rencontres et voisinages car la plupart d'entre eux interagissent, parfois de manière explosive, parfois de manière pacifique, voire symbiotique. Les matériaux ont pour la plupart, plusieurs modes d'existence successifs ou simultanés. Le carbone par exemple n'est pas que le vilain gaz à effet de serre que l'on cherche à séquestrer après l'avoir libéré dans l'atmosphère. Il existe aussi dans les roches, ou comme brique élémentaire de tous les vivants, comme pierre précieuse et grâce à ses capacités de liaison il peut former l'indéfinie variété de polymères synthétiques qui semblait nous émanciper des contraintes de la matérialité. Il circule dans les

trois règnes de la nature et il a plusieurs cycles enchevêtrés.

Le temps de passage ou de séjour des matériaux dans les objets techniques n'est que l'une des phases de leur vie propre. Leur activité et leur interactivité ne s'arrêtent pas quand on les met au rebut. Même si l'on s'évertue à les éloigner, ou les dissimuler en les séquestrant sous terre ou dans les fonds marins, ils suivent leur chemin, leur vie active continue quand on les met en retraite après l'effondrement des bâtiments ou le démantèlement des usines. D'où un second paradoxe des temps modernes : en s'extériorisant, s'émancipant de la nature, les humains l'ont profondément anthropisée. La planète entière et même l'espace héritent des temps modernes sous forme de polluants divers. C'est pourquoi l'on peut parler d'Anthropocène car il n'existe plus sur Terre un seul espace qui ne porte la trace des activités humaines. Et avec le mot d'ordre « transition », les milieux les plus faiblement anthropisés comme les pôles et les grands fonds marins excitent l'appétit de conquête et d'exploitation des industriels et de certains pays.

Ce sombre tableau est pourtant un tremplin pour instaurer l'espoir. En ouvrant les yeux sur l'activité des matériaux et sur la multiplicité des temps qui restent, des temporalités propres à chaque être -- plantes, animaux, ou minéraux -- dont l'histoire s'enchevêtre avec la nôtre, on peut créer des rencontres, des croisements, des interférences ou des synergies. Le temps de l'espoir ne se décrète pas avec des mots d'ordre comme « transition » et des innovations technologiques. Il relève plutôt de la débrouillardise, du bricolage, des alliances improbables avec des partenaires très différents – matériaux, microbes, levures ou champignons.

Il s'agit de retrouver le monde méprisé, inexploré dans les temps modernes. La racine de marronnier qui, dans un moment d'extase horrible au détour d'un jardin public, avait soudain révélé à Sartre que l'existence relève de la contingence, est en réalité un système complexe capable de communiquer avec l'environnement et de nouer des alliances avec des levures et des champignons.

Faire alliance avec les puissances de la nature que les temps mo-

dernes voulaient mettre à distance ou réduire au silence, cela suppose d'abord de se mettre à l'écoute, de regarder et de protéger la diversité biologique et minérale. Cela demande aussi de ne plus considérer la nature comme une réserve de ressources à explorer puis exploiter pour conquérir une ultime frontière. Cela suppose de se dégager de l'empire du temps chronologique, du temps universel et linéaire, une construction sociotechnique certes redoutablement puissante, mais qui tend à occulter la diversité et l'hétérogénéité des temps propres à tous les êtres qui peuplent la planète. Car la diversité des façons d'être au temps n'est pas qu'un phénomène culturel, relevant de l'anthropologie. Elle est partout dans la nature et saute aux yeux dès lors que l'on accepte de se décentrer, de considérer le mode d'existence des tiques, des virus et bactéries qui croisent nos lignes de vie et font un bout de chemin avec nous en composant des paysages temporels plus ou moins conflictuels ou harmonieux .

Mais comment ébranler, dépasser ces schémas profondément enracinés dans notre culture ? « La symbiose ou la mort », écrivait Michel Serres dans *Le Contrat naturel*. Seule une innovation sociale et politique peut nous libérer de l'angoisse et de la crainte suscitées par les grands partages de la modernité comme nature/culture, sujet/objet. On commence timidement à traiter des fleuves et des montagnes comme personnalités juridiques afin de ne plus les traiter comme de simples ressources à disposition des humains et reconnaître leurs droits à l'existence. En finir avec l'exception humaine pour appréhender le monde dans sa matérialité et sa diversité, c'est le seul moyen de chasser le fantasme de la fin des temps. Le temps de l'espoir surgit quand on n'a pas de statut, plus d'acquis, plus rien à perdre. On peut alors composer de nouveaux paysages technologiques moins rebutants, moins dissonants, en jouant avec la diversité des régimes temporels et leurs interactions possibles.

—

Notes

1 Propos attribués à Tristan Bernard dans le camp de Drancy. Adam

Biro, *Dictionnaire amoureux de l'humour juif*, Paris, Plon, 2022, p. 28.

- 2 Ran Zwingerberg, « Never again : Hiroshima, Auschwitz and the politics of commemoration », *The Asia Pacific Journal*, 13, 19 Janvier 2015, 1-22.

—

Contributeur · ices

Édité par Patrice Maniglier

Temps du monde/Temps de l'anthropocène: le simultané du non-simultané

Par François Hartog | 08-03-2024

Le créateur des notions de « régimes d'historicité » et de « présentisme », aujourd'hui incontournables, l'historien François Hartog, prolonge ici ses réflexions sur le temps. Il note que tout temps historique organise toujours une conjonction du simultané et du non-simultané : ainsi les spectres sont-ils passés et présents, le Dieu incarné dans le Christ éternel et temporel, les Indiens que rencontrent les espagnols contemporains et archaïques, le progrès présent et futur, etc. Il esquisse alors une grande frise qui va de l'Antiquité à aujourd'hui, pour présenter « l'Anthropocène » une nouvelle figure de ce simultané du non-simultané. Apprendre à vivre dans ce temps, c'est déjà se doter des outils pour le penser.

Un peu ésotérique, à première vue, le concept de simultané du non-simultané nomme, en réalité, une expérience historique fondamentale, à laquelle tout un chacun s'est trouvé confronté une fois ou l'autre ¹. Il permet, en effet, de désigner le télescopage de deux temporalités hétérogènes, qu'il s'agisse du brusque surgissement du passé dans le présent ou d'un temps autre, venu d'ailleurs, dans le présent. Comment caractériser cette modalité du temps humain ? Elle est l'expérience d'une coprésence imprévue, troublante, parfois heureuse, souvent douloureuse, qui vient brouiller les frontières usuelles entre le passé et le présent, bien sûr, mais, plus largement encore, qui vient remettre en question les limites de la condition humaine. Il suffit de penser à tous les phénomènes qui, transgressant les partages ordinaires entre le visible et l'invisible, fran-

chissent aussi les limites entre le passé, le présent et le futur. Tels sont, notamment, les visions, les apparitions, les fantômes et autres revenants, les phénomènes de possession et de transes, les oracles, mais aussi les expériences plus communes relevant de la mémoire involontaire.

Installées sur ces frontières, les religions (pour user d'un terme générique) ne sauraient s'en passer, en usant, voire en abusant. Les prophètes, les devins, les shamans, les sorciers, les interprètes des songes ont été des spécialistes reconnus, voire des professionnels de la simultanéité du non-simultané. Pour leur part, les prophètes bibliques ont été élus pour être, justement, les intermédiaires entre le temps de Yahvé et le temps des hommes. Leur office est de traduire, transcrire, inscrire la vision synoptique et synchronique d'un Dieu éternel dans le temps heurté, brisé, diachronique des hommes à qui n'est jamais permise qu'une vision tronquée, déformée des situations et du cours de l'histoire. « Sentinelle de l'imminence », comme le nomme Charles Péguy, le prophète est le point de contact entre le temps *chronos* des hommes et du monde, et le temps divin qui fait irruption sous la forme d'un temps *kairos* 2. Faisant office de point de jonction, il opère, en des moments de crise aiguë, sur le simultané du non-simultané.

Laissant de côté tous ces phénomènes multiformes qui reposent sur le simultané du non-simultané (mais qui s'ignore comme tel), je me limiterai, ici, à repérer les façons, quelques-unes au moins, dont il a rencontré les temps du monde. En avançant à grandes enjambées de l'Antiquité à aujourd'hui, le fil conducteur de l'enquête sera : comment le simultané du non-simultané a-t-il traversé l'ancien régime d'historicité, le régime moderne, le présentisme, jusqu'à la récente émergence de l'anthropocène ?

Le monde antique

Homère, le premier, en a fait le ressort d'une scène fameuse et fondatrice : celle où Ulysse est face au barde des Phéaciens qui, à sa demande, chante l'épisode du cheval de bois : celui-là même qui a fait

sa gloire. Or Ulysse se met à pleurer. Pourquoi ? Ces pleurs, qui ont suscité tant de commentaires, traduisent une première rencontre avec l'historicité, entendue comme cette distance inaugurale et insurpassable de soi à soi ³. Ulysse, qui n'est plus qu'un disparu, se trouve, en effet, soudain confronté à un spectre de lui-même, à savoir le preneur de Troie. Traduisant une expérience du simultané du non-simultané, cette évocation produit une véritable crise existentielle, d'autant plus douloureuse pour Ulysse qu'il n'a pas de mots pour la dire. D'où les pleurs. C'est l'histoire d'un disparu qui rencontre son spectre, et qui ne sait plus s'il est mort ou vivant ! Car, pour relier celui qu'il était alors à celui qu'il est présentement, lui fait (encore) défaut une catégorie du passé stabilisée et immédiatement mobilisable, à même de permettre cette reconnaissance : « C'était moi, c'est moi ; c'est moi, c'était moi ». Et ainsi de réduire le simultané du non-simultané. Mais le choc de cette coprésence, sur le coup indicible, est aussi ce qui va lui permettre de se retrouver : il va cesser d'être « personne » pour redevenir Ulysse ⁴. Aussitôt après, en effet, il peut répondre à la question du roi lui demandant qui il est, en lançant haut et fort « Je suis Ulysse ». Débutent alors « les récits chez Alcinoos » qui, déroulés par Ulysse se faisant aède de lui-même, nous mènent depuis le départ de Troie jusqu'à son arrivée sur l'île des Phéaciens, en ordonnant les épisodes de l'errance selon l'avant et l'après. Bref, la force disruptive du simultané du non-simultané initial se trouve réduite et, pour ainsi dire, domestiquée par le récit qu'il peut enfin dérouler.

Les historiens, pour leur part, qui ont pour souci de mettre en ordre les temps, eurent à s'y confronter et surent en jouer. Par sa façon d'user des oracles, Hérodote fit une place au simultané du non-simultané dans l'économie de son récit. Télescopant les temps, ils viennent s'inscrire sur une autre ligne narrative qui annonce, contredit, éclaire le récit des événements. Ils soulignent l'intervention des dieux dans le temps des hommes. Plus compliquée est la tâche qui, au IIe siècle avant notre ère, revient à l'historien Polybe, qui, dans un monde ayant profondément changé sous ses yeux, se sent requis d'écrire une nouvelle histoire. Non plus celle d'une guerre, mais celle de plusieurs guerres menées sur des théâtres d'opérations éloignés les uns des autres : la conquête de la

Méditerranée par Rome. Les Muses de la tradition épique étaient réputées être partout présentes, à même de tout voir en même temps et de tout savoir, aussi bien le passé que le présent et l'avenir. Le simultané du non-simultané était leur ordinaire. Privés de ce recours et de cette ressource, les historiens, Thucydide surtout, ont fondé leur épistémologie sur l'autopsie (le fait de voir de ses propres yeux). Mais, jamais complètement possible, l'autopsie devient carrément impossible dès lors qu'il s'agit de raconter des événements qui ont pris place en divers lieux tout autour de la Méditerranée sur plusieurs décennies. Aussi Polybe entend-il passer de l'autopsie à la *sunopsis*, à une vision synoptique, qui ait une composante à la fois spatiale et temporelle. En effet, avec la conquête romaine, l'histoire, observe-t-il, « s'est mise à former comme un tout organique » et les événements sont perçus comme « s'enlaçant » les uns aux autres sous l'action de la Fortune qui « a contraint toutes les affaires humaines à s'orienter vers un seul et même but ». Pour répondre à cette mutation, l'historien doit s'employer, lui aussi, à « embrasser d'un seul regard les ressorts qu'elle a partout fait jouer pour produire tous ces effets ensemble 5 ». Comment ? En passant de l'autopsie, trop limitée, à la *sunopsis*, concept qu'il emprunte à la philosophie, comme l'instrument d'une saisie de la totalité. Il doit atteindre pour lui-même jusqu'à cette vision d'ensemble, cette vue générale sur les choses, qui correspond au point de vue de la Fortune (ou de Dieu dans le cas des prophètes). Il lui faut voir *comme* la Fortune, adopter son point de vue et le restituer, du mieux qu'il peut, à son lecteur, afin de lui donner à voir cette histoire devenue universelle qu'il nomme histoire « générale ». Grâce à cette opération, l'historien vient occuper une position de surplomb.

Du point de vue des temporalités, si la Fortune (comme le Dieu de la Bible) saisit d'un seul coup d'œil tout en même temps, les légions romaines, elles, synchronisent progressivement la Méditerranée, et le récit de l'historien ne peut échapper à la diachronie narrative. Le simultané de la *sunopsis* ne peut, en effet, se monnayer qu'en développements qui se succèdent. Aussi, en vue de créer un effet de *sunopsis* pour le lecteur, un analogue ou un *ersatz*, Polybe parcourt-il les différents théâtres d'opérations toujours dans le même ordre et

range-t-il les événements par olympiade et par année. Avant la conquête, l'histoire était morcelée et les temps désaccordés : du simultané du non-simultané, si l'on veut, mais qui s'ignorait, puisque chacun comptait à sa façon : avec son propre calendrier. Après 220 avant notre ère, commence un temps synchronisé ou susceptible de l'être que scande le pas des légions et, bientôt, la succession des proconsuls. Des « provinces » en nombre croissant sont établies qui doivent s'accorder au rythme du calendrier politique de Rome. Ainsi, partant d'une confrontation avec le simultané du non-simultané, Polybe s'emploie à le réduire : seul l'œil de la Fortune est à même de le saisir ; il n'en va pas de même pour l'œil humain, qui doit trouver des accommodements, c'est-à-dire des substituts, relevant du voir comme.

Entre éternité et temps du monde : Eusèbe et Augustin

Dans le parcours du simultané du non-simultané, l'intervention des premiers chronographes chrétiens est un jalon important. Car, avec eux, se met en place un cadre qui demeurera en Europe la référence reçue et obligée jusqu'à la fin du XVIIIe siècle. Comme chronographes, ils sont de grands ordonnateurs des temps, récusant à ce titre toute intrusion du simultané du non-simultané, tandis que, comme chrétiens, ils le placent au cœur même de leur économie providentialiste du temps. En effet, tout est rapporté à un Dieu éternel, pour qui tout est toujours simultané (*tota simul*). Ce n'est d'ailleurs qu'une façon humaine de parler, en cherchant à approcher l'éternité, puisque, pour Dieu, il n'y a que l'éternelle présence de tout avec lui-même et de lui-même avec tout. Il embrasse, précise saint Augustin, passé, présent et futur dans « sa stable et éternelle présence ». La simultanéité du non-simultané n'a de sens que pour une créature elle-même pétrie de temps, dont la Chute a justement été chute dans le temps et rencontre avec la mort par la faute d'Adam. Avec l'Incarnation, surgit, en fait, un simultané du non-simultané chrétien qui, comme un éclair d'éternité, vient se fi-

cher dans le temps ordinaire du monde et ouvre un temps messianique qui se refermera avec la Parousie et la fin des temps.

Cette double appropriation et ce double tissage des chronographies antiques et des Écritures fait toute la force de leur position. Il est vrai qu'ils ont la conviction d'occuper une situation exceptionnelle : venant à la quasi-fin de l'histoire du monde, leur présent leur confère un point de vue imprenable sur tout ce qui a précédé et a préparé la venue du Christ. Ils participent à la « plénitude » du temps nouveau ouvert par l'Incarnation et sont dans l'attente de la Parousie. Ainsi, au début du IV^e siècle, Eusèbe, installé à Césarée, travaille à ses *Tables* ou *Canons chronologiques*. Or, l'invention majeure d'Eusèbe est celle d'une mise en colonnes juxtaposées des temps des différents royaumes. Technique, cette manière de mettre en page a aussi une portée cognitive, puisqu'elle permet de découvrir « comme d'un coup d'œil tout l'ordre des temps » (selon la formule de Bossuet) : elle est un opérateur de *sunopsis*. Polybe ne disposait pas de cette ressource. Elle procède par établissements de synchronismes, avec pour objectif de relier le plus grand nombre possible de royaumes les uns avec les autres. En établissant les synchronismes, le chronographe reconnaît et réduit d'un même mouvement le simultané du non-simultané, en lui donnant sens. Car, au fur et à mesure que les royaumes apparaissent puis disparaissent, devient de plus en plus visible le rôle historique de Rome, qui était de préparer le monde à la venue du Christ, l'ordonnateur ultime des temps.

Dans *La Cité de Dieu*, saint Augustin (354-430) tire toutes les conséquences de cette révolution. Il y a deux cités, celle de Dieu et celle des hommes, qui sont et ne sont pas dans le même temps. La seconde n'est que dans le temps *chronos* du monde, tandis que la première, celle de Dieu, est simultanément dans le temps du monde et dans le temps autre ouvert par Jésus-Christ. Être de la cité de Dieu, au moins vouloir l'être, c'est donc faire l'expérience au quotidien du simultané du non-simultané 6. Avec les deux cités, la terrestre et la divine, il se livre à un transfert des deux registres dégagés par saint Paul du plan individuel à celui de l'histoire universelle. Pour ce dernier, le chrétien doit être à la fois du monde et

« comme n'en étant pas **7** » ; être d'un temps tout en étant simultanément d'un autre temps. De même, la cité est double : elle est du monde « comme n'en étant pas » ; elle pérégrine dans le temps *chronos*, tout en étant déjà branchée, si j'ose dire, sur un temps autre (*kairos*). Le « comme ne pas » de Paul vaut pour l'ensemble de la cité de Dieu. Grâce à cette opération puissante, le concept des deux cités va s'inscrire durablement dans la théologie de l'histoire. Avec lui, Augustin fait entrer le concept du simultané du non-simultané non seulement dans le temps chrétien, mais aussi dans le temps de l'histoire, puisqu'il est la traduction temporelle du « comme ne pas » de Paul.

« L'expérience fondamentale de toute histoire »

Avec les chronographes et saint Augustin, les cadres temporels sont fixés pour longtemps et le simultané du non-simultané à la fois préservé (il est au fondement du mystère de l'Incarnation) et acclimaté. Mais voici qu'en 1492 le surgissement du Nouveau monde remet tout en question. Le choc de la rencontre avec les premiers autochtones fut, pour les Espagnols, une expérience historique du simultané du non-simultané, aussi perturbante que de longue portée. Se présentent, en effet, des êtres humains (au moins en ont-ils l'apparence) qui sont des contemporains tout en n'en étant pas, car nul ne sait à quel temps les assigner. Ils n'ont de place ni dans les généalogies de la Bible ni chez Platon ou Aristote. L'espace éclate et le temps s'en trouve brusquement ébranlé. Tout l'édifice qu'on croyait définitif, avec ses colonnes et ses passerelles délimitant et enserrant l'histoire du monde, tremble sur ses fondations et se lézarde. Voici des terres jusqu'alors hors de portée des synchronismes des chronographes et des hommes hors d'atteinte du simultané du non-simultané, tel que l'a fixé la théologie. Débarquer sur ces rivages ignorés et rencontrer ces êtres improbables, c'est faire une expérience de coprésence qui est porteuse de toute la force disruptive du simultané du non-simultané et qui n'a pas les mots pour se dire. À l'instar d'Ulysse débarquant en des lieux inconnus, revient l'in-

terrogation : ces hommes en sont-ils vraiment ? Peuvent-ils être reconnus comme *alter ego* ? De quel temps viennent-ils ? Sont-ils nés d'hier et, pour ainsi dire, encore enfants ?

Nous venons de voir comment l'épopée et les historiens grecs avaient su ménager une place au simultané du non-simultané. Comment il était au fond la raison d'être des prophètes. Comment, surtout, il était au cœur du christianisme qui, en reliant l'éternité et le temps du monde, faisait de la vie chrétienne une expérience du simultané du non-simultané. Avec l'Incarnation, événement unique et, pourtant, toujours présent, il devient la texture même du temps chrétien. Aussi, loin de chercher à le réduire, il faut, au contraire, par la conversion vouloir entrer dans ce régime temporel exceptionnel. Il vaudra jusqu'à la Parousie pour chaque individu, comme pour l'histoire universelle.

Pour l'historien allemand Reinhart Koselleck (1923-2006), le simultané du non-simultané constitue, en fait, « l'expérience fondamentale de toute histoire 8 ». Son émergence va de pair avec celle d'un temps actif qui marche et avec l'avancée d'une temporalisation de l'histoire portée par le progrès. Soit entre les XVI^e et XVIII^e siècles, entre les ébranlements provoqués par la découverte du Nouveau monde, les guerres de religion et les révolutions. « Le simultané du non-simultané – tout d'abord expérience d'un élargissement par-delà les mers – est, écrit-il, devenu le schème fondamental d'interprétation, dans le sens du progrès, de l'unité croissante de l'histoire universelle depuis le XVIII^e siècle 9 ». Car tant qu'il n'y a pas un temps chronologiquement égal, neutre, il ne peut y avoir, proprement, de reconnaissance du simultané du non-simultané.

Assurément, mais le paradoxe veut que le reconnaître implique de le réduire aussitôt en le temporalisant, en le chronologisant. Au fond, le simultané du non-simultané, voilà le scandale ou l'ennemi ! Décréter que les « Indiens » sont des sauvages était une façon de les rejeter en dehors de la civilisation, mais déclarer qu'ils étaient des peuples-enfants, puis, au XIX^e siècle, des primitifs, contemporains du mammoth laineux, était une façon de leur assigner une place

loin en arrière dans le temps *chronos* du monde. Au fur et à mesure que s'impose, en Europe et au-delà, l'ordre du temps moderne, il conjure le simultané du non-simultané qui dès lors relève d'une conception pré-rationnelle de l'univers et de pratiques magiques.

De fait, le temps conçu comme processus et progrès, puis, dans la seconde moitié du XIXe siècle, l'évolutionnisme domestiquent sa force disruptive, bornent son inquiétante étrangeté, toujours prête à resurgir, et confortent, de ce fait, la prise de la raison sur le monde et celle de l'histoire sur les temps du monde moderne. Avec ce paradoxe, déjà souligné : le reconnaître et le nommer comme tel conduit *ipso facto* à le réduire, à le faire rentrer dans le rang. En partant du « en même temps » du synchronisme, il est chronologisé selon « l'avant et l'après », le « plus tôt que », le « plus tard que », le « ne plus » et le « pas encore ». Chasser du temps *chronos*, qui classe et discrimine, il est rejeté dans ses marges et à la marge, là où peuvent trouver place des poussées de temps *kairos* et se produire des courts-circuits temporels.

Renvoyé vers l'ailleurs et des temps révolus, il demeure toutefois présent, et même actif. Pour ne donner qu'un exemple, la littérature a su y recourir et en tirer des effets d'*estrangement*. Ainsi des surgissements du simultané du non-simultané scandent la *Recherche du temps perdu* de Proust. Avant lui, Chateaubriand en a fait un leitmotiv de ses *Mémoires d'outre-tombe*. Au cœur de son œuvre se loge, en effet, une expérience de brisure du temps qu'il n'a cessé de réactiver et de faire rejouer : celle produite par la Révolution française. Pris entre l'Ancien Régime – qui est aussi l'ancien régime d'historicité – qui n'est plus, et le régime moderne d'historicité, qui peine encore à être, il ne cesse d'aller d'une « rive du temps » à l'autre. Ayant installé son atelier d'écriture sur cet entre-deux ou cette faille temporelle, il déplore (et revendique) d'être « mal placé » dans le temps. Et il opte volontiers pour la posture du contretemps 10.

Les *Considérations inactuelles* ou *intempestives* de Nietzsche sont des protestations contre le temps moderne et des appels à « agir contre le temps ». Car c'est comme « disciple » de l'Antiquité

grecque et comme « philologue », écrit-il, « qu'il a pu faire sur lui-même, comme fils du temps présent, des découvertes aussi inactuelles ¹¹ ». Par cet écart délibéré, il crée justement une forme de simultané du non-simultané qui traverse son écriture. Dans ses *Thèses sur l'histoire*, rédigées à la hâte avant son suicide en 1940, Walter Benjamin se fait l'avocat d'une nouvelle histoire qui ne soit pas une science du passé, mais qui ait, au contraire, pour ressort une conjonction fulgurante entre un moment du présent et un moment du passé ; dit autrement, qui accueille le simultané du non-simultané. Sous l'effet d'une telle rencontre provoquée s'enclenche un temps « messianique » : « l'historien, note-t-il, saisit la constellation dans laquelle son époque est entrée avec une époque antérieure parfaitement déterminée. Il fonde ainsi un concept du présent comme temps actuel dans lequel ont pénétré des éclats du temps messianique ¹² ». Qu'il s'agisse de littérature ou de philosophie de l'histoire, ce sont autant de choix opérés en vue de laisser surgir ou de faire surgir une telle coprésence temporelle qui devient une ressource pour l'écriture ou, dans le cas de Benjamin, pour l'action. Loin de le réduire comme le veut le régime moderne d'historicité, on l'accueille, voire on le suscite et le cultive, pour en faire un usage réglé, parfois subversif ou même une arme.

Pour contrôler le temps, l'ordonner, l'institutionnaliser, le synchronisme (comme volet temporel de la *sunopsis*) a été le premier opérateur. Historiens et chronographes se mirent en quête de « en même temps ». Ensuite est venue la synchronisation, mais elle suppose un temps de référence qui se donne, s'impose comme étalon des temporalités autres. En conquérant la Méditerranée, Rome impose son calendrier. Sous l'Empire, les sujets doivent fêter l'anniversaire de l'empereur. Puis, les princes, les conquérants se sont voulus, à l'instar de Dieu, à la fois *Cosmocrator* et *Chronocrator*. En parcourant l'Europe à cheval, avec ses trains d'artillerie et le Code civil, Napoléon se veut l'un et l'autre. Pour les missionnaires, convertir les indigènes était les faire entrer dans le temps chrétien : les synchroniser avec l'histoire du Salut, dont ils avaient été tenus à l'écart jusqu'alors. En ce qui concerne le futur, les églises et les États ont eu pour politique de s'en réserver le monopole, réprimant de ce fait les interrogations astrologiques, les prophéties et autres mobili-

sations apocalyptiques, tandis que s'ouvrait, en revanche, un espace pour une science rationnelle des pronostics 13.

Enfin, avec le temps moderne, conçu comme processus et progrès, nous l'avons souligné, le simultané du non-simultané est à la fois appréhendé comme tel et éliminé. En 1884, la conférence de Washington D.C. aboutit à la décision de prendre le méridien de Greenwich comme méridien de référence pour la fixation d'un temps universel (GMT) et le découpage du globe en vingt-quatre fuseaux horaires. *Greenwich* devenait le « synchronisateur ». Théoriquement, n'importe quel méridien aurait pu faire l'affaire, mais ce fut celui de Greenwich qui fut choisi : celui qui, surprise, passait au cœur même de la puissance impériale alors dominante. Dès lors, le temps est officiellement le même pour tous, mais chacun n'en est pas moins prié de régler sa montre sur *Greenwich Mean Time* (devenu *UTC*). Par cette opération, on produisait de la simultanéité tout en insérant un écart fixé une fois pour toutes : le décalage horaire. Tout le monde se trouvait bien dans le même temps, mais pas au même point du cours du temps.

Du présentisme à l'anthropocène

Que s'est-il passé du point de vue du temps au cours du dernier demi-siècle ? Pour m'en tenir aux grandes lignes, s'est produit un basculement du futur vers le présent. Le futur a perdu de son évidence et de sa force d'entraînement au profit d'un présent de plus en plus envahissant, sinon omniprésent. Au futurisme du régime moderne d'historicité s'est substitué ce que j'ai appelé le présentisme. Je me suis efforcé dans différents écrits d'en saisir les causes ainsi que le lexique et la grammaire, je n'y reviens pas 14. Le seul point qui m'importe ici est de relever ce qu'a entraîné cette nouvelle configuration temporelle sur le simultané du non-simultané : l'a-t-elle remis en circulation ou, au contraire, annihilé ?

En s'effaçant, le régime moderne d'historicité a ouvert un espace au

présentisme et, du même coup, à une multitude de temporalités discordantes et concomitantes, et donc, à première vue, à une prolifération du simultané du non-simultané. L'individualisation croissante du temps en est une manifestation : mon temps n'est pas le tien, qui n'est pas le vôtre, même si nous partageons l'instantanéité des messageries électroniques et les mêmes *smartphones*. La situation peut alors être décrite comme celle d'une discordance généralisée, avec tous les effets de déliaison, y compris sociale, qui l'accompagnent. On baignerait donc en plein simultané du non-simultané, à ceci près, qui change tout, qu'il est impossible de le reconnaître comme tel. En effet, dès lors que le présent est le seul horizon et que le temps moderne semble à l'arrêt, la discordance généralisée peut tout aussi bien être appréhendée comme une simultanéité généralisée. Si l'éternité divine se définissait comme *tota simul*, tout en même temps, le présentisme serait quelque chose comme une éternité de l'instant : tout en même temps à chaque instant ; un simultané du simultané à la fois évanescent et perpétuel, dont les chaînes d'information en continu puis les réseaux sociaux sont à la fois le carburant et le produit. La toile est une Babel temporelle ! Le succès de l'expression « en temps réel » qui a accompagné la révolution de l'information désignait et valorisait précisément la simultanéité et l'instantanéité. Le temps réel, c'est le temps des bourses et des transactions financières, dont la nanoseconde est devenue l'ordinaire. Depuis mon présent, tout, partout et à tout moment doit être accessible en ligne et en quelques clics.

Or, depuis peu, le présentisme babélien, bouclé sur lui-même et formant une bulle, s'est trouvé percuté par un temps nouveau, du moins pour nous qui n'avons commencé à en prendre conscience, ici et là, qu'autour des années 2000 : l'anthropocène avec ses temporalités spécifiques. Par cette appellation, il faut entendre une nouvelle époque géologique succédant à l'Holocène qui aura duré moins de 12 000 ans. Elle veut signifier que l'humanité, en tant qu'espèce, est devenue une force géologique, dont on peut mesurer l'impact à partir de relevés stratigraphiques. Depuis quand ? Si les humains ont depuis toujours affecté l'environnement, ce n'est que depuis ce qu'on nomme la Grande Accélération, soit les années 1950, que les effets de leur action ont pris un tour exponentiel jus-

qu'à modifier le Système de la Terre lui-même. Pour l'historien John McNeill, nous avons engagé « une expérience que nous ne contrôlons pas sur la Terre ¹⁵ ». Le béton et le plastique sont désormais partout, tandis que le bulldozer pourrait figurer comme l'engin éponyme de cette époque. Tant et si bien que le présentisme, accoutumé à ne rien voir au-delà de lui-même, s'est soudain trouvé confronté à un passé et à un futur immenses, qui sont ceux de la Terre. Pour le passé, les débuts remontent à 4,54 milliards d'années, quant au futur, il est surtout déjà menaçant, puisqu'il peut amener, en quelques siècles, une sixième extinction des espèces et, phénomène, encore plus difficile à concevoir, il est déjà en partie joué, alors même qu'il n'est pas encore advenu. Car, quoi que nous fassions, avertissent les climatologues, les humains ont modifié le climat terrestre au moins pour les cent mille ans à venir. Or ces temporalités, parfaitement exorbitantes en regard des temps du monde, ne sont rien d'autre que du temps *chronos*, du temps ordinaire, mais très long. Au point qu'il excède de très loin nos capacités de représentation et qu'en avoir une expérience directe n'est pas à notre portée.

Que faire alors ? Et d'abord, comment vivre dans l'anthropocène, c'est-à-dire comment tenir ensemble ses temporalités inédites et celles qui nous sont familières, celles que nous pensions maîtriser, celles du monde, celles travaillées par les historiens ? Elles se touchent, interfèrent, mais ne sauraient se fondre les unes dans les autres, vu les différences d'échelles qui les séparent. Les écarts sont tels que ces temporalités ne peuvent ni s'emboîter les unes dans les autres, ni s'articuler les unes aux autres. Les rythmes aussi, qui les régissent, sont profondément différents. Si le climat de la Terre a toujours connu des oscillations (des phases de réchauffement succédant à des phases de refroidissement), elles étaient fort lentes et se tenaient à l'intérieur de certaines limites. Or aujourd'hui nous constatons que, de notre fait, ces limites sont rapidement en train d'être forcées. Et quoi que nous fassions ou ne fassions pas, nous savons qu'il faudra des millénaires pour que s'établisse un nouvel équilibre. Mais il n'empêche que des décisions sont à prendre maintenant, presque jour après jour, si nous voulons non pas revenir à l'avant de l'anthropocène, ni même le stopper, mais, *a minima*, évi-

ter un anthropocène catastrophique pour les humains et les non-humains.

Face à une situation qui, tant sur le plan pratique que théorique, nous échappe encore, introduire le concept de simultané du non-simultané pourrait-il apporter ne serait-ce qu'un léger surcroît d'intelligibilité ? Expérience fondamentale de l'histoire, pour reprendre les mots de Koselleck, le simultané du non-simultané, nous l'avons vu, surgit à des moments de crise, de désorientation ou d'aporie : grave crise d'identité pour Ulysse, nouveau monde dominé par Rome, choc de la rencontre avec l'altérité des sauvages, et ébranlement, qui devient séisme, provoqué par Celui qui en sa personne se donne comme l'incarnation même du simultané du non-simultané. Il a, en effet, permis de nommer des moments de trouble dans le temps. Quand les Espagnols rencontrent les Indiens, ces êtres ignorés de la Bible et des Anciens, sont, à certains égards, des contemporains et, à d'autres, pas du tout. Mais presque aussitôt l'altérité temporelle initiale est canalisée et domestiquée. Se mettent en effet en mouvement ces politiques qui ont eu pour noms conversion et colonisation. Il fallait faire entrer les indigènes dans le temps *chronos* européen et leur donner accès au temps *kairos* chrétien.

Évidemment, l'anthropocène n'est pas un indigène, ni même comme un indigène. Mais le surgissement de l'anthropocène génère une expérience qui se laisse subsumer sous la configuration du simultané du non-simultané. En effet, le choc de la rencontre entre les diverses temporalités du monde avec celles de l'anthropocène génère une situation d'aporie et entraîne la formation d'un écheveau ou d'un nœud temporel caractérisé par la coprésence de temporalités hétérogènes et incommensurables. Mais, en l'occurrence, pour sortir de cette situation, nulle conversion ou colonisation ne peuvent être à l'ordre du jour ! Ou, si conversion il y a, elle est entièrement à notre charge. Aujourd'hui, ce n'est plus nous qui prenons la Terre, mais plutôt elle qui nous prend. Bruno Latour parlait d'une prise de Terre inversée 16. Ce nouveau simultané du non-simultané, nul temps moderne n'est là pour le réduire et le domestiquer. Le croire est commettre une erreur de diagnostic. Aussi nous

faudrait-il, au contraire, apprendre à vivre avec lui : à nous accommoder à lui, c'est-à-dire à commencer par le penser comme tel.

À ce point, ce simultané du non-simultané inédit nous reconduit vers celui propre au christianisme. Saint Augustin l'a théorisé et l'a déployé (sans le nommer ainsi) jusqu'à le placer au cœur de l'histoire universelle qui n'est que celle des deux cités, celle de Dieu et celle de la Terre. Du premier au dernier jour, leur marche, mêlée et distincte, est traversée par l'expérience du simultané du non-simultané : l'une, celle de la Terre, est dans le temps *chronos*, rien que *chronos*, tandis que l'autre, tout en étant (encore) dans le temps *chronos*, participe (déjà) du temps *kairos*. Elles sont et ne sont pas dans le même temps : l'une achèvera sa course avec le temps lui-même, l'autre rejoindra l'éternité divine à laquelle elle aspire depuis ses débuts, le temps *kairos* se fondant alors dans l'immutabilité éternelle de Dieu. Or Augustin n'a fait lui-même que généraliser le simultané du non-simultané que saint Paul est le premier à avoir formulé, sinon conçu. Devenir chrétien, c'est apprendre à vivre dans deux temporalités incommensurables, l'éternité de Dieu, par définition inaccessible, indubitable et irreprésentable, et le temps *chronos* ordinaire, mais sur le mode du « comme ne pas ». Pour établir un rapport entre les deux, les chrétiens ont fait de Jésus, le Messie, c'est-à-dire le médiateur : le *Kairos*.

À cette médiation première s'est ajouté un second dispositif, plus directement en prise avec le temps *chronos*, celui de l'*accommodatio*. Dieu ne change pas, mais, pour guider les humains sur la route de la perfection, il a su adapter ses commandements à la faiblesse humaine, en fonction des temps et des moments. Aujourd'hui, le Système de la Terre n'est pas susceptible d'*accommodatio*, c'est à nous de nous accommoder, de trouver des accommodements avec l'anthropocène. En proposant cette analogie, il ne s'agit pas, à l'évidence, de christianiser l'anthropocène, mais uniquement de rappeler une configuration très singulière où le simultané du non-simultané, loin d'être l'ennemi, occupait une place centrale, tout en conservant son mystère. Notre parcours a montré que le simultané du non-simultané était une modalité fondamentale de l'expérience du temps et que de multiples stratégies, dont je n'ai retenu que

quelques-unes, avaient été mises en œuvre pour le réduire, s'en servir ou s'en débarrasser. Dans le monde occidental, la stratégie chrétienne mérite une attention particulière par sa façon unique de faire droit au simultané du non-simultané, de s'accommoder à lui, sans entreprendre du même mouvement de le rejeter. C'est en cela, et en cela seulement, que l'analogie pourrait nous aider aujourd'hui à concevoir des façons de nous accommoder à l'anthropocène dans toute son altérité temporelle.

—

Notes

- 1 Se dit en allemand, *die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen*, Reinhart Koselleck, *Zeitschichten*, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp Verlag, 2000, p. 9.
- 2 François Hartog, *Chronos. L'Occident aux prises avec le temps*, Paris, Gallimard, 2020, p. 48-49.
- 3 François Hartog, *Régimes d'historicité, présentisme et expériences du temps*, *op. cit.*, p. 76-83.
- 4 « Personne » était le nom qu'il avait ironiquement lancé au Cyclope qui voulait savoir qui l'avait aveuglé.
- 5 Polybe, *Histoire*, Paris, Gallimard, coll. Quarto, 2003, 1, 4, 1-2.
- 6 Augustin, *La Cité de Dieu*, Paris, Desclée de Brouwer, 1960, XVIII, 1, 256 ; François Hartog, *Chronos. L'Occident aux prises avec le temps*, *op. cit.* p. 116,170-171.
- 7 1 Corinthiens, 7, 29-31.
- 8 Reinhart Koselleck, *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, *op. cit.*, p. 335.
- 9 *Le Futur passé*, *op. cit.*, p. 345.
- 10 François Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences*

du temps, op. cit., p. 97-133.

- 11 Frédéric Nietzsche, *Considérations inactuelles*, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 2000, II, p. 500.
- 12 Walter Benjamin, Thèse XVIII A, dans Michael Löwy, Walter Benjamin, *Avertissement d'incendie, Une lecture des thèses « Sur le concept d'histoire »*, Paris, PUF, 2001, p. 118.
- 13 Koselleck, *Futur passé, op. cit.* p. 49-51.
- 14 En dernier lieu, *A la rencontre de Chronos*, Paris, CNRS Edition, 2022.
- 15 John R. McNeill, *Something New under the Sun : An environmental History of the twentieth-century world*, New York, W.W. Norton & Co, 2000, p. 4.
- 16 Bruno Latour, *Face à Gaïa, Huit Conférences sur le Nouveau Régime Climatique*, Paris, La Découverte, p. 371.

Les temps humains de l'Anthropocène

Par Zoltán Boldizsár Simon | 12-03-2024

Zoltán Boldizsár Simon propose d'analyser les "temps de l'Anthropocène" sous l'angle des "conflits temporels" qui opposent les diverses manières de répondre à la catastrophe climatique et montre qu'ils invitent à repenser la catégorie même d'anthropocentrisme en se demandant jusqu'où celle-ci apparaît véritablement dépassable.

L'Anthropocène n'est pas un concept qui a d'abord et avant tout à voir avec les êtres humains. C'est d'abord et avant tout un concept qui concerne la transformation des conditions du système terrestre dans le contexte de l'émergence des sciences du système Terre. Toutefois, parce qu'il est lié à une vision holistique de la Terre envisagée comme un système intégré de sous-systèmes interagissant les uns avec les autres, l'Anthropocène désigne également une période chronostratigraphique (dont la formalisation potentielle en tant qu'époque fait actuellement l'objet d'âpres discussions) au cours de laquelle le principal moteur des transformations du système terrestre est devenu l'activité humaine elle-même envisagée à l'échelle de ce système **1**.

Le monde humain entre alors en scène. Pourtant, aucune des significations que nous avons l'habitude d'attribuer aux différentes conceptions de l'être humain ne s'applique comme telle à l'Anthropocène, dès lors qu'il est envisagé à partir de ses relations avec les autres sous-systèmes terrestres.

Si l'Anthropocène est si difficile à appréhender pour les sciences

humaines et sociales, c'est précisément parce que la référence au concept d'humain n'a pas grand-chose à voir avec la manière dont il a été traditionnellement conceptualisé par les disciplines que la modernité avait chargées d'étudier le monde humain. De l'histoire à l'anthropologie en passant par la philosophie, la sociologie et les études littéraires, ces disciplines s'efforcent aujourd'hui de s'abstraire des conceptions de l'humain dont elles ont hérité et qui en font une catégorie exclusivement socioculturelle et politique. En situant systématiquement la puissance d'agir (*agency*) humain à l'échelle planétaire, l'Anthropocène exige de concevoir l'être humain en des termes qui vont bien au-delà des catégories les plus répandues des sciences sociales et humaines (sans pour autant nier leur pertinence).

Ces difficultés ne sont nulle part plus tangibles que dans les débats concernant la nature du temps et de la temporalité. Les échelles temporelles propres aux transformations du système Terre dépassent en effet largement l'existence humaine. Comme l'a fait remarquer Dipesh Chakrabarty, l'Anthropocène nous confronte ainsi à « des relations et à un temps qui ne peuvent en aucun cas être abordés à partir de l'horizon temporel des expériences et des attentes humaines ² ». Par conséquent, si nous, les sciences humaines et sociales, voulons prendre au sérieux les sciences du système Terre dans les débats sur l'Anthropocène (comme je pense que nous devons le faire) ³, alors nous devons également prendre au sérieux le caractère « plus-qu'humain » (*more-than-human*) des temporalités de l'Anthropocène.

Prendre au sérieux les sciences du système Terre ne signifie pas pour autant qu'il faille délaisser les temporalités qui ont été précédemment considérées comme spécifiquement humaines. Il s'agit plutôt de considérer ensemble les temps « plus-qu'humains » de l'Anthropocène – qui font référence à l'agir humain envisagé au niveau des sous-systèmes terrestres – et les temps que nous héritons de la modernité, suivant la jolie formule de Patrice Maniglier ⁴. Les temps modernes dont nous héritons correspondent aux temps humains tels que nous les connaissons, et dans la mesure où ils sont humains, ils sont multiples. À grande échelle, ces temps humains

impliquent la modernité elle-même entendue comme une manière de concevoir l'existence temporelle humaine « de façon historique », ou encore comme un projet de marche en avant vers le développement sociétal. À plus petite échelle, les temps humains hérités de la modernité incluent l'ensemble des efforts humains tournés vers l'avenir, depuis les idéaux d'émancipation sociale jusqu'aux impératifs de croissance économique, en passant par tous les futurs prônés par des idéologies politiques de toute sorte (y compris lorsque ces futurs réfèrent en réalité à des passés idéalisés).

Au cours des deux dernières décennies, dans le cadre d'un vaste débat mettant en jeu des conceptions extrêmement diverses de l'Anthropocène, la nécessité d'envisager les temps humains de la modernité dans leurs relations (complexes mais décisives) avec les temps de la nature a été de plus en plus soulignée 5. En revanche, et c'est regrettable, on a beaucoup moins parlé de la manière dont ces temps dont nous héritons ne sauraient demeurer eux-mêmes intacts dans leur confrontation avec les échelles temporelles « plus-grandes-qu'humaines » (*larger-than-human*) en jeu dans l'Anthropocène c'est-à-dire avec les des temporalités propres au système terrestre.

Car c'est dans leur rencontre avec les temps du système terrestre (et non avec un Anthropocène vaguement conçu en termes de relations de l'humain avec l'environnement) que les temps humains hérités de la modernité se transforment et vont jusqu'à donner naissance à des conceptions du temps inédites. De la collision entre les temps du système terrestre et les temps de la modernité émergent alors ce que j'aimerais appeler *les temps humains de l'Anthropocène* – des temps nouveaux qui ne peuvent être réduits ni aux temps humains hérités de la modernité ni aux temps du système Terre.

La collision entre les temporalités humaines dont nous héritons et les nouvelles temporalités du système terrestre représente un défi théorique et cognitif, auquel s'ajoute un défi davantage pratique, tout entier axé sur les temps humains de l'Anthropocène, à savoir s'orienter dans notre époque. Relever ce défi nécessite de tenir compte de la collision des temps du système terrestre et des temps

de la modernité tout en naviguant habilement à travers les conflits sociaux que génèrent et mobilisent les nouveaux temps humains de l'Anthropocène. Car il est essentiel de comprendre, quelle que soit leur nouveauté, que les temps humains de l'Anthropocène sont avant tout des temps conflictuels. Ce sont des temps qui entrent en conflit, non seulement avec les temps modernes dont nous héritons (les temps du progrès, les temps de l'émancipation en tant qu'autonomie progressive, et ainsi de suite), et non seulement avec les temps du système terrestre et les temps de la nature, mais qui entrent également en conflit entre eux.

Mais que sont plus précisément ces nouveaux temps humains ? Et comment entrent-ils en conflit exactement ? Pour répondre à ces questions, les pages qui suivent s'attarderont pour l'essentiel sur les intrications temporelles de la situation contemporaine en avançant trois affirmations ou thèses concernant les temps humains de l'Anthropocène.

1. Les temps humains de l'Anthropocène sont ses propres temps sociaux et politiques sur fond d'une forme encore inconnue d'universalisme humain

Il serait impossible de comprendre les temps humains de l'Anthropocène sans chercher à comprendre, d'abord, la toile de fond sur laquelle ils émergent et que je propose de définir comme un *nouvel universalisme de l'humanité, intrinsèque aux temps du système Terre*. Mais pour saisir ce nouvel universalisme, il convient de le dégager des épaisses couches de malentendus qui le recouvrent.

Facilement alertées par toute tentation universalisante, les sciences humaines et sociales du xxi^e siècle ont confondu le nouvel universalisme humain de l'Anthropocène avec des formes plus anciennes d'universalisme que les courants critiques antérieurs avaient minutieusement déconstruites au cours du siècle dernier. Elles ont

confondu le nouvel appel à l'universalisme humain en jeu dans l'Anthropocène avec ce que Claire Colebrook décrit comme « l'“humain” prétendument universel de la modernité, qui a toujours été un homme blanc, occidental, moderne, valide et hétérosexuel ; le “sujet”, qui n'est rien d'autre qu'une capacité d'autodifférenciation et d'autoconstitution, est le moi du capitalisme de marché » **6**. Après plus d'un demi-siècle de théorie critique, « revenir à “anthropos”, aujourd'hui, après toutes ces années où l'accent a été mis sur la différence, semble effacer tout le travail du postcolonialisme qui avait déclaré que “l'homme” des Lumières était une fiction permettant au monde entier d'être “blanc comme moi”, et tout le travail du féminisme qui exposait l'homme et le sujet de la raison comme étant celui qui cannibalise tous les autres pour les refaire à son image » **7**.

Assimiler l'universalisme humain en jeu dans l'Anthropocène, c'est-à-dire tel qu'il émerge de la prise en considération des temporalités du système terrestre, aux anciennes formes d'universalisme typiques de la modernité occidentale, cela n'est pas la seule interprétation erronée que l'on peut repérer au sein de la critique contemporaine. L'alignement des anciens et des nouveaux universalismes humains est au fondement de l'affirmation selon laquelle l'Anthropocène va de pair avec un récit apolitique au sein duquel l'humanité devient une force géologique **8**. À cet égard, la critique souligne les responsabilités différenciées dans l'avènement des probables catastrophes de l'Anthropocène tout comme les vulnérabilités socialement différenciées face à ces avenir catastrophiques. Il va sans dire qu'il est à la fois parfaitement vrai et extrêmement important de mettre en lumière les multiples inégalités entre les riches et les pauvres concernant le partage des responsabilités et des vulnérabilités. Mais cela ne suffit pas à éviter une interprétation erronée de ce que signifie l'universalisme humain dans l'Anthropocène. La critique contemporaine se trompe quand elle prend pour cible l'occurrence d'un mot (*anthropos*, humain) avant même d'essayer de comprendre le concept (Anthropocène). Les significations des concepts changent, même lorsque les mots semblent rester stables. Or la différence apparemment minime entre un mot et un concept peut empêcher de voir comment l'oc-

currence du même mot, dans différents contextes historiques, peut occulter des différences aussi monumentales que celles qui existent entre différentes conceptions du monde **9**.

Sur la base de ces réflexions préliminaires, permettez-moi de formuler une affirmation avant d'en démontrer le bien-fondé. À savoir que, contrairement à ce qu'on prétend souvent l'Anthropocène n'est pas un concept apolitique (pas même dans sa formulation au sein des sciences du système Terre), et son invocation de l'humain n'implique aucunement de mettre entre parenthèses les différences sociales en faisant appel aux conceptions habituelles de l'universalisme humain. Au contraire, il me semble que *l'Anthropocène recèle un universalisme humain inconnu jusqu'à présent du fait de la nécessité de prendre en compte les temporalités du système Terre, qui ne sont pas en elles-mêmes politiques, du moins en aucun des sens généralement attribués à ce terme par les sciences humaines et sociales modernes.*

Pour comprendre que l'Anthropocène n'est ni politique ni universel au sens où nous l'entendons habituellement, il convient de se rappeler que les temporalités du système terrestre concernent les états du système Terre et n'impliquent les êtres humains que dans la mesure de leur impact à l'échelle du système terrestre. En elle-même, la planète ne connaît ni les attentes ni les angoisses des êtres humains. Certes les activités humaines l'affectent, mais que la planète reste ou non habitable pour les humains, et hospitalière pour les sociétés humaines, ne l'empêchera pas de tourner autour du soleil. La transformation du système Terre par l'humain survivra à l'humain, et, sans l'humain, il n'y aura personne pour penser qu'un certain état du système terrestre serait préférable à un autre. Seuls les êtres humains ont des préférences quant à l'état de la planète, la planète, elle, s'en fiche.

Alors que la compréhension socioculturelle et politique de l'universalisme humain à l'époque moderne concernait le sort de l'humanité, le nouvel universalisme humain à l'époque de l'Anthropocène concerne le sort de la planète. Un tel universalisme n'est ni l'universalisme humain que les sciences humaines et so-

ciales ont déconstruit au cours des dernières décennies de critique sociale, ni un simple universalisme humain envisagé du point de vue de l'espèce. Cet universalisme se réfère plutôt à l'humain en tant que sous-système dans le fonctionnement de la Terre – en tant que partie du système Terre. Ce sont les sciences humaines et sociales qui ont tendance à projeter sur le concept d'Anthropocène l'idée culturellement située dans la modernité d'une humanité unifiée – une sorte d'universalisme que le concept d'Anthropocène n'a pourtant jamais défendue. Une telle conception culturelle de l'humanité (entendue comme *unité* de l'humanité à atteindre au fil du temps par le développement social) était caractéristique de la modernité et des philosophies modernes de l'histoire qui ont informé la plupart (sinon la totalité) des systèmes de connaissance modernes. Mais l'universalisme humain de l'Anthropocène n'est justement pas l'unité de l'humanité en tant que *telos* de la marche en avant de la modernité.

Comme toute autre forme d'universalisme, l'universalisme humain de l'Anthropocène peut et doit par conséquent être lui-même soumis à la critique. Ainsi son examen critique peut porter sur son anthropocentrisme, plaidant à l'inverse en faveur d'un universalisme « plus-qu'humain » (*more-than-human*), ou sur le scepticisme que l'on peut avoir à l'égard de toute forme d'universalisme. Mais pour ce faire, il convient d'abord de bien saisir la nouveauté de cet universalisme. Et cette nouveauté réside, je crois, dans la manière même dont il découple la question de l'universalisme humain de celle de l'unité humaine. L'universalisme humain en jeu dans l'Anthropocène demeure bien un universalisme dans la mesure où, en élevant la catégorie de l'humain à un sous-système du système Terre, il englobe la totalité des êtres humains en tant qu'humains. Mais il ne requiert pas pour autant que tous les êtres humains deviennent égaux, émancipés et accèdent à une unité en tant qu'humanité à travers l'histoire. En d'autres termes, l'universalisme de l'Anthropocène est un universalisme humain qui ne requiert pas l'unité humaine : c'est un *universalisme sans unité*.

Je pourrais dès lors me risquer à affirmer que la critique contemporaine se trompe lorsqu'elle prend pour cible l'universalisme de

l'Anthropocène. Il est en effet vraisemblable que la cible visée par la critique soit davantage l'unité humaine supposée que l'universalisme humain envisagé au niveau du système Terre. Mais cette présomption d'unité n'est en réalité elle-même qu'une projection. L'universalisme culturellement situé qui se réfère à l'unité de l'humanité n'est qu'un spectre agité par les sciences humaines et sociales qui n'a rien à voir avec l'universalisme en jeu dans le mode de pensée « systémique » de la puissance d'agir humaine qui sous-tend le concept de l'Anthropocène ¹⁰. Ce nouveau type d'universalisme, cependant, constitue la toile de fond sur laquelle les temps humains de l'Anthropocène se détachent et entrent dans une multitude de conflits. Que sont alors exactement ces temps nouveaux ?

Les nouveaux temps humains de l'Anthropocène informent toutes les pratiques sociétales qui tentent de répondre au défi de l'Anthropocène, depuis la perspective d'une extinction jusqu'à l'espoir d'avenirs plus radieux. D'un côté, l'Anthropocène est le *temps de la fin de l'existence humaine* au sens où la planète deviendrait inhabitable. Mais, pour celles et ceux qui envisagent la perspective d'un effondrement de la société plutôt qu'une extinction totale de l'humanité ¹¹, l'Anthropocène peut aussi apparaître comme *le temps d'un nouveau départ*. De sorte que, comme nous le verrons plus en détail, le temps de l'Anthropocène rime avec *la perspective d'un épanouissement humain* grâce une maîtrise technologique accrue de l'homme sur le monde non humain. Entre ces temps de la fin et ces avenirs radieux, il existe une multitude de temporalités qui visent à donner plus de temps aux sociétés humaines dans leurs tentatives de répondre au défi de l'Anthropocène.

Les temporalités les plus visibles de l'Anthropocène sont probablement celles caractérisant les pratiques de durabilité (*sustainability*) qui se multiplient dans les sociétés contemporaines. En première ligne se trouvent les institutions et organisations qui tendent à rapidement vider le concept de durabilité de sa substance en l'utilisant comme un bouclier public qui permet, en coulisses, de continuer à faire comme si de rien n'était. Il en va de même pour les programmes de développement durable qui utilisent le concept pour requalifier l'idée moderne de développement ¹², ce qui, une fois

de plus, permet – mais cette fois ouvertement – de maintenir le *business as usual*. Lorsqu'il a émergé dans les années 1970 et 1980, le concept de durabilité était censé s'y opposer fermement en contrant « un système économique moribond qui a vidé le monde d'une grande partie de ses ressources finies, [...] généré un effondrement des systèmes financiers mondiaux, exacerbé les inégalités sociales dans de nombreuses régions du monde et conduit la civilisation humaine au bord de la catastrophe ¹³ ».

Le discours sur la durabilité se divise lui-même en trois catégories : organisationnel, développementaliste et écologique. Ces trois types de discours sur la durabilité correspondant, me semble-t-il, à trois formes de temporalité distinctes. Alors que l'impératif contestataire de la durabilité écologique prône la nécessité d'une transformation sociale radicale, son appropriation organisationnelle vise simplement le maintien de ce qui est sans prôner le changement. À son tour, l'usage développementaliste de la durabilité conserve les objectifs de transformation de la durabilité écologique mais apprivoise la nécessité d'un changement sociétal radical en la ramenant à un scénario moderniste de progrès continu. Ce faisant, elle retourne l'idée écologique en subordonnant la durabilité écologique aux systèmes sociaux, économiques et politiques qu'elle était initialement censée déplacer. Par ailleurs, alors que la durabilité écologique exigeait un avenir sensiblement différent du présent, la récupération développementaliste des objectifs de durabilité cherche à poursuivre le projet moderniste mais de manière déguisée, tandis que les appropriations organisationnelles usent du concept afin de maintenir les conditions actuelles.

Même si les temporalités de la durabilité ne constituent qu'un fragment des temps humains de l'Anthropocène, elles illustrent parfaitement trois des plus importantes d'entre eux, que l'on rencontre en réalité dans un vaste éventail de pratiques sociétales : *transformative* (durabilité écologique), *présentiste* (durabilité organisationnelle) ¹⁴, et *moderniste-progressiste* (durabilité développementaliste). L'étiquette moderniste-progressiste pouvant être trompeuse, il est essentiel de noter que sa temporalité ne vaut pas comme une temporalité unique de la modernité. Les temps modernes, comme

nous le savons, étaient eux aussi pluriels. Il serait même possible de considérer que chacune des temporalités susmentionnées corresponde à un héritage distinct de la modernité qui, à des degrés divers, se trouve transformée par sa rencontre avec les temps du système Terre. En ce sens, la distinction schématique entre ces trois temporalités permet d'ouvrir une discussion sur les héritages, les transformations et les possibilités de temps humains véritablement nouveaux de l'Anthropocène. Il va sans dire que cette catégorisation n'épuise pas l'ensemble bien plus vaste des temporalités dont les temps humains de l'Anthropocène héritent très certainement, et que ces catégories ne renvoient pas non plus à des distinctions nettes. Aucun des temps humains de l'Anthropocène ne se manifeste dans les pratiques sociétales de manière aussi tranchée. Pourtant, il semble plausible d'affirmer que certaines pratiques et discours sociétaux penchent vers l'un ou l'autre type de temporalité.

La pensée écomoderniste, par exemple, s'associe délibérément à un héritage moderniste en préconisant des solutions technologiques aux crises de l'Anthropocène pour tenter de façonner l'ingénierie du système terrestre. Dans sa version la plus ambitieuse, elle vise même à faire de la situation actuelle « un bon, voire un grand, Anthropocène 15 ». Mais, pour toutes celles et ceux qui pensent que les systèmes et les structures sociales, économiques et politiques de la modernité ont quelque chose à voir avec ce qui nous a conduit tout droit dans l'Anthropocène, l'idée d'un « bon Anthropocène » n'est pas seulement un total non-sens, c'est l'expression la plus manifeste de ce type même de conception anthropocentrée du monde qu'il faut démanteler et abandonner à travers, précisément, une transformation de nos conceptions du monde. Le but des temporalités de l'Anthropocène à visée transformatrice est justement de parvenir à transcender la mentalité (éco)moderniste afin de se diriger vers des futurs alternatifs.

2. Les temps humains de l'Anthropocène sont des temps conflictuels

À mesure que les temps humains de l'Anthropocène se matérialisent dans des pratiques sociales, culturelles et politiques, chacun d'entre eux convient à certains groupes sociaux plutôt qu'à d'autres. Même s'ils peuvent être investis à travers différents contextes et se révéler utiles à d'autres groupes, les temps humains anthropocéniques qui conviennent à un groupe social en particulier peuvent aisément négliger, défavoriser ou ouvertement nuire à d'autres. Il n'est donc pas surprenant que les temps humains de l'Anthropocène ne se contentent pas de se croiser, mais entrent en collusion et en conflit dans des constellations complexes.

Dans son commentaire de l'idée écomoderniste d'un « bon Anthropocène », Simon Dalby a bien saisi la nature conflictuelle des futurs de l'Anthropocène à travers un clin d'œil au titre anglais du célèbre western de Sergio Leone de 1966 *The Good, the Bad, and the Ugly*. L'Anthropocène, selon Dalby, « n'est ni bon [*good*] ni mauvais [*bad*] », mais « les politiques visant à façonner son avenir seront probablement à la fois laides [*ugly*] et inéluctables ¹⁶ ». Quant à savoir à quel point les choses peuvent mal tourner exactement, cela dépend de très nombreux facteurs.

Entre l'échelle de la résistance locale à des projets extractivistes et l'échelle de la gouvernance du système Terre, il est fort probable que les politiques de l'Anthropocène prennent des formes complexes. Si nombre de ces formes sont difficiles à prévoir, certaines sont déjà tangibles ou facilement prédictibles. Pour n'en citer qu'une seule : les changements susceptibles de produire des transformations sociales se produisent rarement sans violence. Alors que la planète se réchauffe de plus en plus vite, et que les systèmes sociaux et les relations commerciales entre les acteurs économiques tenus pour responsables des crises de l'Anthropocène restent les mêmes, les formes d'activisme ont à choisir entre des méthodes pacifiques et des actes violents ¹⁷. Même les réflexions intellectuelles les plus profondes sur la situation actuelle tendent à déployer un langage militant ¹⁸.

Mon propos n'est pas de savoir si la violence est susceptible ou non de s'intensifier. Il ne s'agit pas non plus de répéter le truisme selon

lequel la politique est conflictuelle. Ce que je veux souligner, c'est que les *conflits sociopolitiques de l'Anthropocène sont des conflits temporels, c'est-à-dire que les affrontements portant sur les futurs de l'Anthropocène sont eux-mêmes de nature clairement temporelle*. Cela ne veut pas dire que les conflits de l'Anthropocène ne se joueraient pas sur la matérialité des réalités quotidiennes. Il s'agit seulement de souligner que les affrontements sociopolitiques manifestent une « politique du temps » (*politics of time*) qui se caractérise par des conflits de temporalité en fonction des futurs envisagés à l'Anthropocène que les différents groupes sociaux cherchent à réaliser. Une fois encore, il pourrait s'agir d'un héritage des temps modernes. En effet, partout où il y a des temporalités multiples, il y a des conflits temporels. La question concerne donc, là encore, les mécanismes de l'héritage et de la transformation des temporalités dans leur rencontre avec les temps du système Terre.

Permettez-moi d'illustrer mon propos en insistant sur un ensemble de conflits qui ont trait à de l'idée que l'humanité devrait pour sa survie fuir la Terre et établir des colonies sur d'autres planètes. Le récit qui légitime cette idée, mis en avant par les entrepreneurs fortunés de la tech (et qui constitue aussi un trope de la science-fiction et des films documentaires sur l'espace), dépeint la grande aventure spatiale de l'humanité, à la recherche d'un nouveau foyer, comme rendue nécessaire par l'épuisement des ressources terrestres par les êtres humains eux-mêmes. À première vue, ce récit ressemble à une version populaire du temps humain moderniste caractérisé par l'idée de progrès et la maîtrise technologique. Pourtant, il s'agit de bien plus que cela. D'une part, le récit « *escapiste* » intègre dans son discours tout ce qui est désormais difficilement niable, reconnaissant la dégradation de la planète par les êtres humains comme un fait. Au lieu de plébisciter l'usage de la technologie pour maintenir une planète habitable, il parie sur le scénario apocalyptique de la fin de l'humanité sur Terre. D'autre part, ce récit ne se préoccupe guère de savoir dans quelle mesure l'épuisement de la planète est précisément lié à l'élan moderniste tourné vers le progrès, et pour cause, il suppose, bien au-delà du *business as usual*, l'intensification de la maîtrise technologique qu'il entend étendre à d'autres planètes.

Dans leur surenchère technologique, les projets qui visent à fuir la Terre ne peuvent qu'augmenter les coûts sociaux de leur mise en œuvre. Pour commencer, la grande évasion planétaire ne peut qu'entraîner des besoins en ressources eux-mêmes colossaux. Mais les perspectives d'extraction de ressources ne paraissent pas aussi reluisantes que celles qui consistent à « faire de l'humain une espèce multiplanétaire ¹⁹ ». Bien que l'extractivisme ait une longue histoire, Maristella Svampa met en garde contre la montée d'un modèle néo-extractiviste au cours des dernières décennies. En établissant une corrélation entre ce nouveau modèle et l'Anthropocène ²⁰, Svampa décrit le néo-extractivisme comme « un mode d'appropriation de la nature et un modèle de développement basé sur la surexploitation des ressources naturelles, en grande partie non renouvelables, qui se caractérise par sa grande échelle et son orientation vers l'exportation, ainsi que par la vertigineuse expansion des frontières de l'exploitation à de nouveaux territoires, auparavant considérés comme improductifs ou non valorisés par le capital ²¹ ».

Ce néo-extractivisme se trouve aujourd'hui combattu sur plusieurs fronts, des luttes indigènes aux initiatives de décroissance. Chacun d'entre eux invoque ses propres temporalités, qui vont de la conservation présentiste de l'existant à la volonté d'inverser les processus à l'origine de la dégradation environnementale en réduisant l'empreinte humaine. Pourtant, dénoncer le néo-extractivisme ne conduit pas nécessairement à abandonner les agendas développementalistes. Comme d'habitude, et c'est peut-être inévitable, les puissances occidentales trouvent toujours le moyen de s'approprier les contre-mouvements, certes de manière ingénieuse mais prévisible, peu importe si ces contre-mouvements émergent à l'intérieur ou à l'extérieur des espaces sociaux, économiques et politiques du monde occidental. Ainsi, on assiste aujourd'hui à des tentatives d'intégration des principes de décroissance et de lutte contre l'extractivisme dans ce que certains appellent « développement inclusif ²² », ou à des plaidoyers en faveur d'une « gouvernance transformatrice » qui tiendrait compte de la résistance des populations indigènes à l'extractivisme ²³.

Cependant, n'oublions pas que la maîtrise technologique ne se réduit pas à des projets d'évasion planétaire et à des pratiques extractivistes, ni même n'implique une temporalité partagée. La technologie est et sera mobilisée de diverses manières pour trouver des solutions au problème de l'Anthropocène, et les modalités *escapistes* entrent en conflit avec les modalités écomodernistes qui, dans un sens plus traditionnellement moderne, envisagent un progrès terrestre. Il en va de même des plaidoyers scientifiques en faveur d'une « intendance planétaire » (*planetary Stewardship*) qui s'efforcent de maintenir la Terre habitable et d'assurer la durabilité des sociétés humaines. Néanmoins, les appels à l'intendance planétaire dans la science du système Terre n'ont généralement rien à voir avec l'optimisme écomoderniste du « bon Anthropocène ». Ils admettent bien plutôt le fait que la trajectoire vers une « Terre stabilisée » – par opposition à celle d'aujourd'hui, qui nous conduit vers une « Terre-Serre » – implique des scénarios scientifiques qui sont loin d'être idéaux 24.

Les temporalités de l'« escapisme », de l'écomodernisme et de l'intendance planétaire divergent clairement et entrent en conflit les unes avec les autres, bien qu'elles reposent toutes sur l'idée de maîtrise technologique. En même temps, cette prémisse commune est révélatrice de l'une des sources principales des conflits dans l'Anthropocène et qui ne limite pas aux tentatives de répondre à la crise par la maîtrise technologique. En effet, au cœur des conflits temporels du *tech-escapism*, du néo-extractivisme, des mouvements protestataires, des initiatives de décroissance et de l'intendance planétaire, se trouve au fond une seule et même question : celle de l'anthropocentrisme.

3. Les temps humains de l'Anthropocène invitent simultanément à l'anthropocentrisme et aux efforts pour le dépasser

Depuis les mouvements écologistes jusqu'aux différents courants théoriques des sciences humaines et sociales, les conflits temporels de l'Anthropocène mettent au défi, et ce à plusieurs égards, l'atti-

tude anthropocentrique consistant à voir la planète et la vie terrestre comme des moyens au service des fins humaines. Si la maîtrise technologique et l'exploitation de la nature (envisagée comme distincte du monde humain) ont été au cœur de ce qui s'est avéré être la contribution de la modernité aux crises systémiques qui caractérisent l'Anthropocène, il semble assez évident qu'une réponse adéquate à ces crises se doit de surmonter ou du moins de réduire l'anthropocentrisme au cœur de l'exploitation de la planète (et, ce faisant, de l'exploitation des humains par les humains les plus riches).

Malgré tout l'anthropocentrisme impliqué dans l'appel renouvelé à la maîtrise technologique pour faire face à l'Anthropocène, les temps humains de l'Anthropocène invitent à réduire ou à surmonter l'anthropocentrisme. Cependant, dans la mesure où il en va de la survie humaine, ils ne sauraient y échapper non plus. L'idée même que l'anthropocentrisme doit être démantelé a pour but d'assurer que l'aventure humaine se poursuive dans les conditions les plus favorables. Le dépassement de l'anthropocentrisme est devenu l'agenda du jour précisément parce que c'est ce qui sert le mieux les intérêts humains dans le contexte de l'Anthropocène. En fin de compte, c'est l'anthropocentrisme des temps humains de l'Anthropocène qui nécessite de faire de l'anti-anthropocentrisme l'impératif humain le plus important du moment.

Où tout cela nous mène-t-il ? Il me semble que la manière dont l'impératif anti-anthropocentrique se révèle nourri par une forme d'anthropocentrisme exige une analyse plus approfondie de la question même de l'anthropocentrisme. Ce que l'on peut dire à ce stade, c'est que les temps humains de l'Anthropocène alimentent un ensemble de paradoxes cristallisés autour de la question de l'anthropocentrisme. Mais de quelle nature sont exactement ces paradoxes ? L'anthropocentrisme est-il nécessaire et impossible à la fois, ou existe-t-il des moyens de surmonter l'anthropocentrisme sans retomber dans ses propres présupposés ? Permettez-moi de terminer abruptement en laissant ces questions en suspens – j'y reviendrai dans un second article qui fonctionne en diptyque avec celui-ci.

À suivre dans un prochain numéro : « Les paradoxes de l'anthropocentrisme ».

—

Notes

- 1 Jan Zalasiewicz et al. « The Anthropocene: Comparing Its Meaning in Geology (Chronostratigraphy) with Conceptual Approaches Arising in Other Disciplines », *Earth's Future*, vol. 9, no. 3, 2021, 1–25.
- 2 Dipesh Chakrabarty, *The Climate of History in a Planetary Age* (Chicago: University of Chicago Press, 2021), 89.
- 3 Zoltán Boldizsár Simon et Julia Adeney Thomas, « Earth System Science, Anthropocene Historiography, and Three Forms of Human Agency », *Isis*, vol. 113, no. 2, 2022, 396–406.
- 4 Patrice Maniglier, « Des Temps Modernes aux Temps qui restent: Histoire et avenir d'une revue, histoire et avenir du monde », *Les Temps qui restent*, no. 1, 2024.
- 5 Pour des perspectives divergentes sur les temporalités de l'Anthropocène, qui témoignent des différentes conceptions de l'Anthropocène dans les sciences humaines et sociales, voir, par exemple, Kyle Whyte, « Indigenous Climate Change Studies: Indigenizing Futures, Decolonizing the Anthropocene », *English Language Notes* 55, no. 1–2, 2017, 153–162; Julia Nordblad, « On the Difference between Anthropocene and Climate Change Temporalities », *Critical Inquiry*, vol. 47, no. 2, 2021, 328–348; Anders Ekström et Staffan Bergwik (dir.), *Times of History, Times of Nature: Temporalization and the Limits of Modern Knowledge* (New York: Berghahn, 2022).
- 6 Claire Colebrook, « What is the Anthro-Political? » dans Tom Cohen, Claire Colebrook et J. Hillis Miller (dir.), *Twilight of Anthropocene Idols* (London : Open Humanities Press, 2016), 91.
- 7 Claire Colebrook, « What is the Anthro-Political? », dans Tom Cohen, Claire Colebrook et J. Hillis Miller, *Twilight of Anthropocene*

Idols (London : Open Humanities Press, 2016), 91.

- 8 Voir, par exemple, Christophe Bonneuil et Jean-Baptiste Fressoz, *L'événement Anthropocène. La Terre, l'histoire et nous* (Paris : Seuil, 2013); Daniel Hartley, « Anthropocene, Capitalocene, and the Problem of Culture », dans Jason W. Moore (dir.), *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism* (Oakland, CA : PM Press, 2016), 154–165.
- 9 Pour éviter tout malentendu, je tiens à souligner que ma critique de la critique ne cherche en aucun cas à dépeindre le travail critique des sciences humaines et sociales comme un échec. Elle diagnostique simplement des dysfonctionnements de la critique contemporaine, dans l'espoir qu'en s'attaquant à ces dysfonctionnements, il sera possible de renouveler l'effort critique en l'adaptant davantage aux réalités actuelles. Je crois que c'était aussi le sens de l'intervention de Bruno Latour il y a déjà deux décennies, même si le contexte était très différent. Voir Bruno Latour, « Why Has Critique Run out of Stream? From Matters of Fact to Matters of Concern », *Critical Inquiry*, vol. 30, no.2, 2004, 225–248.
- 10 Pour une opposition aux approches « cloisonnées » des disciplines modernes et une introduction aux pensées systémiques qui informent les conceptualisations de l'Anthropocène dans les sciences du système Terre, voir Julia Adeney Thomas, « Introduction: The Growing Anthropocene Consensus », dans Julia Adeney Thomas (dir.), *Altered Earth: Getting the Anthropocene Right* (Cambridge : Cambridge University Press, 2022), 1–17.
- 11 Voir, par exemple, Pablo Servigne et Raphaël Stevens, *Comment tout peut s'effondrer. Petit manuel de collapsologie à l'usage des générations présentes* (Paris : Seuil, 2015); Pablo Servigne, Raphaël Stevens, et Gauthier Chapelle, *Une autre fin du monde est possible. Vivre l'effondrement (et pas seulement y survivre)* (Paris : Seuil, 2018). Pour une critique de la collapsologie, voir Pierre Charbonnier, « Splendeurs et misères de la collapsologie. Les impensés du survivalisme de gauche », *Revue du Crieur*, vol. 13, no. 2, 2019, 88–95.
- 12 Pour des critiques sur les appropriations développementalistes de la durabilité, voir Eduardo Gudynas, « Debates on Development and

its Alternatives in Latin America: A Brief Heterodox Guide », dans Permanent Working Group on Alternatives to Development, *Beyond Development: Alternative Visions from Latin America* (Rosa Luxemburg Foundation, 2013), 15–39; et Maristella Svampa, « Resource Extractivism and Alternatives: Latin American Perspectives on Development », dans Permanent Working Group on Alternatives to Development, *Beyond Development: Alternative Visions from Latin America* (Rosa Luxemburg Foundation, 2013), 117–143.

- 13 Jeremy L. Caradonna, *Sustainability: A History* (Oxford: Oxford University Press), 4.
- 14 La temporalité présentiste ne renvoie pas ici à un « régime d'historicité » global comme dans les analyses brillantes de François Hartog sur les sociétés occidentales contemporaines. Voir François Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps* (Paris : Seuil, 2003).
- 15 John Asafu-Adjaye et al., *An Ecomodernist Manifesto* (2015), 6. Disponible ici : <https://static1.squarespace.com/static/5515d9f9e4b04d5c3198b7bb/t/552d37bbe4b07a7dd69fcd6bb/1429026747046/An+Ecomodernist+Manifesto.pdf>
- 16 Simon Dalby, « Framing the Anthropocene: The Good, the Bad, and the Ugly », *Anthropocene Review*, vol. 3, no. 1, 2016, 34.
- 17 Andreas Malm, *Comment saboter une pipeline* (Paris: La fabrique, 2020).
- 18 Voir, par exemple, comment Déborah Danowski et Eduardo Viveiros de Castro étoffent les idées de Bruno Latour sur les conflits dans l'Anthropocène en alimentant un récit guerrier dans « Humans and Terrans in the Gaia War », *The Ends of the World*, trad. Rodrigo Nunes (Cambridge: Polity, 2017), 79–108. Voir aussi Michael E. Mann, *The New Climate War: The Fight to Take Back the Planet* (New York : PublicAffairs, 2021).
- 19 Elon Musk, « Making Humans a Multi-Planetary Species », *New Space*, vol. 5, no. 2, 2017, 46–61.

- 20 Maristella Svampa, *Neo-Extractivism in Latin America* (Cambridge : Cambridge University Press, 2019), 12.
- 21 Svampa, *Neo-Extractivism in Latin America*, 6–7.
- 22 Ulrich Brand, Tobias Boos et Alina Brad, « Degrowth and Post-extractivism: Two Debates with Suggestions for the Inclusive Development Framework », *Current Opinion in Environmental Sustainability*, vol. 24, 2017, 36–41.
- 23 Jen Gobby, Leah Temper, Matthew Burke et Nicolas van Ellenrieder, « Resistance as Governance: Transformative Strategies Forged on the Frontlines of Extractivism in Canada », *The Extractive Industries and Society*, no. 9, 2022, 100919.
- 24 Will Steffen et al., « Trajectories of the Earth System in the Anthropocene », *PNAS*, vol. 115, no. 33, 2018, 8252–8259.

—

Contributeur · ices

Traduit de l'anglais par Haud Gueguen et Jeanne Etelain

« Un espace qui dure » : le tournant spatial de l'Anthropocène

Par Jeanne Etelain | 04-03-2024

On dit et on répète qu'on entre dans un nouveau temps. Et s'il s'agissait aussi d'un nouvel espace ? Dans ce texte, la philosophe Jeanne Etelain revient sur les débats concernant le concept exact du présent (Anthropocène, Capitalocène, etc.), pour montrer qu'ils présupposent non seulement un "régime d'historicité" nouveau, mais aussi un "régime de spatialité" nouveau : il ne s'agit ni de l'espace absolu du globe, ni de l'espace relatif de la globalisation, mais d'un espace-durée, un espace qui dure, un espace qui agit, un espace qui vit - et se confond avec la Terre

Le mot Anthropocène désigne avant tout une période, plus précisément un segment de temps sur la frise des temps géologiques. Je voudrais cependant ici développer une autre proposition : l'Anthropocène pose des problèmes qui relèvent tout autant d'une réflexion sur l'espace que d'une réflexion sur le temps. L'Anthropocène pointe non seulement un changement d'époque ainsi qu'un changement dans les formes mêmes et les concepts de temps, mais également, comme nous le verrons, un changement d'espace. Si l'Anthropocène n'est pas seulement une autre période mais une autre forme de temporalité, il implique aussi une autre forme de spatialité. Plus encore, il ne se contente pas d'affecter le temps et l'espace, mais il affecte leur relation même. L'Anthropocène pose le défi théorique et pratique suivant : celui d'« un espace qui dure ». Cette expression désigne certes l'idée ur-

gente que l'Anthropocène nous confronte au problème de la durabilité des conditions de vie de la Terre, mais, comme nous le verrons, elle désigne plus profondément l'énigme d'une spatialité qui aurait pour structure fondamentale le temps ou, corrélativement, d'une spatialité qui soit la condition de possibilité de la durée.

Cette énigme d'un espace-durée n'est pas à confondre avec le concept désormais répandu d'espace-temps, emprunté à la théorie de la relativité. L'espace-temps fait du temps une quatrième dimension de l'espace dans la mesure où il n'est pas le même en fonction des référentiels et où l'espace a une histoire du fait des transformations que la présence de matière lui fait subir. Cette énigme défie davantage notre tendance à opposer les deux et à privilégier le temps comme ce qui fait la richesse, la complexité et l'authenticité de l'expérience humaine, la catégorie qui articule aussi bien la question du sens que de l'action **1**. Cet espace, c'est évidemment celui de notre planète, du Système Terre, connue aussi sous le nom de Gaïa ou de Zone Critique, telle qu'elle fait désormais irruption dans nos vies individuelles et collectives du fait des perturbations anthropiques que les sociétés fossiles font peser sur ses équilibres au point de mettre en danger ses conditions de durabilité même.

Si « les Temps modernes » ont avant tout été l'âge d'or de « la philosophie de l'Histoire », une séquence historique qui coïncide avec un régime spécifique de temporalité caractérisé par l'invention même du problème de l'histoire, « les Temps qui restent » requièrent peut-être avant tout *une philosophie de la Géographie*. Après tout, avec l'Anthropocène, les êtres humains, et plus particulièrement les Modernes, sont littéralement devenus des « géo-graphes », des « écrivains de la Terre » ou des « terraformeurs » de premier plan. Par « philosophie de la Géographie », je n'entends ni une philosophie qui prendrait comme objet la discipline géographique, se demandant par exemple à quelles conditions cette dernière est une science, ni une philosophie fondée sur la connaissance géographique, bien qu'une telle philosophie empirique soit toujours la bienvenue, mais une philosophie qui prendrait en considération l'activité géographique, au sens de cette écriture de la terre, de l'ensemble des manières de faire Terre, tout comme « la philosophie de

l'Histoire » faisait de la capacité des êtres humains à faire l'histoire le fondement de toute pensée **2**.

Si nous nous en tenons aux définitions classiques et admettons que l'histoire a pour catégorie analytique clé le temps et la géographie l'espace, nous pouvons dire que, de la même manière que « la philosophie de l'Histoire » a fait de *la succession* l'implication de toutes choses (le temps et la logique finissant même par se confondre dans la dialectique), « une philosophie de la Géographie » aurait comme forme et signification générales *la coexistence*, c'est-à-dire l'ordre des relations réciproques simultanées **3**. Définie de cette manière, nous apercevons déjà l'affinité potentielle d'une philosophie de la géographie avec l'écologie envisagée ici comme science des relations et de la coexistence terrestre. On ne sort donc pas des « Temps modernes » sans sortir aussi de l'espace moderne, ni même sans changer la relation du temps et de l'espace. Les « Temps qui restent » nous installent dans un espace-durée qu'il va nous falloir élucider. Les pages qui suivent sont une manière d'introduire cette enquête.

Nous reviendrons pour commencer sur la notion d'Anthropocène et les discussions auxquelles elle a donné lieu, en soulignant qu'elles devraient nous conduire surtout à diagnostiquer la préremption de la catégorie d'Histoire pour saisir le régime de temporalité qui est celui de notre moment présent. Nous rapprocherons ensuite ce diagnostic de celui fait par les réflexions qui ont porté sur la *globalization* ces dernières décennies et qui ont suggéré de redéfinir l'ensemble des sciences humaines et sociales à partir d'un accent mis sur la catégorie d'espace, plutôt que sur celle de temps, allant jusqu'à parler de « tournant spatial ». Nous distinguerons enfin le régime de spatialité propre à la *globalization* dont nous héritons dans l'Anthropocène en examinant plus précisément la spécificité de l'espace terrestre telle qu'elle émerge de la prise en considération de la dimension planétaire des sociétés humaines. Il apparaîtra ainsi que la question n'est plus seulement « En quels temps vivons-nous ? », mais « Quel espace nous reste-t-il ? ».

La fin de l'Histoire

Comme le suggère son étymologie, l'Anthropocène se présente avant tout comme un concept temporel marquant l'entrée dans une nouvelle époque. Popularisé au début des années 2000, ce terme a été introduit pour décrire l'impact significatif des activités humaines sur les dynamiques biogéophysiques de la Terre au même titre que l'activité volcanique, la photosynthèse ou le cycle de l'eau ⁴. Ce concept, toutefois, remet profondément en cause notre conception même du temps. Ainsi l'un des grands débats autour de l'Anthropocène concerne sa datation. Pour certaines personnes, cette époque coïnciderait presque avec l'existence de l'espèce humaine, celle-ci étant à l'origine de changements environnementaux globaux, si ce n'est depuis la domestication du feu (Glikson 2013), au moins depuis l'invention de l'agriculture au néolithique (Scott 2017). Considérant que cette approche risquait de confondre « *anthropos* » et « *homo sapiens* », d'autres ont souligné que la cause première de l'Anthropocène ne pouvait être attribuée à une humanité universalisée mais devait être rapportée à une culture humaine particulière, géographiquement et historiquement située, celle de la modernité européenne, qui s'est imposée à l'ensemble de la planète au cours des derniers siècles. Des notions plus spécifiques, dont la plus plébiscitée est celle de Capitalocène, sont ainsi défendues. Néanmoins, on diverge tout autant sur la chronologie, le faisant tantôt remonter au « long xvie siècle » de la colonisation européenne (Moore 2015), tantôt au xviii^e siècle avec l'invention de la machine à vapeur alimentée au charbon (Malm et Hornborg 2014), tandis que d'autres encore se concentrent sur les indicateurs du système terrestre corrélés aux indicateurs des sociétés humaines depuis 1950 (Steffen et al. 2015).

La question de savoir si l'Anthropocène a commencé avec le capitalisme primitif, la révolution industrielle ou la grande accélération dépend de la manière dont on définit la nature d'un événement, selon que l'on considère ses conditions (la naissance de la modernité européenne), ses causes (l'utilisation des combustibles fossiles) ou

ses effets (les perturbations du Système Terre). Les conflits de datation de l'Anthropocène sont en fait une première indication que nous ne pouvons plus nous en tenir à nos catégories temporelles habituelles et que l'Anthropocène, au même titre que la modernité d'ailleurs, est une séquence historique où le temps lui-même change de nature. S'il est si difficile de dater l'Anthropocène, c'est que le passé, le présent et le futur ne se succèdent pas comme la modernité l'imagine habituellement, mais fait coexister des temporalités qui, en fin de compte, multiplient le temps de l'intérieur : le passé rattrape le présent (l'histoire devient porteuse de leçons négatives) et abolit le futur (l'avenir éclaire désormais le présent d'une lumière sombre).

Tel est du moins l'argument célèbre de l'historien Dipesh Chakrabarty (2021), qui a tenté de prendre la mesure de l'événement pour sa propre discipline, tout comme, à sa suite, son collègue François Hartog dans la révision de sa fameuse typologie des régimes d'historicité (2022). Tous deux soutiennent que l'Anthropocène signale l'entrée dans un nouveau régime d'historicité, c'est-à-dire une nouvelle façon d'organiser les catégories du passé, du présent et du futur, ou de générer le temps entre les deux pôles du « champ d'expérience » et de « l'horizon d'attente » (notions que Hartog emprunte à Reinhart Koselleck), rompant ainsi avec le régime « moderne » d'historicité. Selon Hartog, ce dernier, porté notamment par l'idée de progrès, se caractériserait par un présent qui se vit en rupture avec un passé « arriéré » et se détermine depuis un futur qui l'éclaire de ses « lumières ». Chakrabarty, quant à lui, a très tôt attiré l'attention sur l'impossibilité désormais pour les historiens et les historiennes de traiter l'histoire humaine séparément de l'histoire naturelle, de faire l'histoire des sociétés indépendamment de l'histoire de la planète et de l'histoire de la vie, de la diversité des temps propres à tous les êtres qui ensemble font la Terre 5. Non seulement ces temporalités apparemment distinctes sont effectivement entrelacées, mais elles sont surtout hétérogènes (la catégorie d'humain n'a pas la même signification selon qu'on se rapporte à l'histoire naturelle ou à l'histoire sociale) et incommensurables (les centaines de millions d'années nécessaires au renouvellement des énergies fossiles ou les dizaines de millions

d'années nécessaires au renouvellement de la biodiversité ne peuvent être abordées du point de vue de la temporalité humaine). Telle serait donc la forme du temps spécifique du régime « anthropocénique » d'historicité.

C'est pourquoi Chakrabarty continue à préférer la catégorie d'Anthropocène à celle de Capitalocène, lui qui est pourtant un théoricien postcolonial marxiste, auteur de *Provincialiser l'Europe*, et un défenseur des modernités plurielles ⁶. Il insiste sur le fait que l'Anthropocène est irréductible au Capitalocène, quand bien même le capitalisme en serait effectivement la cause et même si son abolition serait désirable voire nécessaire. Selon lui, la focalisation sur le capitalisme, bien qu'essentielle, resterait insuffisante pour saisir toutes les temporalités en jeu, car cette catégorie d'analyse reste redevable du régime moderne d'historicité, dans lequel le temps a une structure successive. Les théories politiques émancipatrices de la modernité, dont nous héritons, que ce soit le libéralisme ou le socialisme, semblent insuffisamment équipées pour faire face aux temporalités hétérogènes et incommensurables de l'Anthropocène : qu'elles fassent appel au contrat social ou à la révolution, elles reposent sur le principe qu'il est toujours possible de défaire ce qui a été fait et de repartir de zéro, en faisant table rase du passé ⁷. Le problème, pourtant, est que l'Anthropocène nous confronte aux conséquences à très très très long terme de nos actions, c'est-à-dire à l'échelle géologique, comme l'augmentation de la température, l'effondrement de la biodiversité, l'acidification des océans, la pollution des sols ou la toxicité de nos infrastructures qui resteront sur Terre bien après notre possible propre extinction, que nous aurons nous-mêmes provoquée ⁸. C'est pourquoi Chakrabarty soutient que l'Anthropocène requiert une transformation profonde des catégories fondamentales de notre anthropologie politique, qui soit en mesure de prendre acte de la dimension proprement planétaire de la capacité d'agir humaine, c'est-à-dire de son action au niveau des dynamiques du Système Terre et des relations de coévolution du vivant.

On pourrait objecter à Chakrabarty que le terme « Anthropocène » continue d'imiter malgré lui le régime moderne d'historicité. C'est

un terme qui suggère en effet un récit temporel similaire, marqué par une succession de stades, faite de coupure entre un avant et un après, où chaque stade se pense en rupture dialectique avec le précédent, inscrit dans une histoire ethnocentrée autour du continent européen, où la supériorité prométhéenne de la raison technoscientifique et l'humilité humaine face à la grandeur de la nature ne sont que les deux faces d'une même médaille. Ce récit aurait pour effet pervers de réactiver des catégories et des récits coloniaux, tout comme d'invisibiliser la longue histoire de la conscience environnementale globale des sociétés pré- et péri-modernes (Bonneuil 2015; Bonneuil et Fressoz 2016; Luisetti 2017; Schulz 2017; Banerjee et Arjaliès 2021). Certes, il est difficile de ne pas voir l'Anthropocène comme étant effectivement consubstantiel à l'histoire de la modernité occidentale, résultat de ses propres dynamiques internes, intimement liée à l'histoire de la conquête européenne, du colonialisme extractiviste, de la révolution industrielle, du capitalisme globalisé, et ainsi de suite. Et pourtant, insistons-y encore, l'Anthropocène rompt en même temps avec le régime moderne d'historicité du fait de son régime de temporalité propre. Là est toute la difficulté : il faut tenir que l'Anthropocène à la fois est la modernité et ne l'est plus – ce que Michel Foucault appelait « un point d'hérésie ».

Reconnaissant le besoin de pluraliser les récits à partir de lieux et de voix différentes, la théoricienne Donna Haraway a proposé le terme alternatif de « Chthulucène ». Elle refuse de réduire ce que nous pourrions appeler plus généralement la crise écologique à l'histoire de l'Anthropos ou à celle du Capital, des acteurs, selon elle, tous deux « trop gros » dans des histoires « trop grandes » (Haraway 2020, 109) 9. Le Chthulucène, écrit-elle, est « cette temporalité toujours en cours qui se prête mal à la figuration et à la datation et qui revendique une myriade de noms » (Haraway 2020, 101). Elle invente le terme à partir du grec *chthonios*, qui signifie « de, dans ou sous la terre et les mers », pour désigner les « êtres de la terre », et affirme que « l'Histoire doit laisser place aux géohistoires » (Haraway 2020, 97), telle celle racontée par James Lovelock et Lynn Margulis avec l'hypothèse Gaïa, que le philosophe Bruno Latour a brandi comme le récit de notre temps (Aït-

Touati et Latour 2022). Dans ce genre d'histoires, les humains partagent le rôle d'acteurs principaux avec l'ensemble des terrestres, avec l'ensemble des « puissances biotiques et abiotiques » qui font de la Terre une planète vivable (Haraway 2020, 108).

La particularité des gaïa-histoires est d'impliquer une multitude d'actants aux trajectoires historiques singulières, qui se rencontrent de manière inattendue et collaborent de manière involontaire. L'enjeu est de produire des récits qui rendent justice à la spécificité des situations historiques et des actants en présence, sans considérer les règles du jeu comme données d'avance. Un exemple paradigmatique de ce genre de géohistoires serait la description que fait l'anthropologue Anna Tsing de la chaîne mondiale d'approvisionnement du matsutake (Tsing 2015). Cette dernière fait intervenir aussi bien des histoires de relations symbiotiques entre espèces différentes (champignons et pins), des histoires de déforestation industrielle à l'origine de grandes aires à ciel ouvert où les sols pauvres font prospérer les matsutake, des histoires coloniales de populations déplacées d'Asie du Sud-Est, pour qui la forêt permet de conserver des modes de vie similaires à ceux laissés derrière soi, et des histoires de vétérans américains qui trouvent dans la forêt un refuge contre le stress post-traumatique et vivent selon des idéaux libertaires. S'ensuit une compréhension beaucoup moins monolithique, univoque et téléologique du capitalisme mondialisé, qui se trouve en prise avec la friction c'est-à-dire avec « la matérialité collante des rencontres pratiques » (Tsing 2005, 5). Selon Haraway, c'est à la condition seulement de faire place à la pluralité, à la singularité et à la contingence que nous serons capables de rouvrir les coffres de l'avenir ¹⁰ : le Chthulucène a besoin « d'histoires multispécifiques et de pratiques de devenir-avec encore en cours dans *les temps qui restent* ... dans lesquels le monde n'est pas (encore) arrivé à sa fin et le ciel ne nous est pas (encore) tombé sur la tête » (2020, 108) ¹¹.

L'espace de la modernité

L'Anthropocène (si l'on décide de maintenir ce terme, ne serait-ce

que pour mieux s'insérer dans les débats contemporains susceptibles de recevoir ce genre de propositions, y compris celles qui critiquent le terme) annoncerait donc quelque chose comme la fin de l'Histoire : non pas au sens, nous l'espérons, d'une catastrophe planétaire qui mettrait fin à l'aventure de l'humanité ou de la vie sur Terre, et encore moins au sens d'une clôture idéologique telle que postulée par le néoconservateur Francis Fukuyama après la chute du bloc soviétique, mais au sens de l'impossibilité de penser l'époque actuelle selon l'ordonnement du temps historique de la modernité occidentale. Plus encore, l'Anthropocène implique l'entrée en scène de l'espace lui-même, d'un espace qui n'est pas le cadre inerte de nos actions, ni même une matière élastique que l'on pourrait former et déformer à sa guise, en lui donnant plusieurs formes, mais d'un espace animé : c'est-à-dire un espace en mouvement, doté d'une dynamique intrinsèque, qui possède non seulement une histoire, mais qui évolue, pris dans un devenir, avec sa propre puissance d'agir ; un espace vivant, par et pour les vivants.

Tout se passe comme s'il fallait « temporaliser l'espace » c'est-à-dire remettre dans l'espace le temps, celui de la durée, de l'évolution, de la vie, là où ils s'élaborent, car exister, perdurer, ne se fait pas dans un temps abstrait déconnecté de ses conditions de possibilité. Voilà pourquoi nous proposons d'aborder l'Anthropocène d'un point de vue spatial : alors que la structure spatiale du régime moderne d'historicité adoptait la forme de la flèche, de ce temps linéaire, successif et uniforme, qui conduisait au même genre d'apories que la flèche des paradoxes de Zénon, tant décriée par le philosophe Henri Bergson dans sa critique de la spatialisation du temps, il devient pertinent de se demander quelle est la structure spatiale du mode spécifique de temporalisation propre à l'Anthropocène. Explorer cette problématique de l'espace ne peut qu'éclairer la question de savoir dans quels temps nous vivons désormais et la nature même des temps qui restent.

Une des hypothèses qui sous-tendent cette proposition est qu'il y aurait un isomorphisme entre, d'un côté, la spatialité, disons formelle ou métaphysique, de la structure temporelle du régime anthropocénique d'historicité et, de l'autre, la spatialité, disons maté

rielle ou physique, de la Terre dans l'Anthropocène. Dans les deux cas, il s'agit de penser « un espace qui dure ». Non pas un espace qui se maintiendrait à l'identique à travers le temps, mais d'un espace qui a pour structure la durée, dont la forme spatiale implique qu'il dure, qu'il ait une certaine temporalité, qu'il se développe continuellement. Pour le dire autrement, il faudrait enquêter sur *le régime de spatialité* de l'Anthropocène, c'est-à-dire sur la spatialité du Système Terre, afin de déterminer la structure spatiale du régime anthropocénique d'historicité, ce qui aurait pour effet de nous éclairer également sur la nature des temps qui restent. Enfin, poser la question du régime de spatialité de l'Anthropocène, c'est en même temps poser la question du régime de spatialité de la modernité, c'est-à-dire de l'espace aussi bien conceptuel que matériel dont nous héritons, dans la mesure où l'Anthropocène est à bien des égards le résultat du mode d'occupation et d'usage de l'espace par la modernité européenne.

Depuis plusieurs décennies, de nombreuses personnes se sont penchées sur l'espace de la modernité dans le cadre du « tournant spatial » des sciences humaines et sociales ¹². Soja interprète le post-modernisme comme la reconnaissance de la dimension spatiale de la vie sociale, là où la théorie critique serait dominée par l'historicisme. Bien qu'il ait été initié dans les années 1960 en France par les écrits pionniers de Michel De Certeau, Michel Foucault, ou Henri Lefebvre, le tournant spatial est surtout associé au monde anglophone de la fin du xx^e siècle. Pour une introduction française, voir (« Qu'est-ce que le « spatial turn » ? » 2017)). Cette orientation théorique reconnaît que l'espace a une histoire autant conceptuelle (dans les sciences, les arts et la philosophie) que matérielle, étant façonné par l'organisation des sociétés. Le tournant spatial semble en réalité pris entre deux orientations générales : une orientation matérialiste, d'inspiration marxiste, et une orientation plus phénoménologique, influente en anthropologie. La première met l'accent sur les formes spatio-matérielles que prennent les processus socio-économiques (villes, bâtiments, infrastructures, réseaux, urbanisme, architecture, aménagement, etc.), exprimant les contradictions internes de la dialectique du capitalisme (Harvey 1989) et les relations de pouvoir des systèmes de domination (Massey 1994). La

seconde cherche à s'écarter des comptes-rendus positivistes pour insister sur la manière dont les sujets individuels ou collectifs donnent corps à l'espace à travers leurs vécus, leurs expériences, leurs pratiques, leurs affects, leurs valeurs, leurs histoires, leurs socialités, etc. (Tuan 1977; Ingold 2000).

Ces deux orientations témoignent de deux conceptions de l'espace différentes qui s'incarnent dans les diverses manières dont les concepts d'« espace » (*space*) et de « lieu » (*place*), ainsi que leurs relations, ont été théorisés et débattus, surtout dans le monde anglophone : d'un côté, l'espace est considéré comme « objectif », bien que soumis à une histoire matérielle qui rend compte de sa plasticité formelle et de sa constante évolution ; de l'autre, l'espace est « subjectif », organisé autour des individus ou des groupes qui lui donnent sens. Qui plus est, ce second sens, articulé autour du concept de « lieu », est brandi comme l'élément universel de la condition humaine autour duquel s'organise la résistance politique – qu'elle soit réactionnaire, nationaliste et xénophobe, ou progressiste, reposant sur des principes de démocratie directe et d'autonomie collective – aux forces aliénantes du capitalisme mondialisé (Augé 1992). Toutefois, comme l'ont noté les analyses matérialistes, ce trope romantique du localisme risque de négliger le rôle de la particularité des lieux dans les dynamiques du capitalisme mondialisé (Harvey 1993). De plus, les significations associées aux lieux sont plus susceptibles d'être attribuées par des personnes ayant le pouvoir de le faire, construisant ainsi des idées sur qui est « *in their place* », « *out of place* » ou « *without place* » (Massey 1993).

Mais dans les deux cas, l'espace n'est pas lui-même un agent, il ne produit pas ou ne fait pas quelque chose par lui-même, il n'est pas *objectivement subjectif* si l'on peut dire. Soit l'espace est une matière élastique susceptible de prendre plusieurs formes, soit il est dépendant d'un sujet qui lui donne des significations variées. À première vue, la crise écologique semble entériner ce tournant spatial. Il est d'ailleurs frappant de noter que le thème de l'espace émerge en même temps que la remise en cause d'un certain schématisme temporel, du paradigme historique, de ce que le philosophe Jean-François Lyotard appelle les grands récits, à une époque marquée

par des innovations techniques qui modifient l'espace même des sociétés. Cependant, avec la crise écologique, la catégorie même d'espace ne ressort pas indemne de sa confrontation avec la Terre. Cette réorientation se traduirait notamment dans l'émergence récente d'un dialogue fécond avec la géographie physique, restée jusqu'alors relativement épargnée par les débats concernant la nature de l'espace et du lieu, la notion d'espace absolu ¹³ continuant de dominer la discipline. Mais avant de développer ce point, retournons à l'espace de la modernité.

Avant même le tournant spatial, plusieurs typologies périodisantes se sont développées pour caractériser l'espace conceptuel et matériel de la modernité, que l'on pense à « l'espace systématique » de Erwin Panofsky ([1925] 1975), à « l'univers infini » de Koyré (1957) ou à « l'espace abstrait » de Henri Lefebvre (1974). Les exemples seraient nombreux et variés, mais généralement l'espace moderne est conçu comme un espace infini, continu et homogène, dépourvu de qualités, construit selon les propriétés de la géométrie euclidienne et la distinction ontologique sujet/objet, rapporté à la philosophie cartésienne, à la physique newtonienne et à l'épistémologie kantienne, mais aussi à la perspective centrale, aux coordonnées géographiques, à la propriété privée, à la frontière territoriale, à la souveraineté étatique, à la conquête coloniale, etc. En somme, dans cette perspective néokantienne, l'espace associé à la modernité devient cette espèce de forme quasi-transcendantale qui déterminerait l'ensemble des contenus historiques, culturels et sociaux de la modernité et qui correspondrait peu ou prou à ce que nous appelons aussi l'espace absolu. L'espace absolu désigne alors un contenant statique, un réservoir de positions, dans lequel les objets matériels, les phénomènes naturels et les activités humaines ont nécessairement lieu, sans pour autant que cet espace, parfaitement indifférencié et donc indifférent, n'affecte la nature de ce qui se passe en son sein. Puisque chaque société produit son propre espace, il est évident que l'espace absolu n'existe pas de manière absolue. Cependant, comme le précise Lefebvre, l'espace de la modernité implique justement de concevoir et de traiter l'espace comme s'il était absolu c'est-à-dire doté des propriétés susmentionnées.

Dès lors qu'on a historicisé l'espace, y compris l'espace absolu de la modernité, la question se pose de savoir dans quel type d'espace nous vivons désormais si quelque chose de la modernité est en train de se clôturer ou d'arriver à sa fin, en touchant à sa propre finitude. Cette question, de nombreuses personnes se la sont déjà posée dans le contexte du régime contemporain d'historicité, de ce que Hartog appelle le présentisme et que d'autres ont appelé le postmodernisme. Outre le fait que ce geste est lui-même à historiciser au sein d'un certain régime d'historicité, nous nous retrouvons face à l'ambiguïté fondamentale de toute périodisation, à savoir celle du point d'hérésie mentionnée plus haut : l'époque contemporaine se caractérise à la fois par une intensification des processus de modernisation et par leurs caractéristiques sensiblement différentes. Cette époque est aussi celle qu'on appelle « la mondialisation » en français, le mot anglais, « globalization » faisant plus clairement entendre les caractéristiques spatiales de ce moment. La distinction conceptuelle entre « monde » et « globe » est significative. Le monde correspond à l'univers de significations humaines tandis que le globe correspond davantage à la conception que les Modernes se font de l'espace géographique comme un espace absolu et qu'ils ont « confondu » avec leur propre « monde ».

Il est frappant que cette époque, celle qui met fin au rapport spécifique que les modernes ont au temps, est en même temps l'époque de « l'annihilation de l'espace par le temps » ou de « la compression spatio-temporelle ». Cette expression désigne les changements importants survenus au cours du xix^e siècle dans les technologies de transport (chemin de fer) et de communication (télégraphe), poursuivis ensuite par l'aviation et l'internet, sans parler maintenant des marchés financiers numériques, changements qui ont eu pour effet de réduire les distances entre les lieux. Les matérialistes, David Harvey en tête ¹⁴, suivant Karl Marx et Rosa Luxembourg, ont inscrit ces tentatives de surmonter la friction de la distance au cœur de la dynamique caractéristique du capitalisme dans sa recherche effrénée de plus-value. L'enjeu est de dénicher aussi bien de la main-d'œuvre et des matières premières peu chères que de nouveaux marchés à conquérir pour résoudre les crises d'accumulation. Cette notion de compression spatio-temporelle intervient

également pour examiner la manière dont notre expérience et notre conception de l'espace ont corrélativement changé, que ce soit dans la vie quotidienne, les arts ou les sciences, bref dans l'ensemble du champ de la culture (Harvey 1990). La *globalization* s'accompagnerait d'un sentiment d'interconnexion, de la conviction que ce qui se passe là-bas peut directement affecter ce qui se passe ici, et d'une redistribution des perceptions du proche et du lointain, ainsi que des sentiments d'appartenance.

Pour certains, tout se passe comme si la fin de l'Histoire avait en même temps précipité la mort de la géographie (Ohmae 1990; Friedman 2007). En effet, une des caractéristiques sensiblement différentes qui nous fait basculer de l'époque moderne à l'époque contemporaine correspond à une transformation de l'espace : l'espace désormais prédominant n'est plus l'espace absolu mais « l'espace relatif » (Harvey 2006). Nous sommes passés de la métrique euclidienne à la fameuse métrique SNCF, où Bordeaux est plus proche de Paris que Bourges : les distances sont davantage mesurées en fonction du temps et du coût nécessaires pour les parcourir, plus proche des représentations topologiques d'un espace élastique où ce qui compte est les propriétés de l'espace préservées en dépit des déformations que ce dernier peut subir. L'espace relatif de la mondialisation est un réseau de relations tissées entre les lieux qui sont autant de points d'intersection plus ou moins denses où se rencontrent et se concentrent une variété de flux (personnes, marchandises, capitaux, valeurs, etc.), certains de ces nœuds – par exemple les « *global cities* » (Sassen 2005) – étant des points plus stratégiques.

Michael Hardt et Antonio Negri ont donné à cet espace le nom célèbre d'« Empire » pour désigner une puissance de flux déterritorialisés, permise par les nouvelles technologies de transport, d'information et de communication (Hardt et Negri 2001). À la fois sans limites et sans frontières, cette puissance s'étend à toute la surface de la planète et colonise toutes les dimensions de la vie humaine, depuis les formes de socialité et les capacités cognitivo-affectives jusqu'aux tréfonds des psychés et désirs les plus inconscients 15. Les deux auteurs s'appuient sur une terminologie

deleuzo-guattarienne pour opposer au striage de la modernité, faite de frontières territoriales et d'États-nations, la production d'un espace mondial lisse, continu et uniforme. Leurs analyses corroborent l'idée que la *globalization*, à une époque de « clôture de la carte » – pour reprendre une expression de l'écrivain politique Hakim Bey (1985)–, correspondrait à la poursuite de la conquête européenne du globe par d'autres moyens : la conquête de l'espace *en extension* laisse place à sa conquête *en intensité*. Pour le dire autrement, cette transformation n'est pas seulement une transformation des relations spatiales, mais bien une transformation de l'idée même de spatialité : le *maillage réticulaire* de l'Empire remplace le *pavage territorial* de la modernité.

Face à un tel pouvoir, qui est à la fois partout et nulle part, la seule issue se trouverait dans des tactiques de fugue, de désertion et autres formes de sécession (Bey 1985; Graeber 2004; Scott 2009; Harney et Moten 2013; Comité Invisible 2014) 16. Ces dernières visent à investir des interstices laissés vacants pour y former des communautés autonomes, le plus souvent affinitaires, qui préfigurent et mettent en œuvre les changements sociaux qu'elles cherchent à réaliser. Elles se font généralement sur la base d'une réévaluation militante des gestes quotidiens, articulée à une cohérence des discours et des pratiques, dont « l'exemplarité » cherche surtout à faire des émules en incarnant des alternatives concrètes qui démontrent que d'autres mondes sont possibles et existent déjà.

Une partie de ces analyses tendent ainsi à soutenir que la *globalization* conduit à une unification, une uniformisation et une homogénéisation croissante de l'espace, dans le règne absolu de l'espace absolu de la modernité et de ses logiques universalisantes. D'autres cependant soulignent au contraire que la *globalization* repose sur la production de différences spatiales. Par exemple, les théories latino-américaines de la dépendance et les travaux d'Immanuel Wallerstein sur le système-monde analysent la division géographique inégale de la Terre en centres, périphéries et marges (Wallerstein 1993). Conformément au principe de différenciation, les *global cities* s'appuient sur leurs spécificités historiques, cultu-

relles et géographiques pour mieux rivaliser sur le marché mondial, tandis que les entreprises multinationales, telles que MacDonald, adaptent leurs produits aux goûts locaux pour conquérir de nouveaux marchés. C'est là le fameux thème de la « glocalisation » et de l'importance du lieu, des échelles régionales et nationales, de l'imbrication du local et du global dans les processus d'économie mondiale, qui supposent donc une diversité d'unités géographiques.

Ainsi, loin de nous faire passer d'un monde avec des frontières à un monde sans frontières, la *globalization* provoquerait en fait une transformation des frontières existantes et même la multiplication de nouveaux types de frontière (Balibar 1992; Brown 2010; Mezzadra et Neilson 2013). Cela se traduirait notamment par l'émergence de frontières intérieures, tant physiques (comme les zones de libre-échange) que sociales (telles les nouvelles classes de citoyenneté), où certains individus jouissent de privilèges politiques et d'avantages économiques extraordinaires tandis que d'autres en sont exclus (Ong 2006; Easterling 2016; Halpern, Mitchell, et Geoghegan 2017; Slobodian 2023). Loin de standardiser l'espace, ces frontières produisent au contraire une prolifération de normes juridiques, économiques et sociales avec lesquelles les acteurs peuvent jongler plus ou moins facilement en fonction de leurs intérêts. Parce qu'elles créent des zones qui fonctionnent comme des espaces d'exception aux normes en vigueur, ce zonage de l'espace fragmente aussi bien le pavage territorial de l'ordre westphalien que le maillage réticulaire de l'Empire global ¹⁷. Il s'agit davantage d'un espace géographique discontinu, troué, en archipel, où le principe général qui module l'espace pour façonner la dis/connectivité globale est le *zonage* ¹⁸. Il faut noter toutefois que les zones sont aussi souvent des laboratoires où s'expérimentent de nouvelles normes qui ont vocation à faire retour dans l'espace « normal », conformément au vieil adage qui veut que l'exception devienne la norme.

Il ne fait donc aucun doute que « l'espace relatif » de l'époque contemporaine, associé à la *globalization*, puisse apparaître comme un espace hétérogène, différencié et intensif. Il n'en reste pas moins cependant, dans les approches que nous avons évoquées, soumis à

un même phénomène, monolithique et surplombant, souvent assimilé au capitalisme, qui transcende les différences, soit en les annihilant purement et simplement, soit en les intégrant à sa logique et en les produisant à son compte. Il n'y aurait donc pas de place pour le singulier, le contingent, le multiple. Or, d'autres approches, comme l'ethnographie de la *globalization* de Tsing déjà évoquée, montrent que non seulement la *globalization* ne se déroule pas de la même manière en fonction des endroits, mais que le contexte matériel compte dans la mesure où la spécificité des lieux et des connexions a la capacité de transformer le système mondial de manière inattendue, voire de lui échapper. Autrement dit, le global n'est pas une affaire d'échelle, mais une affaire de connectivité.

L'espace de la modernité résiderait alors dans la croyance et la pratique de ce que Tsing appelle la *scalabilité* : « il faut entendre la scalabilité comme désignant la capacité d'un projet à changer d'échelle sans problème, c'est-à-dire sans que ne se modifie en aucune manière le cadre qui définit ce projet. Une entreprise scalable, par exemple, ne change pas son mode d'organisation quand elle s'agrandit » (Tsing 2017, 78). Le modèle paradigmatique est en la plantation coloniale : cette dernière suppose que les humains et les non-humains, les esclaves et les plantes, possèdent les mêmes caractéristiques partout sur la surface de la Terre, de telle sorte qu'ils peuvent être déplacés et transplantés n'importe où sans que cela ait une quelconque incidence. L'espace de la modernité est un espace « hors-sol » qui pense agir indépendamment des processus planétaires et son principe formel le plus précis serait la *scalabilité*.

L'espace terrestre

La question qui se pose est alors de savoir en quoi le régime de spatialité propre à l'Anthropocène diffère de l'espace « globalisé » du capitalisme néolibéral. La question se pose d'autant plus si on considère que l'Anthropocène est effectivement une conséquence continue du Capitalocène, résultat de ses dynamiques internes, et *a fortiori* de ses modes d'occupation, d'aménagement et d'utilisation de la Terre. Tout porterait à croire que l'espace de l'Anthropocène

présente des caractéristiques fort similaires à celles de l'espace de la *globalization* : le caractère obsolète des frontières des États-nations face aux problèmes environnementaux, l'intrication des échelles invalidant la distinction entre le local et le global, la redistribution des relations de distance et de proximité, la répartition géographique inégale des causes (par exemple le rôle privilégié de la forêt amazonienne dans la régulation du climat ou la préservation de la biodiversité) et des effets (les pôles se réchauffent plus vite), y compris d'un point de vue social (certaines populations ou groupes sont plus particulièrement vulnérables tandis que d'autres contribuent davantage à la production de CO₂ dans l'atmosphère). En somme, l'espace de l'Anthropocène ne serait qu'un miroir de l'espace hétérogène, différencié, élastique de la modernité globalisée.

Néanmoins, l'Anthropocène se caractérise par l'entrée en scène d'un nouvel acteur – et pas des moindres : l'espace même sur ou avec lequel nous vivons, à savoir la Terre ! La Terre doit être distinguée aussi bien du « monde » que du « globe » (Reghezza 2015; Chakrabarty 2019; Kyrou et Citton 2021) ¹⁹. Ces dernières années, la figure du globe a fait couler beaucoup d'encre, depuis la production des premiers *orbis terrarum* à la Renaissance (Lestringant 1991; Besse 2003; Woodward 2007) jusqu'aux photographies aériennes de la planète vue de l'espace au xx^e siècle (Cosgrove 1994; Heise 2008; Poole 2008). L'historien Jean-Marc Besse a analysé la naissance du globe terrestre comme la fusion de l'écoumène, c'est-à-dire du monde humain connu et habité, autrefois circonscrit à la zone tempérée nord, avec la planète considérée dans sa totalité. La Terre est dès lors conçue comme « un corps homogène du point de vue physique, uniforme du point de vue mathématique, universel du point de vue de l'existence humaine » (2003, 376). Une lignée célèbre de philosophes allemands (Husserl, Heidegger, Arendt) voyait dans le globe une vision déterritorialisée, une « vue de nulle part », aux racines de l'aliénation humaine, alimentant les fantasmes de maîtrise de la nature. Aujourd'hui, la plupart s'accorderaient à rapporter cette figure du globe au développement d'une culture techno-scientifique, à l'expansion des empires coloniaux et à l'accumulation du capital. Cette

dernière culminerait alors dans la compression spatio-temporelle de la *globalization*, qui vient en quelque sorte clôturer, boucler, le globe dans son réseau intensif de flux, dont les dynamiques nous ont conduits jusqu'à l'Anthropocène (Harvey 1989; Latour 2015; Chakrabarty 2021).

Il se trouve que cette notion de « globe » ne correspond précisément pas du tout à la Terre au sens où elle est devenue récemment un objet scientifique autant qu'un souci politique. Nous serions donc face à une révolution cosmologique aussi importante que celle de la Renaissance (Aït-Touati et Latour 2022). La Terre n'est pas le globe terrestre, mais cette entité biogéochimique, dont les vivants sont des acteurs indispensables au même titre que l'énergie solaire et la tectonique des plaques, décrite par les sciences du Système Terre et à laquelle les scientifiques James Lovelock et Lynn Margulis ont donné le nom de Gaïa. Certes l'idée que les êtres vivants transforment leur environnement n'est pas nouvelle, mais l'historien des sciences Sébastien Dutreuil (2021) nous rappelle la singularité de l'hypothèse Gaïa : premièrement, là où les théories organisme-environnement prennent généralement pour objet les populations ou espèces, l'hypothèse Gaïa accorde une puissance d'agir à l'ensemble des êtres vivants pris collectivement ; deuxièmement, là où les théories organisme-environnement s'intéressent généralement aux modifications locales, l'hypothèse Gaïa traite de phénomènes qui s'étendent à l'ensemble de la planète, dont les exemples les plus paradigmatiques sont la composition de l'atmosphère et la régulation de la température.

Il est coutumier désormais de considérer que « l'intrusion de Gaïa », comme l'appelle la philosophe des sciences Isabelle Stengers (2013), nous confronte à la dimension planétaire de l'agir humain, c'est-à-dire à la fois à son enchevêtrement aux puissances d'agir des existants autres qu'humains et à son impact sur les cycles biogéochimiques qui fabriquent l'habitabilité de la Terre. La dimension planétaire de l'agir humain nécessite un changement profond des catégories de notre anthropologie politique et explique l'immense difficulté que nous avons à politiser les enjeux aux échelles spatio-temporelles auxquelles notre puissance d'agir nous

confronte. Le terme de « planète » ou de « planéarité » devient alors, pour certaines personnes, le nom d'un décentrement radical des sociétés humaines face à des logiques qui leur sont incommensurables (Spivak 1999; Likavčan 2019; Chakrabarty 2021; Neyrat 2021) tandis que le terme « terrestre » désigne la nécessité politique de leur prise en considération pour maintenir plus spécifiquement les conditions de vivabilité de la Terre, seule planète connue à ce jour à rendre la vie possible par la vie elle-même (Latour 2020; Maniglier 2021).

Il faut donc pouvoir dire que nous ne vivons plus sur la même planète que celle des Modernes, quand bien même ils l'ont en partie terraformée, et que, si la *globalization* était l'achèvement – aux deux sens du terme – du globe de la modernité, malgré leurs modes de spatialisation sensiblement différentes, Gaïa nous confronte, elle, à une autre spatialité. Gaïa se caractérise en fait par une pluralité de spatialités : la spatialité des flux financiers n'est pas la même que celles des cycles biogéochimiques, et pourtant toutes les deux coexistent et interagissent. Ainsi, après le pavage territorial du globe terrestre et le maillage réticulaire de la *globalization*, il faudrait parler de *feuilletage terrestre* de Gaïa pour désigner la diversité des spatialités propres à tous les êtres qui ensemble font la Terre ²⁰. Nous sommes davantage face à une *pelote de laine* – mieux : un plat de spaghettis ²¹ – que face à une *balle en caoutchouc* que l'on pourrait « comprimer » ou « trouser ».

Une approche topologique seule est donc insuffisante pour aborder cette forme de spatialité plurielle, car celle-ci nécessite la prise en considération de la topographie terrestre (villes, déserts, forêts, montagnes, etc.), des « paysages » de Gaïa, de ce que Anna Tsing appelle les « patches » (Tsing, Mathews, et Bubandt 2019; Tsing et al. 2020). Ainsi les sciences du Système Terre, en particulier celles qui étudient « la Zone Critique », située entre la canopée sylvestre et les fonds marins où se fabrique et s'expérimente l'habitabilité de la planète, doivent réaliser leurs observations et collectes de données dans des endroits très précis, d'extension limitée, pour étudier l'enchevêtrement des cycles biogéochimiques (Gaillardet 2023). Comme l'explique le géochimiste Jérôme Gaillardet, les processus

de la Zone Critique sont profondément non-scalables et ne sont pas reproductibles comme tels en laboratoire, du fait d'un différentiel de vitesse trop important des taux de transformation observés sur le terrain. Il existe une tension trop grande entre les expériences en laboratoire et les observations sur le terrain : lorsque les scientifiques essaient de reproduire comment les minéraux des roches sont transformés en matériaux du sol, les taux de transformation obtenus en laboratoire sont beaucoup plus rapides car tous les facteurs qui jouent un rôle sur le terrain, comme la circulation de l'eau ou la composition de l'atmosphère, ne peuvent pas être reproduits intégralement. Il est donc nécessaire d'étudier chaque phénomène *in situ*. Comme le dit Gaillardet, pour résoudre ce problème de cinétique, « l'espace se substitue au temps » (2023, 167), à travers notamment un réseau mondial d'observatoire de la Zone Critique. Après l'annihilation de l'espace par le temps, l'intrusion de Gaïa marquerait ainsi le grand retour de l'espace !

Une des conséquences majeures de ce feuilleteage terrestre est que l'espace de Gaïa n'est pas uniforme et homogène comme l'était le globe terrestre, et encore moins monolithique comme l'était, malgré son caractère hétérogène et différencié, l'espace globalisé. Gaïa résiste à toute forme de totalisation. Elle n'est pas « l'ensemble des êtres vivants », mais plutôt leur « extension vitale » (Dutreuil 2020, 181-82) sous la forme des propriétés géophysiques de la planète : l'atmosphère, les continents et les océans. Cela signifie que Gaïa n'est pas réductible à la somme de ses parties et doit être considérée comme une entité à part entière. Néanmoins, elle n'est pas non plus une nouvelle forme de holisme, une sorte de super-organisme, ni même de système cybernétique (Latour et Lenton 2019, 677). Latour propose ainsi de renverser le credo holiste en affirmant que « le tout est toujours plus petit que ses parties », dans la mesure où « le tout » est quelque chose qui vient s'ajouter aux « parties », juste à côté d'elles, comme leur extension, et non au-dessus, comme leur totalisation : « le tout n'est rien au-dessus des parties mais leur est continu – le mot partie étant une manière assez maladroite de nommer la façon dont les éléments se superposent les uns aux autres » (Latour et Lenton 2019, 677).

Ce point crucial permet de comprendre que Gaïa ne désigne pas une interconnexion universelle des êtres dans un tout harmonieux, téléologique, voire théologique (Latour 2017b). Loin de l'image irénique d'un tout dans lequel « tout est connecté », véhiculée par l'image du Globe tout comme par la dialectique du Global, Gaïa est intrinsèquement divisée car les êtres qui fabriquent l'habitabilité de la planète, les rivières, les montagnes, les plantes, ont « différentes manières de s'enchevêtrer » (Latour et Lenton, 2019 : 678). Les cycles biogéochimiques ont des temporalités variables, entremêlées et emboîtées (Gaillardet 2023). C'est d'ailleurs la désynchronisation de ces différentes boucles, leur découplage, par la combustion des matières fossiles, qui télescope le temps long du stockage sédimentaire avec le temps court de résidence atmosphérique, qui déclenche l'intrusion de Gaïa à travers le réchauffement climatique. *In fine*, ce feuilletage terrestre de la planète crée des phénomènes d'*empiètement*, dont dérivent des formes de conflit « géosociaux » (Maniglier 2021).

L'espace terrestre correspond donc à une imbrication très singulière du tout et des parties. Comme le dit Patrice Maniglier, « les parties impliquent quelque chose du tout, chacune de nos actions est devenue immédiatement planétaire et terraforme la planète » (Maniglier 2023). Néanmoins, les parties ne font pas seulement parties du tout, au sens où elles participent au tout, elles font et défont aussi le tout : elles sont *parties prenantes*, c'est-à-dire qu'elles ont *une prise* sur le tout. Si le tout n'est qu'une extension de ses parties, quelque chose qui vient à côté plutôt qu'au-dessus, si donc le tout est plus petit que ses parties, il faut pouvoir dire réciproquement que *les parties sont plus grandes que le tout*. Les terrestres, les existants qui fabriquent l'habitabilité de la Terre, ne sont pas réductibles à leur participation au tout : ils ne sont pas des parties dont la nature et la fonction sont déterminées par le principe d'organisation interne du tout. Ils maintiennent quelque chose de leur capacité d'agir, de leur identité propre, de leur différence donc, d'où le fait qu'ils ont la capacité de transformer et changer la nature du tout lui-même. Et c'est bien cela qu'on désigne par la notion d'Anthropocène : le fait que certaines parties, un certain groupe de terrestres, se déploient d'une manière qui altère le tout lui-même

jusqu'à l'excéder, dans tous les sens du terme.

Enfin, le dernier point, non des moindres, réside dans la forme de ce temps associé à l'espace terrestre. Nous avons vu que l'espace globalisé tendait à annihiler l'espace par le temps. Ce temps-là correspondait au temps des nouvelles techniques de transport, d'information et de communication, mais aussi et surtout au temps de la dialectique du capitalisme mondialisé qui contracte l'espace et le différencie pour augmenter la plus-value. Ce temps-là est un temps unique, linéaire, orienté, qui se confond avec une flèche. Le temps de l'espace terrestre, lui, est, comme nous l'avons dit, un temps multiple. C'est un espace « grouillant de processus temporels entrelacés » (Gaillardet 2023). Plus encore, c'est un espace de la durée (et dont on espère qu'il durera). Avant d'être un plat de spaghettis, Gaïa était une soupe bactérienne, une espèce de vase, à l'extension très limitée, qui, au cours de plusieurs milliards d'années, par endosymbiose et coévolution, a engendré non seulement l'ensemble des formes de vie existantes, mais la Zone Critique elle-même, qui s'étend désormais de la canopée des arbres aux fonds des océans. L'espace terrestre n'est pas seulement un espace qui a une longue histoire, mais c'est aussi un espace qui dure au sens où il se développe continuellement en se transformant comme un morceau de musique.

Ainsi l'espace terrestre n'est pas seulement un espace intrinsèquement dynamique, comme l'était déjà l'espace élastique de la *globalization*, qui pouvait se former et se déformer au gré d'une dialectique qui usait du temps comme quatrième dimension spatiale. L'espace terrestre est plus encore : il est un espace *animé*. C'est la *forme* même de l'espace qui réagit à l'action des terrestres. Si jusqu'à présent nous avons parlé d'une succession de formes spatiales ou de régimes de spatialité, on voit qu'on a affaire ici à une forme spatiale qui ne préserve pas la distinction entre forme et contenu, ni l'idée d'invariance de la forme. Étrangement, mais profondément, le retour du problème de l'espace avec l'Anthropocène permet au fond de résoudre une aporie de la réflexion sur les régimes d'historicité, à savoir la manière même dont on pense leur succession. À l'âge de l'Anthropocène, on comprend que la nature même de l'es-

pace terrestre implique une variabilité des formes même de l'espace. Nous nous trouvons donc, à tous égards, dans un espace-durée, un espace-temps qui n'est pas, bien sûr, contrairement à l'espace-temps einsteinien, une sorte de forme universelle donnant un cadre cosmologique global aux modélisations physiques, mais une réalité à la fois naturelle et politique, physique et biologique, substantielle et formelle.

Nous n'avons fait ici que poser les grandes lignes d'une interrogation sur la nature de cet espace : avec son feuilletage de temporalités multiples et sa structuration où les parties sont plus grandes que le tout, il pose des défis conceptuels qui nécessitent une réévaluation des catégories philosophiques traditionnelles liées à l'espace et à la durée qui seront sans doute au cœur de nos préoccupations politiques dans les temps qui restent.

Bibliographie

- Aït-Touati, Frédérique, et Bruno Latour. 2022. *Trilogie terrestre*. Montreuil: Éditions B42.
- Augé, Marc. 1992. *Non-Lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Paris: Le Seuil.
- Balibar, Étienne. 1992. *Les frontières de la démocratie*. Paris: La Découverte.
- Banerjee, Subhabrata Bobby, et Diane-Laure Arjaliès. 2021. « Celebrating the End of Enlightenment: Organization Theory in the Age of the Anthropocene and Gaia (and why neither is the solution to our ecological crisis) ». *Organization Theory* 2: 1-24.
- Bauman, Zygmunt. 2000. *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Bensaude-Vincent, Bernadette. 2021. *Temps paysage. Pour une écologie des crises*. Paris: Le Pommier.

- Besse, Jean-Marc. 2003. *Les grandeurs de la Terre. Aspects du savoir géographique à la Renaissance*. Lyon: ENS Éditions.
- Bey, Hakim. 1985. *T.A.Z.: Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchy, Poetic Terrorism*. New York: Autonomedia.
- Boltanski, Luc, et Eve Chiapello. 1999. *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris: Gallimard.
- Bonnet, Emmanuel, Diego Landivar, et Alexandre Monnin. 2021. *Héritage et fermeture. Une écologie du démantèlement*. Paris: Éditions Divergences.
- Bonneuil, Christophe. 2015. « The Geological Turn: Narratives of the Anthropocene ». In *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis: Rethinking Modernity in a new Epoch*, édité par Clive Hamilton, François Gemenne, et Christophe Bonneuil, 15-31. London: Routledge.
- ——. 2020. « L'historien et la planète. Penser les régimes de planéarité à la croisée des écologies-monde, des réflexivités environnementales et des géopouvoirs (version française de “Der Historiker und der Planet. Planetaritätsregimes an der Schnittstelle von Welt-Ökologien, ökologischen Reflexivitäten und Geo-Mächten”) ». In *Gesellschaftstheorie im Anthropozän*, édité par Frank Adloff et Sighard Neckel, 55-92. Frankfurt: Campus.
- Bonneuil, Christophe, et Jean-Baptiste Fressoz. 2016. *L'événement Anthropocène. La Terre l'histoire et nous*. Paris: Seuil.
- Brown, Wendy. 2010. *Walled States, Waning Sovereignty*. New York: Zone Books.
- Casey, Edward. 1997. *The Fate of Place: A Philosophical History*. Berkeley: University of California Press.

- Chakrabarty, Dipesh. 2019. « The Planet: An Emergent Humanist Category ». *Critical Inquiry* 46 (1): 1-31.
- ———. 2021. *The Climate of History in a Planetary Age*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Comité Invisible. 2014. *À nos amis*. Paris: La Fabrique.
- Cosgrove, Denis. 1994. « Contested Global Visions: One-World, Whole-Earth, and the Apollo Space Photographs ». *Annals of the Association of American Geographers* 84 (2): 270-94.
- Crutzen, Paul. 2002. « Geology of Mankind ». *Nature* 415: 23.
- Cuevas-Hewitt, Marco. 2011. « Towards a Futurology of the Present: Notes on Writing, Movement, and Time ». *Journal of Aesthetics and Protest*, no 8 (2012).
- Deleuze, Gilles, et Félix Guattari. 1992. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Éditions de Minuit.
- Dutreuil, Sébastien. 2020. « Gaia is Alive ». In *Critical Zones. The Science and Politics of Landing on Earth*, édité par Bruno Latour et Peter Weibel, 180-83. Karlsruhe: ZKM.
- ———. 2021. « Quelle est la nature de la Terre? » In *Le Cri de Gaïa. Penser la Terre avec Bruno Latour*, édité par Frédérique Aït-Touati et Emanuele Coccia, 17-65. Paris: La Découverte.
- Easterling, Keller. 2016. *Extrastatecraft: The Power of Infrastructure Space*. Paperback edition. London New York: Verso.
- Etelain, Jeanne, et Patrice Maniglier. 2022. « Ramener la critique sur Terre : le tournant planétaire de Dipesh Chakrabarty ». *Critique* 903-904 (8-9): 768-82. <https://doi.org/10.3917/criti.903.0768>.

- Foucault, Michel. 1994. « L'œil du pouvoir (1977) ». In *Dits et Écrits 1976-1979*, 190-207. Paris: Gallimard.
- Friedman, Thomas. 2007. *The World Is Flat: A Brief History of the Twenty-First Century*. New York: Picador.
- Gaillardet, Jérôme. 2023. *La Terre habitable ou L'épopée de la zone critique*. Paris: La Découverte.
- Glikson, Andrew. 2013. « Fire and Human Evolution: The Deep-Time Blueprints of the Anthropocene », no 3: 89-92.
- Graeber, David. 2004. *Fragments of an Anarchist Anthropology*. Chicago: Prickly Paradigm.
- Guattari, Félix. 1989. *Les Trois Écologies*. Paris: Éditions Galilée.
- Halpern, Orit, Robert Mitchell, et Bernard Dionysius Geoghegan. 2017. « The Smartness Mandate: Notes toward a Critique ». *Grey Room*, no 68: 106-29.
- Haraway, Donna. 2020. *Vivre avec le trouble*. Traduit par Vivien Garcia. Vaulx-en-Velin: Éditions des Mondes à faire.
- Hardt, Michael, et Antonio Negri. 2001. *Empire*. Cambridge: Harvard University Press.
- Harney, Stefano, et Fred Moten. 2013. *The Undercommons: Fugitive Planning and Black Study*. Wivenhoe: Minor Compositions.
- Hartog, François. 2022. *À la rencontre de Chronos*. Paris: CNRS Éditions.
- Harvey, David. 1989. *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Chang*. Cambridge: Blackwell.

- ----. 1990. « Between Space and Time: Reflections on the Geographical Imagination ». *Annals of the Association of American Geographers* 80 (3): 418-34.
- ----. 1993. « From Space to Place and Back Again: Reflections on the Condition of Postmodernity ». In *Mapping the Futures: local cultures, global change*, édité par John Bird, Barry Curtis, Tim Putnam, George Robertson, et Lisa Tickner, 2-29. London and New York: Routledge.
- ----. 2006. « Space as Keyword ». In *Spaces of Global Capitalism. Towards a Theory of Uneven Geographical Development*, 119-48. Londres: Verso.
- Heise, Ursula. 2008. *Sense of Place and Sense of Planet*. Oxford: Oxford University Press.
- Ingold, Tim. 2000. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge.
- Koyré, Alexandre. 1957. *From the Closed World to the Infinite Universe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Kyrou, Ariel, et Yves Citton. 2021. « Planétarités en débats ». *Multitudes* 85 (4): 67-73. <https://doi.org/10.3917/mult.085.0067>.
- Latour, Bruno. 2015. *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*. Paris: La Découverte.
- ----. 2017a. *Où atterrir? comment s'orienter en politique*. Paris: La Découverte.
- ----. 2017b. « Why Gaia is not a God of totality ». *Theory, Culture, and Society* 34 (2-3): 61-81.
- ----. 2020. « Terrestrial ». In *Critical Zones. The Science and Politics of Landing on Earth*, édité par Bruno Latour et Peter

Weibel, 224-27. Karlsruhe: ZKM.

- Latour, Bruno, et Timothy Lenton. 2019. « Extending the Domain of Freedom, or Why Gaia Is So Hard to Understand. » *Critical Inquiry* 45 (3): 659-80.
- Lazzarato, Mauricio. 1996. « Immaterial Labor ». In *Radical Thought in Italy: A Potential Politics*, édité par Paul Virno et Antonio Negri, 133-47. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Lefebvre, Henri. 1974. *La production de l'espace*. Paris: Anthropos.
- Lestringant, Frank. 1991. *L'Atelier du cosmographe, ou l'image du monde à la Renaissance*. Paris: Albin Michel.
- Likavčan, Lukáš. 2019. *Introduction to Comparative Planetology*. Moscou: Strelka Press.
- Luisetti, Federico. 2017. « Decolonizing Gaia. Or, why the savages shall fear Bruno Latour's political animism ». *Azimuth*, no 9: 61-70.
- Malm, Andreas, et Alf Hornborg. 2014. « The Geology of Mankind? A Critique of the Anthropocene Narrative ». *The Anthropocene Review* 1 (1): 62-69.
- Maniglier, Patrice. 2021. *Le philosophe, la Terre et le virus: Bruno Latour expliqué par l'actualité*. Paris: Éditions Les Liens qui libèrent.
- ——. 2023. « Des Temps Modernes aux Temps Qui Restent: Histoire et avenir d'une revue, histoire et avenir du monde ». In *Les Temps Modernes, d'un siècle l'autre*, édité par Esther Dumoulin, Jean-François Louette, et Juliette Simont, 324-380. Bruxelles: Éditions Les Impressions Nouvelles.

- Massey, Doreen. 1993. « Power-Geometry and a Progressive Sense of Place ». In *Mapping the Futures: local cultures, global change*, édité par John Bird, Barry Curtis, Tim Putnam, George Robertson, et Lisa Tickner, 59-69. London and New York: Routledge.
- ——. 1994. *Space, Place, and Gender*. Cambridge: Polity Press.
- Mezzadra, Sandro, et Brett Neilson. 2013. *Border as Method, or, the Multiplication of Labor*. Durham: Duke University Press.
- Moore, Jason. 2015. *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*. New York: Verso.
- Neyrat, Frédéric. 2021. « L'expérience planétaire ». *Multitudes*, no 85: 108-15.
- Ohmae, Kenichi. 1990. *The Borderless World: Power and Strategy in the Interlinked Economy*. New York: Harper Collins.
- Ong, Aihwa. 2006. *Neoliberalism as Exception: Mutations in Citizenship and Sovereignty*. Durham: Duke University Press.
- Panofsky, Erwin. (1925) 1975. *La perspective comme forme symbolique*. Traduit par Guy Ballangé. Paris: Éditions de Minuit.
- Poole, Robert. 2008. *Earthrise: How Man First Saw the Earth*. New Haven: Yale University Press.
- « Qu'est-ce que le « spatial turn » ? » 2017. *Revue d'histoire des sciences humaines*, no 30: 207-38.
- Reghezza, Magali. 2015. « De l'avènement du Monde à celui de la planète : le basculement de la société du risque à la société de l'incertitude. » Habilitation à diriger des recherches, Université Paris 1- Panthéon Sorbonne. <https://theses.hal.science/tel-01255031>.

- Sassen, Saskia. 2005. « The Global City: Introducing a Concept ». *The Brown Journal of World Affairs* 11 (2): 27-43.
- Schulz, Karsten. 2017. « Decolonising the Anthropocene: The Mytho-Politics of Human Mastery ». In *Critical Epistemologies of Global Politics*, édité par M. Woons et S. Weier, 46-62. E-International Relations Publishing.
- Scott, James. 2009. *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. New Haven: Yale University Press.
- ——. 2017. *Against the Grain: A Deep History of the Earliest States*. New Haven: Yale University Press.
- Slobodian, Quinn. 2023. *Crack-up capitalism: market radicals and the dream of a world without democracy*. First edition. New York: Metropolitan Books.
- Soja, Edward. 1989. *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*. London: Verso.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1999. *Imperatives to Re-imagine the Planet*. Vienne: Passagen Verlag.
- Steffen, Will, Wendy Broadgate, Lisa Deutsch, Owen Gaffney, et Cornelia Ludwig. 2015. « The Trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration ». *The Anthropocene Review* 2 (1): 81-98.
- Stengers, Isabelle. 2013. *Au temps des catastrophes*. Paris: La Découverte.
- Tsing, Anna Lowenhaupt. 2005. *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton: Princeton University Press.
- ——. 2015. *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton: Princeton

University Press.

- ———. 2017. *Le champignon de la fin du monde. Sur les possibilités de vivre dans les ruines du capitalisme*. Traduit par Philippe Pignarre. Paris: La Découverte.
- Tsing, Anna Lowenhaupt, Jennifer Deger, Alder Keleman Saxena, et Feifei Zhou, éd. 2020. *Feral Atlas: The More-than-Human Anthropocene*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Tsing, Anna Lowenhaupt, Andrew S. Mathews, et Nils Bubandt. 2019. « Patchy Anthropocene: Landscape Structure, Multispecies History, and the Retooling of Anthropology: An Introduction to Supplement 20 ». *Current Anthropology* 60 (S20): S186-97.
- Tuan, Yi-Fu. 1977. *Space and Place: The Perspective of Experience*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Virilio, Paul. 1977. *Vitesse et Politique: essai de dromologie*. Paris: Galilée.
- Wallerstein, Immanuel. 1993. « The Time-Space of World Systems Analysis: A Philosophical Essay ». *Historical Geography* 23 (1-2): 5-22.
- Woodward, David, éd. 2007. *The History of Cartography*. Vol. 3. Chicago: The University of Chicago Press. hérité des Temps modernes.

Notes

¹ Ce que Edward Casey appelle le « temporocentrisme » (1997, x),

et qui est peut-être le plus manifeste dans la célèbre critique de la spatialisation du temps au cœur de la philosophie de la durée d'Henri Bergson, faisant écho au commentaire suivant de Michel Foucault (1994, 193) : « Depuis Kant, ce qui pour le philosophe est à penser, c'est le temps. Hegel, Bergson, Heidegger. Avec une disqualification corrélative de l'espace qui apparaît du côté de l'entendement, de l'analytique, du conceptuel, du mort, du figé ».

- 2 Quoique distinct, un tel projet n'est pas sans lien avec la « géophilosophie » de Deleuze (1992), qui cherche à mettre au jour les coordonnées spatiales, géographiques et terrestres de la pensée, ou à « l'écosophie » de Guattari (1989), qui articule les dimensions environnementales, sociales et psychiques de l'écologie.
- 3 Les définitions du temps comme « ordre de succession » et de l'espace comme « ordre de coexistence » sont empruntées au philosophe Leibniz.
- 4 C'est le géologue Paul Crutzen qui a introduit le terme pour la première fois lors d'une conférence et dont l'article (2002) a ensuite servi de référence fondamentale pour l'utilisation contemporaine du terme dans la littérature scientifique.
- 5 Voir également (Bensaude-Vincent 2021).
- 6 Sur la relation entre le moment « post-colonial » du travail de Chakrabarty et le moment actuel, on peut se reporter à (Etelain et Maniglier 2022).
- 7 Le conservatisme, qui repose sur la notion de « tradition » (laquelle est tout autant une invention moderne, puisque quelque chose comme « la tradition » ne peut qu'exister que par différence à autre chose), ne cherche certes pas à faire « table rase du passé » mais à faire « comme avant ». Néanmoins, le conservatisme, et *a fortiori* l'appel à « la tradition », reposent sur l'idée d'un passé figé qu'il suffirait de répéter à l'identique et non pas sur l'idée d'un passé qui nous rattrape, qui façonne notre futur, qui fait sauter la succession temporelle. Pour le dire autrement, la notion de « passé » change radicalement de sens dans le régime anthropocénique de temporalité et participe de cette hétérogénéité incommensurable. Plus fondamentalement, conservatisme, libéralisme et socialisme

reposent toutes sur l'idée selon laquelle le temps humain se déploie à une échelle séparée du temps géologique. Sur la place du conservatisme, voir aussi (Latour 2017a)

- 8 Outre l'ontologie du reste et la problématique de l'héritage propre à la temporalité si spécifique du régime anthropocénique d'historicité (Maniglier 2023), voir aussi (Bonnet, Landivar, et Monnin 2021) et l'article de Bernadette Bensaude-Vincent dans ce numéro.
- 9 De même, il serait délicat de réduire le problème de l'esclavage ou du patriarcat à la seule question du capitalisme, étant donné leurs diverses modalités socio-historiques, quand bien même leurs formes contemporaines dans nos sociétés sont intimement à l'histoire du capitalisme. Une analyse intersectionnelle insisterait sur la manière dont ils interagissent, convergent, se renforcent, s'annulent parfois, et montrerait la spécificité des enjeux écologiques ou de « la domination de la nature » dans ce champ de forces plurielles.
- 10 Cet appel résonne avec celui de Marco Cuevas-Hewitt et sa « futurologie du présent » : « La futurologie du présent ne prescrit pas un avenir monolithique unique, mais tente plutôt d'exprimer les nombreux futurs alternatifs qui se dessinent continuellement dans un présent perpétuel. Le but d'une telle entreprise est de rendre visibles les alternatives vivantes qui nous entourent » (Cuevas-Hewitt 2011).
- 11 Traduction modifiée et italique ajoutée, afin de manifester la rencontre entre la notion qui donne le titre à la revue *Les Temps qui restent* et le diagnostic posé précisément par Haraway sur la nature actuelle du temps : les temps qui restent exigent des gaïa-histoires.
- 12 Pour une des premières formulations du tournant spatial, voir (Soja 1989).
- 13 Outre toutes les précautions qu'il nous faut prendre en manipulant ce genre d'analyses totalisantes, notons également que les typologies périodisantes ne veulent pas dire qu'une époque en remplace une autre, qu'elle se substitue à l'ancienne en même temps qu'elle l'abolit, selon une succession linéaire. Il s'agirait à la limite de tendances, de majeures et de mineures, qu'une conception l'emporte sur les autres et les structure, que ce qui change est davantage le

système de leur corrélation.

- 14 Les travaux de Paul Virilio (1977) sur la vitesse et ceux de Zigmunt Bauman (2000) sur la modernité liquide mériteraient également une mention spéciale.
- 15 Leurs analyses font écho à celle du capitalisme cognitif (Lazzarato 1996) ou à celle de la critique artiste (Boltanski et Chiapello 1999).
- 16 On trouvera dans l'article de Martin Savransky dans ce même numéro une version de cette proposition politique.
- 17 L'ordre westphalien fait référence à l'ensemble des principes et des normes établis par les traités de Westphalie signés en 1648 par les grandes puissances européennes et qui mirent fin aux guerres civiles et religieuses. Cet ordre a eu une influence significative sur la structuration des relations internationales en Europe et a jeté les bases du système étatique moderne fondé sur les notions de souveraineté territoriale, de principe de non-interférence, de reconnaissance mutuelle et d'équilibre des puissances.
- 18 Je me permets de renvoyer ici à mon travail de thèse, soutenu le 26 juin 2023, qui traite en partie de ces questions et qui sera publié prochainement.
- 19 Cette tripartition mondialisation/globalization/planétarisation est devenue un trope de la littérature sur l'Anthropocène, qui prend le risque d'une périodisation un peu linéaire, si ce n'est dialectique. Cette approche a été notamment critiquée par Bonneuil (2020) qui refuse de considérer que nos sociétés contemporaines sont les premières à penser et organiser leur rapport à ce que nous appelons ici « la planète » et qui soutient qu'il faut plutôt historiser la manière dont les sociétés humaines le font différemment, proposant ainsi la notion miroir de « régime de planéarité ».
- 20 Je dois ces termes de « pavage », « maillage » et « feuilletage » à Magali Reghezza (2015) mais que je travaille dans un sens bien différent.
- 21 Voir l'article de Vanessa Morisset dans ce numéro.

—

Contributeur·ices

Édité par Patrice Maniglier et Haud Gueguen

Entre roche et cerveau : en quoi consiste exactement une « écologie de l'esprit » ?

Par Catherine Malabou | 08-03-2024

Relisant les concepts de “*double bind*” et de différence chez Gregory Bateson, Catherine Malabou explore ici les méandres paradoxales contenues par l'idée d'une «écologie de l'esprit». Les subjectivités contemporaines (ou «modernes») doivent se saisir comme choses, mais elles peuvent le faire de deux manières: soit comme cerveau (évolution), soit comme terre (anthropocène). Double schize donc, qui dit bien l'affolement des temps présents.

La pensée de Gregory Bateson doit sa force et sa stupéfiante beauté au caractère unique et singulier de son concept de différence. Ce concept est central : il remplace à la fois et d'un coup celui de *causalité*, celui d'*idée* et celui d'*information*. D'un autre côté, cependant, ce concept de différence émerge au prix de sa propre impossibilité – c'est-à-dire de l'impossibilité structurale de faire une différence. Bateson montre que la différence est condamnée à ne faire aucune différence. Une étrange et troublante logique, qualifiée parfois par Bateson comme désordre.

Si tout commence avec la différence, si la différence est antérieure à l'identité, l'ontologie, en même temps, ne peut être qu'une « schismogénèse ». C'est la thèse de Bateson. Pourquoi « schismo » ? Parce que toutes les différences (distinctions, limites, frontières) se retrouvent nécessairement prises dans une machine schizophrénique qui les déchire en deux, de telle sorte que le différenciant et le diffé

rencié, au lieu de coopérer dans une proximité qualitative, se séparent. Toutes les différences, d'après Bateson, sont en réalité faites de « deux mécanismes psychologiques contradictoires » qui vont à un moment se dissocier et tirer chacun dans deux directions ou injonctions opposées. C'est le célèbre « *double bind* », qu'on a traduit par double contrainte en français, et que Bateson qualifie aussi d'« injonction paradoxale ».

Cette logique est d'autant plus complexe que la faille qui habite la différence condamne la différence à disparaître, pour ne plus faire aucune différence. On ne voit plus que l'écart, la scission, et on oublie l'origine commune. La différence devient non localisable, abstraite. Mais qu'est-ce qu'une *différence* ? « Le concept de *différence* est obscur et très spécifique. Une *différence* n'est ni une chose ni un événement. Cette feuille de papier est différente du bois de ce pupitre ; il y a entre eux de nombreuses différences : de couleur, de forme, de texture, etc. Cependant, si nous cherchons à localiser ces différences, les difficultés commencent. Il est évident que la différence entre le papier et le bois ne réside pas dans le papier : elle ne se trouve pas davantage dans le bois, ni dans l'espace ou dans le temps qui les séparent [...] Une différence est donc quelque chose d'abstrait. » Double injonction donc au sein de la différence elle-même : extrême déchirement de la différence et évanouissement de la différence.

Il y a bien des choses dans cette réflexion de Bateson sur la différence qui évoque la pensée « poststructuraliste ». La schizophrénie a été perçue par certains des philosophes « poststructuralistes » les plus influents de la seconde moitié du xx^e siècle comme révélatrice de la structure divisée et entravée du désir dans les sociétés capitalistes, qui force les sujets à se dissocier d'eux-mêmes pour supprimer leurs désirs. On pense bien sûr à *Capitalisme et schizophrénie* de Gilles Deleuze et Félix Guattari, ou à *Économie libidinale* de Jean-François Lyotard. La « différence » de Derrida est aussi impliquée dans ce mécanisme et le concept de « *double bind* » ne cesse de revenir dans les livres de Derrida des années 1980.

Prenons l'exemple provocateur que Bateson donne de son *double*

bind comme illustration de cette dimension subjective : « Toutes les propositions à l'intérieur de ce cadre sont fausses : Je t'aime, Je te hais ». Il le commente ainsi : « En fait, le sujet ne peut pas choisir la possibilité qui lui permettrait de découvrir ce que l'autre veut dire, il ne peut pas, sans une aide considérable, commenter les messages d'autrui. Dépourvu de ces capacités, l'être humain est semblable à un système autogouvernable qui aurait perdu son régulateur et tournerait en spirale, en des distorsions sans fin, mais toujours systématiques ». Là encore, on peut dire qu'à beaucoup d'égards de telles distorsions ont constitué le noyau de la pensée « post-structuraliste ».

Gardant ces remarques à l'esprit, je voudrais explorer un aspect moins connu du « double bind » et de la problématique batesonienne de la différence. Cet aspect concerne l'« épistémologie » de l'« écologie » que Bateson a développées dans *Vers une Écologie de l'esprit*. En quel sens la logique de la double contrainte peut-elle devenir celle d'une « écologie » et quelle relation y a-t-il exactement entre les deux termes du titre, « écologie » et « esprit » ?

Écologie schizo : le paradoxe d'une conscience écologique

Allons droit au point essentiel : la double contrainte écologique ou écologico-mentale est saisie par cette formule : « L'unité de survie réelle est l'*organisme* plus l'*environnement* ».

Apparemment, il n'y a pas d'injonction contradictoire dans cette formule. Pourtant, Bateson la voit comme l'expression d'un paradoxe qui conduit plus directement encore à la dissolution de la conscience. Bateson a anticipé le fait que le paradoxe de l'écologie apparaîtrait comme le plus grand paradoxe de notre temps, un paradoxe qui tiendra ensemble l'écologie et la schizophrénie.

Bateson soutient à raison que l'écologie ne concerne pas uniquement le monde matériel environnant mais aussi la subjectivité, ainsi que l'esprit – thèse qui préfigure, nous allons le voir, le motif schi-

zophrénique de l'« Anthropocène » actuel. « Autrement dit, la schizophrénie [...] et la double contrainte ne peuvent pas être limitées au domaine de la psychologie de l'individu, mais relèvent de l'*écologie des idées* organisées en systèmes ou en "esprits" (*minds*), dont les frontières ne coïncident plus avec les limites des individus qui y participent. » Ce qu'on appelle « l'esprit » est écologique de deux manières. D'abord parce qu'il consiste en un système d'idées qui forme un environnement interne, un paysage. Ensuite parce que les limites de cet environnement interne ne sont pas – ou pas uniquement – les limites du cerveau, mais qu'elles incluent l'intrication du mental et de son milieu externe.

Où est l'élément paradoxal ? La fusion immédiate de l'esprit et du milieu apparaît précisément à l'esprit comme divisée, de telle sorte que – et nous retrouvons ici la logique que nous avons introduite – leur différence disparaît derrière leur conflit et dissociation. L'esprit choisit alors nécessairement la « mauvaise unité ». Et c'est ainsi que la crise écologique commence.

Reprenons : « L'unité de survie réelle est l'*organisme* plus l'*environnement* »... Bateson ajoute :

Examinons maintenant de plus près ce qui advient lorsqu'on commet l'erreur épistémologique de choisir la mauvaise unité. On aboutit, tout simplement, à des conflits qui opposent des espèces à d'autres espèces avoisinantes, ou à l'environnement où elles vivent. L'homme détruit la nature. La baie Kaneohe est polluée ; le lac Erié est transformé en une saleté verte et gluante : « Fabriquons des bombes atomiques encore plus grandes pour exterminer nos voisins ». Il y a une écologie des mauvaises idées, tout comme il y a une écologie des mauvaises herbes, le propre du système étant que l'erreur première s'y propage elle-même. [...] Si vous bornez votre épistémologie et agissez selon le principe : « Ce qui m'intéresse, c'est moi ou mon organisation ou mon espèce », vous supprimez toute prise en considération des autres boucles de la structure de circuit. [...] Vous oubliez alors complètement que le système éco-mental appelé lac Erié est une partie de votre système écomental plus vaste et que, si ce lac

devient malade, sa maladie sera inoculée au système plus vaste de votre pensée et de votre expérience.

« L'unité de survie réelle est l'*organisme* plus l'*environnement* » se révèle ainsi pour la double injonction qu'elle est. D'un côté, une telle injonction appelle clairement à une responsabilité de l'esprit. « Vous » avez à devenir conscient.e.s que le lac, la forêt, les montagnes ne vous sont pas étrangères mais qu'elles forment une partie de votre écosystème. Si vous les détruisez, vous vous détruisez vous-mêmes.

Mais quelle sorte de prise de conscience cela doit-il être, dans la mesure où une double contrainte est par définition indépassable ? Quelle sorte de conscience la crise écologique exige-t-elle ? C'est une question délicate de ce genre qui est au cœur du concept d'Anthropocène défini comme nouvelle ère géologique. Ce concept implique que l'humain est devenu une force géologique, autrement dit un agent non-humain et asubjectif. Comment est-il possible de prendre conscience d'un phénomène qui interrompt la conscience ? Quand Bateson écrit qu'il faut se souvenir « que le système écomental appelé lac Érié est une partie de *votre* système écomental plus vaste », il implique que ce « vous », comme instance réflexive, consciente, responsable, doit devenir conscient de la part non-consciente de son soi qui est le lac Érié. Comment peut-on devenir conscient d'être, pour une part, un lac, sans noyer sa propre conscience dans le lac lui-même ? Comment se tenir dans cette figure impossible de Narcisse ?

On touche ici de nouveau au paradoxe de l'Anthropocène : dans la mesure où il implique l'humain comme force géologique, il le définit nécessairement comme un agent neutre, indifférent – une roche. Un élément tout aussi dépourvu de conscience et de responsabilité que la réalité géologique elle-même. C'est une idée largement partagée dans la littérature sur le bouleversement climatique que « l'Anthropocène abolit la séparation entre la nature et la culture, entre l'histoire humaine et l'histoire de la vie et de la Terre. » La conscience écologique naît paradoxalement dans une interruption même de la conscience. À l'âge de l'Anthropocène, les deux côtés de

l'identité du sujet – conscience et roche (ou lac) – ne se réfléchissent plus comme en miroir, créant ainsi une brisure de la réflexivité.

En conséquence, l'esprit écologique, le « sujet » du réchauffement climatique, ne peut plus être vu comme citoyen du monde, comme sujet historique dans le sens traditionnel. Il n'est peut-être même plus du tout un sujet, fût-ce sous sa forme déconstruite, fût-ce dans la figure schizophrénique de son désir.

Le cerveau et la roche : les deux côtés du paradoxe

Il vaut la peine de remarquer que cette double contrainte anthropocénique est au cœur des plus profondes réflexions sur les relations entre écologie et histoire. Je voudrais le montrer ici en confrontant deux points de vue différents – ou plutôt deux injonctions contradictoires – sur cette question. Selon la première, l'Anthropocène nous contraint à considérer l'humain comme agent *géologique*, purement et simplement. L'interaction entre le sujet et son milieu se réalise dans l'inorganique. « Vous êtes LE LAC ÉRIÉ. » Selon la seconde, l'interaction est biologique et se réalise à travers le cerveau : l'humain et le naturel doivent être vus comme des dimensions d'une seule et même architecture neuronale. « VOUS êtes le lac Érié. » Un représentant de la première position est Dipesh Chakrabarty, comme en témoignent ses célèbres « Le climat de l'histoire : quatre thèses ». Un représentant de la seconde position est Daniel Smail, dans *On Deep History and the Brain [Sur l'histoire profonde et le cerveau]*. Déployer ces deux injonctions contradictoires me permettra de démontrer et de faire admirer l'extraordinaire capacité d'anticipation de Bateson.

Le point de départ commun à Chakrabarty et Smail est la nécessité de dépasser l'opinion reçue selon laquelle l'histoire commence à un moment donné du temps, c'est-à-dire après la *préhistoire*, c'est-à-dire aussi après l'époque à laquelle la préhistoire est censée avoir mis progressivement terme, à savoir l'époque de la pure évolution

biologique. Smail oppose la notion d'*histoire profonde* à celle de *préhistoire*. Entre l'histoire profonde et l'histoire documentée, il n'y aurait pas de zone intermédiaire, pas de préhistoire. En revanche, l'histoire documentée serait le prolongement de l'histoire profonde, impliquant la même intrication de nature et de culture, la même écologie de l'esprit, que Bateson appelle l'écomental. Mais l'accent peut-être mis – et là est la double contrainte – sur *éco* ou sur *mental*.

Commençons par « éco » : « Vous êtes *LE LAC ÉRIÉ*. » Nous sommes donc du côté de Chakrabarty.

Selon ce dernier, l'histoire profonde commence bien avant l'émergence de la vie sur Terre. Dès lors, l'interaction entre la biologie et l'histoire n'est pas un point de départ décisif.

L'Anthropocène place au cœur de son nom – et de notre conscience – une « figure de la “nature” » qui est une dimension non-consciente de nous-mêmes. Une telle « naturalité » ne peut pas être la figure biologique, le statut de l'être humain comme réalité biologique. Rappelons-le : l'être humain à l'âge de l'Anthropocène est devenu une force *géologique, tellurique*. La réalité du changement climatique induite par des actions humaines remet en cause la relation entre l'humain et la nature conçue comme relation entre l'humain et son environnement. Ce qu'il s'agit désormais de prendre en compte, c'est « l'agentivité géologique nouvellement acquise par les humains ».

Agents biologiques, agents géologiques, – deux noms distincts aux conséquences très différentes ... car il n'est plus seulement question de dire que l'humain est en interaction avec la nature. Cela a toujours été le cas, ou du moins est-ce ainsi qu'on se l'est représenté dans une large part de ce qui s'appelle couramment la tradition occidentale. Maintenant, on avance que les humains sont bel et bien devenus une force naturelle au sens géologique du terme.

Chakrabarty conteste le caractère métaphorique de cette dimension « géologique ». Si l'humanité est devenue une force géolo-

gique, c'est qu'il existe, quelque part, à un certain niveau, une isomorphie, une analogie structurale entre l'humanité et la géologie. La conscience du lac Érié a quelque chose d'un lac.

La subjectivité humaine, géologisée d'une certaine manière, est cassée en deux, faisant apparaître la faille entre l'agent doté de libre arbitre et de la capacité d'auto-réflexion d'un côté, et un pouvoir neutre et inorganique qui paralyse l'énergie du premier. Chakrabarty, faisant écho à Bateson, déclare : « Vous devez penser les deux figures de l'humain simultanément : l'humain-humain et l'humain-inhumain ».

L'être humain ne peut pas *s'apparaître* à lui-même comme une force géologique, parce qu'une force géologique est une sorte de disparition. La devenir-force de l'humain est au-delà de toute phénoménologie et n'a aucun statut ontologique. « Le non-humain, le mode d'existence de l'humain en tant que force nous dit que nous ne sommes pas seulement une forme de vie chargée d'un sens ontologique. [...] Nous avons besoin de penser l'humain selon des voies non ontologiques [We need non-ontological ways of thinking the human]. »

Telle est, en un certain sens, la branche « réaliste-spéculative » du double-bind écologique.

Passons maintenant au « mental » : « VOUS êtes le lac Érié. » Nous voilà désormais du côté de Smail. L'orientation de Smail est clairement différente et résolument suturée au biologique. Il commence par une définition de l'histoire profonde proposée par Edward Wilson dans son livre *In Search of Nature* :

Les conduites humaines ne sont pas seulement le produit de l'histoire documentée [recorded], vieille de 10.000 ans seulement, mais bien de l'histoire profonde, combinaison des changements génétiques et culturels qui ont façonné l'humanité sur des centaines de milliers d'années .

L'étude de cette combinaison de génétique et de culture a conduit Smail à développer une approche épigénétique de la culture, à tra-

vers une très intéressante théorie de l'addiction. Il soutient que l'interaction continue entre le cerveau et son environnement est essentiellement appuyée sur l'altération des états du couplage cerveau-corps. Le cerveau se maintient lui-même dans un environnement variable en s'en rendant dépendant, addict. L'addiction doit être comprise littéralement comme une psychotropie, une altération significative de la psychè. Ces effets d'altération résultent de l'action des neurotransmetteurs « comme la testostérone et d'autres androgènes, œstrogènes, sérotonine, dopamine, endorphine, oxytocine, prolactine, vasopressine, épinéphrine etc. [...] Produites dans les glandes et les synapses et répandus à travers tout le corps, ces substances chimiques facilitent ou bloquent les signaux qui animent les circuits neuronaux.

De telles substances chimiques, qui déterminent émotions, sentiments et affects en général, peuvent être modulées en fonction des exigences de l'adaptation comportementale qu'elles rendent possible. L'adaptation, ici, a deux côtés : c'est bien sûr l'adaptation au monde extérieur, mais c'est aussi l'adaptation du cerveau à ses propres modifications.

La psychotropie induite par les neurotransmetteurs permet à Smail de concevoir l'adaptation comme un processus d'addiction. « Je considère que les pratiques de transformation de l'humeur, des conduites et des institutions, fruits de la culture humaine, sont toutes des mécanismes psychotropiques. "Psychotropique" est un mot fort mais pas tout à fait inadapté, car ces mécanismes ont des effets neurochimiques qui ne sont pas si différents de ceux produits par les drogues appelées précisément psychotropiques ou psychoactives. » Plus loin : « La psychotropie prend différentes formes : comme les choses que nous faisons et qui façonnent l'humeur des autres, les choses que nous faisons pour nous-mêmes, les choses que nous ingérons ».

Il faut comprendre que « les humains possèdent des états neuronaux et une chimie cerveau-corps relativement plastiques ou manipulables », de telle sorte « que les humeurs, émotions et prédispositions héritées du passé ancestral » sont toujours susceptibles d'être

« violentées, manipulées ou modulées ».

De là on peut induire que l'indifférence et la neutralité de roche dont parle Chakrabarty est peut-être le résultat d'une nouvelle modalité de l'altération de la conscience, le résultat d'un nouveau processus addictif. Il ne saurait y avoir d'approche neutre ou non-addictive à la neutralité elle-même, du point de vue où nous nous plaçons ici. La conscience interrompue et la décorrélation sont aussi des phénomènes mentaux, une stupeur addictive.

Le motif d'une narcolepsie de la conscience, comme cause et effet à la fois de la destruction technologique de la nature, a été mis en avant de manière très intéressante et significative par plusieurs penseurs, comme Marshall McLuhan par exemple, et c'est précisément ce que Bateson voit comme l'impossibilité de faire une différence. On arrive toujours à un point où il devient impossible de faire la différence, et il est intéressant de se souvenir que Bateson lui-même avait avancé une théorie de l'addiction, et plus précisément de l'alcoolisme, qui est centrale pour sa conception de l'esprit et de la conscience.

Une fois de plus, on comprend bien que la crise écologique est quelque chose qui n'arrive pas à la nature seule, mais aussi et en même temps à la subjectivité. Mais cela implique-t-il une neutralisation géologique ou une mutation biologique de la subjectivité humaine – ou les deux à la fois ? L'humain, l'*anthropos* de l'Anthropocène, devra-t-il, pour comprendre son nouveau statut, se rend addict d'une manière qui n'a aucun précédent, ou devra-t-il se décorréler de lui-même ? Quel matérialisme nouveau est encore devant nous ? Celui d'une nouvelle neuro-archéologie ou celui d'une nouvelle socio-géologie ?

La subjectivité et ses métacoupures

En conclusion, je voudrais revenir à la question des rapports entre schizophrénie et subjectivité. Dans son livre *Les Trois écologies*, Félix Guattari se réfère souvent à Bateson. Je pense profondément

qu'il espérait qu'un jour ce qu'il appelait « écosophie » serait en mesure de réduire la double contrainte du désir schizoïde. L'écosophie était censée tenir ensemble l'écologie sociale, l'écologie mentale et l'écologie environnementale, et n'exigeait en rien la conscience. Guattari déclare que « toutes sortes d'autres façons d'exister s'installeraient hors de la conscience. » Le mental devient donc un terme plus exact que le conscient. « De son côté, l'écosophie mentale sera amenée à ré-inventer le rapport du sujet au corps, au fantasme, au temps qui passe, aux "mystères" de la vie et de la mort. » Il semble cependant que le mental restera déchiré entre le biologique et le géologique, entre « vous » et « le lac », entre la roche et le cerveau.

On sait bien sûr que l'impossibilité de faire la différence n'épuise pas le concept de la différence de Bateson. La schismogénèse est aussi une théorie de la *créativité*. Il existe ce que Bateson appelle une *flexibilité* de la double contrainte, qui correspond à ce qu'on pourrait appeler dans mon vocabulaire une *plasticité* du *double bind*. Derrière toute faille schizoïde se dissimule une possible transformation. Un changement virtuel. Bateson écrit : « Au moment où la discrimination est impossible, la structure du contexte est entièrement changée » et « chaque étape de la séquence communicationnelle [est] une transformation élémentaire de l'étape précédente. »

Le problème, dès lors, est de faire apparaître cette transformation, au bon moment et sans déformation. Pour cela, il faut un troisième terme. Quand on se retrouve pris dans un *double bind*, dans une double contrainte, on a besoin d'un « message métacommunicatif », quelque chose comme la possibilité de communiquer au sujet de la communication, afin de sortir du cercle. Cela exige un acte de création. La création elle-même est métacommunicative. Créer c'est « métadire », c'est passer à l'acte, inventer un point de relèvement ou de dépassement de la contradiction, pas nécessairement dialectique d'ailleurs.

Mais aucun méta-énoncé n'est jamais donné d'avance. C'est toujours à travers un acte d'invention que quelque chose comme une métacoupure peut ouvrir, fût-ce momentanément, une voie de sortie. Créer une métacoupure est toujours un acte de transgression,

une décision, c'est toujours une manière de briser les règles. J'ai dit en ouvrant ce propos que la double contrainte post-structuraliste était celle de la séparation du sujet de son propre désir. Le défi post-poststructural est de faire face à l'indifférence de la terre à l'égard de tout désir subjectif, de telle sorte que le sujet hésitera éternellement entre une subjectivation abusive de la Terre, et une désobjectivation géologique ou terrestre du sujet, qui n'est pas moins violente.

Où est la métacoupure ici ? Quelque part dans notre esprit ? Ou bien au fond du lac ?

—
—

Comment citer ce texte

Édité par Patrice Maniglier et Juliette Simont

Écoperversions : Sigmund Freud à l'école de Donna Haraway

Par Silvia Lippi | 13-03-2024

Relisant Freud à partir de Haraway, la psychanalyste Silvia Lippi livre une réflexion sur les enjeux psychiques de la crise écologique planétaire. Au-delà de l'angoisse environnementale, on découvre une nouvelle figure du désir, un désir éco-pervers qui invente sans cesse de nouveaux liens instituant de nouvelles durées. La vie sur Terre n'est pas faite de familles, mais de communautés éco-perverses.

À Patrice Maniglier, qui m'a permis de fixer le point traumatique et de ne pas avoir peur de l'affronter, avec toute ma faiblesse

« Les lectrices de science-fiction ont l'habitude des arts vivants et irrévérencieux de la fanfiction. Les arcs narratifs et les mondes sont matière à transformations mutantes ou à prolongations aimantes, mais aussi perverses. » (Donna J. Haraway ¹)

Prologue

Inutile de le dire, la crise écologique est au cœur de nos préoccupations, aussi bien collectives qu'individuelles, et les moyens d'y faire face constituent le souci principal non seulement des citoyen.nes, mais aussi des scientifiques, économistes, anthropologues, philo-

sophes et sociologues. Et les psychanalystes ? Sont-ils mobilisés par cette crise, ne serait-ce que dans leur cabinet ? La réponse est : oui. À moins d'avoir une clinique limitée à l'entre-soi des classes les plus aisées et les plus hostiles à la considération des problèmes collectifs, le désastre écologique commence à se faire sentir sur notre pratique au quotidien. Certain.es de mes patient.es, par exemple, quittent la grande ville, d'autres refusent consciemment de mettre au monde des enfants, au profit d'autres formes de parenté, liées à une vie collective non familiale, et surtout respectueuses de l'environnement ² ; d'autres enfin font preuve d'« écoanxiété ³ ». Ce terme est à la mode. Et de fait, les cas qu'il désigne sont de plus en plus fréquents. Cependant, le terme d'anxiété, qui, dans le vocabulaire technique de la psychopathologie, renvoie plutôt à un état particulier du corps, ne rend pas compte de la variété d'états de mal-être que prend cette inquiétude multiforme. De ce fait, pour définir les différents troubles liés à la crise écologique (crises de panique, palpitations, frissons, bouffées de chaleur, tremblements, engourdissements, mais aussi pensées obsédantes, intrusives, incontrôlables, changements de vie brusques comme des passages à l'acte, etc.), j'utiliserai ici plutôt les expressions « angoisse environnementale » et « éco-angoisse », plus génériques. Je voudrais dès lors poser ici une question simple : l'angoisse environnementale est-elle une angoisse comme les autres ?

La psychanalyse distingue les angoisses sans objet (comme les crises de panique par exemple), des phobies qui ont pour cause des objets et des circonstances spécifiques, comme la phobie d'animaux, l'agoraphobie, l'acrophobie, la nosophobie, etc. Dans ces derniers cas, l'objet de crainte, qu'il s'agisse d'une chose (animaux, tels que rat, chien, araignée, couteaux, couleurs, etc.) ou d'une situation (club, place publique, supermarché, transports, dîner de famille, etc.), est construit pour éloigner une condition inconsciente gênante, dont le sujet ne veut rien savoir : il y a donc un déplacement inconscient de la véritable source d'angoisse vers un objet de substitution qui concentre la crainte consciente. Si Freud insistait sur la problématique de la castration comme cause de la phobie (hypothèse à juste titre critiquée ⁴), aujourd'hui beaucoup de psychanalystes considèrent plutôt les phobies comme des systèmes

de défense face à ce que le désir (inconscient) a d'insupportable, ce qui est beaucoup plus large que la seule problématique de la castration (qui désigne, d'un point de vue freudien, le désarroi d'une personne qui se rend compte qu'elle ne peut pas satisfaire sa mère). Une phobie scolaire (qui empêche d'aller à l'école) peut être liée au désir sexuel ressenti à l'égard d'un.e élève, ou au contraire se construire à la suite d'une agression sexuelle vite refoulée. J'ai connu une femme qui ne pouvait plus aller dans sa maison de campagne car elle avait peur des rats ; l'analyse a montré qu'elle exprimait surtout par là son appréhension à se marier avec son compagnon qui était le propriétaire de cette maison. D'une manière générale, derrière la phobie d'objet, il y a toujours un *réel* traumatique refoulé, donc en effet un désir. Car le désir est toujours un effet du trauma, trauma qui se répète dans les rêves, les symptômes, les actes manqués et toutes les autres formations de l'inconscient, qui prouvent, bien que toute défense échoue à un moment ou à un autre : dans l'objet phobique, *imaginaire*, quelque chose de l'objet traumatique *réel* persiste, et le hante à travers son substitut 5.

L'angoisse environnementale, bien qu'à première vue elle ne semble pas pouvoir se ranger dans la catégorie des angoisses sans objet (puisque'elle a un objet : la ou les menaces écologiques, réchauffement climatique, effondrement de la biodiversité, crises sanitaires, etc.), n'est pas non plus une phobie, parce qu'il faudrait que l'objet de phobie déplace quelque chose de plus terrifiant, et qu'il est difficile de dire que l'objet phobique est ici moins angoissant en soi que le désir refoulé qu'il permet de tenir à l'écart : qu'y a-t-il de plus effrayant que le réchauffement climatique, l'effondrement de la biodiversité, l'acidification des océans, la pollution chimique généralisée, la quasi-disparition des sols non-artificialisés, peut-être la mise en danger de l'habitabilité de la planète entière, et en tout cas l'effondrement de la civilisation que nous connaissons ? Bien sûr, on pourrait objecter que ce sont des considérations générales et un peu lointaines, qui ne seraient pas comparables à des menaces réelles comme celle de se tuer en faisant du saut en parachute, voire de perdre son emploi si on ne se rend jamais au travail (à propos desquelles on ne devrait pas parler, rigoureusement, de phobie). Mais cela n'est plus vraiment le cas : de nos jours, nos pa-

tient.es se sentent personnellement menacé.es par ces catastrophes annoncées, et d'ores et déjà confirmées par leur expérience directe ou les informations diffusées par les médias d'actualité. La chaleur ressentie en été, la disparition des insectes que nous avons coutume, enfants, de voir dans les campagnes, et dont on prend soudainement conscience, et bien sûr les pandémies traversées et encore à venir, tout cela est vécu dans la chair des personnes et constitue des dangers autrement plus sérieux que la vision d'un rat ou le vide d'une place publique...

Et pourtant, souvent, lorsqu'on n'est pas scientifique ou expert sur les questions écologiques, on n'arrive pas facilement à s'imaginer ce que cela veut concrètement dire, ou à rapporter ses expériences (chaleur étouffante, confinement administratif, toux, etc.) aux séries statistiques – d'où le sentiment généralisé de peur, la même peur qu'on peut ressentir face à un choc traumatique.

Mon hypothèse est donc que l'angoisse environnementale n'est pas un symptôme (comme la phobie), mais un cauchemar, un cauchemar qui ne finit pas, un cauchemar dont on ne peut pas se réveiller. C'est cette expérience sans aucune issue envisageable qui est *réellement* traumatique. « Mauvaise rencontre », dirait Lacan. Une mauvaise rencontre du même ordre que celle du fameux cas de Freud, celui du père qui rêve que son enfant, mort dans la réalité, est vivant, et vient le voir près du lit où il s'est assoupi après l'avoir veillé pendant sa maladie, pour lui dire d'un ton de reproche : « Père, ne vois-tu donc pas que je brûle ? ». Le père se réveille et voit qu'un cierge est tombé sur le linceul de l'enfant qui se trouve dans la chambre d'à côté et a pris feu 6. L'enfant que rencontre le père en rêve semble le sortir de la mauvaise passe où son sommeil le mettait, mais ce n'est que pour le renvoyer à une autre rencontre bien plus mauvaise encore : à la mort de l'enfant elle-même. Si le père peut se réveiller et mettre ainsi fin à son cauchemar, il ne pourra pas esquiver la dure réalité de la mort, réalité plus cauchemardesque que le cauchemar. De même, l'éco-angoissé.e peut se réveiller et cesser de cauchemarder la fin du monde ; iel ne pourra pas esquiver la dure réalité d'un monde qui est en train de s'exténuier. Dans les deux cas, le cauchemar est sans fin, comme si la réali-

té psychique doublait la réalité objective, et inversement.

Une question surgit alors inmanquablement dans l'esprit de la personne qui s'éveille : le père pouvait-il sauver la vie de son enfant ? Est-ce finalement sa faute si l'enfant est mort ? De même, le sujet éco-angoissé aurait-il pu sauver la planète, s'il s'était réveillé plus tôt ? Est-il responsable de la fin du monde ? Pourtant, ici pas plus qu'ailleurs, la culpabilité ne sert à grand-chose. Au contraire, cette forme de défense ne fait que recouvrir le trauma, car, au lieu de permettre au sujet de l'affronter et d'inventer des « solutions » plus ou moins provisoires, elle le plonge dans l'auto-apitoiement et l'inaction, en entretenant le fantasme qu'un autre monde, une autre action de sa part, auraient pu être possibles.

Je voudrais rappeler rapidement le commentaire de Lacan sur le rêve de l'enfant qui brûle, qui visait à confirmer l'hypothèse freudienne que le rêve est toujours la satisfaction d'un désir, mais que celui-ci a forcément une origine traumatique, de sorte que la satisfaction est toujours paradoxale, de l'ordre de quelque chose qui est au-delà du principe du plaisir, et que Lacan appelle « jouissance » ⁷. À propos du rêve de l'enfant qui brûle, Lacan précisait : « Le désir s'y présentifie de la perte imagée au point le plus cruel de l'objet ⁸ ». La perte de l'objet est donc figurée, imaginée, mais ce n'est pas la perte, la perte (objective) de l'enfant, qui est cruellement traumatique à l'occasion, de même que ce n'est pas la menace de la perte (objective) du monde qui fait trauma pour les personnes en étant d'angoisse environnementale. Le point le plus cruel qui ressurgit dans le rêve de l'enfant qui brûle et dans l'éco-angoisse est le sentiment d'impuissance qui accable le sujet face à la catastrophe advenue (la perte de l'enfant) ou imminente (la fin du monde – ou, au demeurant, déjà arrivée : l'Anthropocène). Cette impuissance est cruelle, réelle, traumatique : « [...] anéantissement du sentiment de soi, de la capacité de résister, d'agir et de penser ⁹ », écrit Ferenczi à propos du trauma.

L'angoisse environnementale est donc un événement traumatique, que nous avons appelé cauchemardesque, en nous inspirant du rêve de l'enfant qui brûle, pour saisir cette dimension d'enferme-

ment sans issue propre au traumatisme. Réalité et cauchemar se confondent, exactement comme dans la science-fiction ¹⁰ : pensons aux romans de Philip K. Dick, où les personnages sont obligés de s'inventer des modes d'existence inédits dans des lieux inhospitaliers ¹¹.

Si on ne peut pas se sortir d'un vécu traumatique et cauchemardesque, on peut toujours s'inventer quelque chose, non pour l'esquiver, mais pour *vivre-avec*. Ce n'est pas un hasard que Donna Haraway, célèbre biologiste et philosophe écoféministe, intéressée aux questions environnementales, a intitulé l'un de ses livres les plus importants *Vivre avec le trouble*. Que pouvons-nous faire, en effet, sinon de vivre avec ce trouble ? Mais si la crise environnementale est une catastrophe, le vivre-avec ne l'est pas. Toute catastrophe –individuelle ou collective– n'est pas forcément une tragédie.

Face à la catastrophe subjective, dont le nom propre en psychanalyse est « trauma », le sujet invente des symptômes pour pouvoir vivre-avec. Les symptômes sont des modalités de désir, certainement *troublants*, qui se mettent en place à partir de quelque chose qui est insupportable. Ils répètent cet insupportable (c'est la raison pour laquelle ils sont troublants), mais ils lui donnent une *forme* (au lieu de l'absence de forme), et une forme toujours *mutante* ¹². Le vivre-avec-le-trouble-écologique donne ainsi au sujet des nouvelles perspectives d'existence, et donc des nouvelles modalités de désir.

Toute la question –éminemment spinoziste– est dès lors : comment transformer cette impuissance subjective en puissance désirante et jouissive ? Nous suivons de près, dans cette perspective, l'invitation de Donna Haraway : apprendre à cultiver la vie –une vie forcément *troublée*– dans un monde traversé par les destructions est un processus dans lequel la fabrication de parentés d'une autre matrice que les parentèles familiales et la production de nouveaux savoirs sont indissociables. C'est une affaire individuelle (quoi faire concrètement ?) et collective (comment unir nos forces ? quelles sortes de liens allons-nous tisser ?). Comme l'écrit justement Lucile Mons, « Donna Haraway se situe d'un impossible qui

réagence aussi bien les lieux de la filiation que les lieux du désir. Il s'agit pour elle de faire émerger de nouvelles trames signifiantes, de nouveaux romans, de nouveaux récits, de nouveaux mythes et donc de nouveaux objets de désir qui, évidemment, ne peuvent pas être définis par avance **13**. »

En psychanalyse, quand nous pensons à des objets de désir qui ne peuvent pas être défini par une structure symbolique préalable, par exemple la famille œdipienne, avec ses fantasmes et ses objectifs reproductifs et transgénérationnels, nous pensons forcément aux objets de la perversion. La perversion met en crise les critères de sexualité et de reproduction biologique et familiale (eux-mêmes très peu écologiques !), car elle montre que le désir sexuel n'est pas lié à la reproduction. C'est à ce désir-là que s'est intéressé Freud, depuis ses débuts, en délaissant à cette occasion son ennuyeuse saga œdipienne. Quel rapport donc entre la perversion chez Freud, et les nouvelles parentés, qui servent aussi les soucis écologistes contemporains, chez Haraway ? Interroger la structure de ces nouveaux désirs, que nous pouvons déjà appeler *éco-pervers*, sera l'objet de la proposition avancée dans les lignes qui suivent.

1. Connexions partielles : la logique sympoiétique des composts (Haraway)

On sait que l'un des soucis principaux de Donna Haraway est la catastrophe écologique planétaire, et qu'elle s'efforce de proposer de nouveaux moyens pour changer les habitudes individuelles et collectives à partir de nouvelles pratiques d'interaction entre les êtres humains et non-humains. Dans le huitième et dernier chapitre de *Vivre avec le trouble*, Donna Haraway construit un récit fantastique, qu'elle définit comme une « *sym-fiction* » : « Histoires de Camille. Les Enfants du Compost » **14**. La *sym-fiction* est un genre d'histoire qui invite à intervenir activement dans le prolongement narratif de l'histoire : une histoire qui accueille d'autres histoires. *Sym-fiction* est un mot composé, dérivé de « *fanfiction* » : le préfixe *sym* signifie justement « avec », et indique le caractère relationnel, collectif, radicalement non-fini et *partiel* du récit.

Les « Histoires de Camille » se tissent autour du lien intime et littéralement *symbiotique* imaginé par Donna Haraway entre des papillons Monarques, espèce répandue surtout au nord de l'Amérique, et des enfants sur cinq générations, appelées toutes « Camille », prénom qui laisse intentionnellement ouverte la question du genre. « Symbiotique » n'est pas à prendre ici au sens métaphorique : Donna Haraway s'inspire de la théorie de l'« endosymbiose » de la microbiologiste Lynn Margulis ¹⁵, qui est une des premières à avoir attiré l'attention sur l'importance biologique (tant du point de vue évolutif que fonctionnel) de la manière dont certains organismes vivant dans le corps d'un autre établissent avec lui une relation mutuellement bénéfique, qui apporte des nouvelles propriétés physiologiques à l'hôte comme à l'hébergé : ainsi, les biotes intestinaux, composés de millions de bactéries d'espèces différentes, jouent un rôle organique décisif, celui de la digestion, sans être cependant des organes, mais en étant des écosystèmes d'organismes hétérogènes vivant en symbiose à l'intérieur d'un de nos organes. Sans eux, l'intestin ne digérerait pas les aliments ; sans l'intestin, ces bactéries n'auraient pas de milieu écologique favorable. Donna Haraway imagine une relation de coopération et d'entraide de ce genre entre les papillons Monarques et les Camille ¹⁶ : les papillons inscrivent leur trace dans les corps des enfants, et génèrent des modes d'apprentissages spécifiques, localisés, limités, *partiels*.

Ce terme est important pour Donna Haraway : il désigne une manière particulière de savoir, ou plus précisément de savoir-faire, une prise de position politique, une manière d'aborder le corps et ses connexions spécifiques avec d'autres corps. Au début de *Vivre avec le trouble*, elle écrit : « Comme tous les descendants des nations dont l'histoire est marquée par le colonialisme et l'impérialisme, je dois réapprendre – nous devons réapprendre – à conjuguer les mondes à l'aide de connexions *partielles*, plutôt qu'à coups d'universel et de particulier ¹⁷ ». À la différence de l'anthropologie comparative, intéressée surtout par les similitudes et les différences entre le monde occidental et les mondes autochtones, Haraway propose des manières de fabriquer des savoirs, des corps et des cultures plus imprévisibles, plus instables, plus *troubles* justement,

car plus affectives, à partir de ce qu'elle appelle des « connexions partielles », terme qu'elle reprend à l'anthropologue britannique Marilyn Strathern ¹⁸. Haraway précise : « Unir nos forces pour reconstituer des refuges, pour permettre une récupération et une re-composition biologiques-culturelles-politiques-technologiques durables quoique *partielles*, voilà une manière possible de bien vivre et de bien mourir en bestioles mortelles du Chthulucène ¹⁹. »

Notons, comme le souligne María Puig de la Bellacasa, que le terme « *partial* » en anglais veut dire à la fois « partiel » et « partial ». Une vision *partielle* est forcément subie, à partir de l'héritage culturel de chacun.e. Alors qu'une vision *partiale* implique un positionnement actif, par exemple défendre une position, une idée, un fait, plutôt qu'un autre ²⁰. Par exemple, les savoirs produits par les différent.es Camille autour des papillons Monarques s'engagent à partir d'un positionnement *partial* assumé : iels prennent part activement à leur combat, s'engagent avec eux. Mais ces savoirs sont aussi limités et localisables, et ils excluent toute prétention à la totalisation ²¹. Les papillons Monarques sont disséminés un peu partout, mais ce ne sont pas tous les papillons qui entrent en connexion avec les Camille, seulement ceux qui risquent l'extinction et qui appartiennent, comme l'explique Haraway, « aux deux grands courants migratoires d'un continent bien particulier ²² ». Et si les savoirs sont *partiels*, les réparations et les refuges des mondes abîmés que partagent les papillons, les Camille et leurs communautés, le sont aussi. Insistons sur un point : les Camille et leurs communautés ne cherchent pas à aider les papillons « de l'extérieur », comme des humain.es magnanimes et paternalistes qui cherchent à sauver des espèces faibles et inférieures.

Les Communautés du Compost ne lièrent pas leurs enfants à des “espèces menacées”, selon la signification que les organisations de conservation de la nature du xxe siècle donnaient à cette expression. À leurs yeux, leur tâche consistait plutôt à cultiver et à inventer des arts de vivre pour et avec des mondes abîmés. Et il s'agissait de le faire avec et pour qui vivait et mourait dans des lieux en ruine. Cela n'avait rien d'abstrait ou de formel. Tout au long de leur vie, les Camille n'ont cessé de s'enrichir par la fréquentation des communau-

tés de cette Terre. Jouer et travailler avec les papillons impliquait d'habiter intensément et de migrer activement avec une multitude d'êtres humains et d'autres bestioles ²³.

Une connexion *partielle* est forcément réciproque, *sympoiétique*, autrement dit basée sur le « construire-avec », le « fabriquer-avec », le « réaliser-avec », affirme Haraway, qui ajoute : « Rien ne se fait tout seul. Rien n'est absolument autopoïétique, rien ne s'organise tout seul. *Never Alone* [...] ²⁴. » *Sympoièse* désigne ainsi « des mondes qui se forment-avec, en compagnie ²⁵ ». La mutation n'est pas interne au corps individuel, mais l'effet de la *sympoièse* (« production-avec ») et de la *symbiogenèse* (« incorporation ») entre les Camille et les papillons Monarques. L'objectif de ces altérations n'est ni la fusion, ni l'imitation, ni l'identification des Camille aux papillons ²⁶. Le compost n'est pas la reproduction du même, mais l'émergence de nouvelles formes de vie, intrinsèquement multiples.

Ces relations *sympoiétiques* ne sont pas, répétons-le, des fusions de parties dans un tout ²⁷, mais des connexions partielles qui peuvent advenir entre individus et machines, individus et animaux, individus et végétaux, individus et minéraux, enlevant ainsi à l'être humain toute priorité et supériorité par rapport aux autres catégories d'êtres vivants.

Les savoirs sont interchangeable et traversés par des désirs et des affects réciproques, « précisément parce que leur raison d'être réside dans leur attachement ²⁸ », commente Laura Aristizabal Arango. Ce sont des savoirs qui ne sont pas « savants » mais *affectés* et imprégnés d'amour : ce qui est en jeu est justement une « dimension de la connaissance qui ne consiste pas à élucider mais à affecter ²⁹ », précise aussi María Puig de la Bellacasa : les expériences *sympoiétiques* sont des modalités de sentir-avec, de goûter-avec – et j'ajouterais aussi, de *jouir-avec*. Car ce qui fait tenir ensemble les éléments du compost et du vivre-avec n'est rien d'autre que quelque chose de l'ordre du désir, de l'amour, au sens freudien – relation dont on va voir que le modèle est précisément la perversion. Les relations *sympoiétiques* sont des relations libidinales per-

verses.

2. Objets partiels : la logique perverse du désir (Freud)

Les composts sont capables de former des systèmes complexes, dynamiques, réactifs, qui modifient aussi les coordonnées des désirs, sur le plan individuel et social. La conception du désir sous-jacente à cette notion harawayenne évoque avec beaucoup de précision celle que la psychanalyse a héritée des élaborations freudiennes. Or celle-ci suppose qu'on accepte qu'il existe une relation étroite entre le désir en général et ce qu'on appelle *perversion*.

Perversion ne doit pas s'entendre ici dans sa signification morale ou juridique, ni comme structure clinique différente de la névrose ou de la psychose, mais comme une modalité concrète et spécifique de désirer (un objet) et de jouir. Lorsque Freud parle de perversion, il entend bien sûr d'abord, comme la psychologie médico-légale de son temps (en particulier celle de Krafft-Ebing ³⁰), une pratique sexuelle qui n'est pas orientée vers la reproduction, c'est-à-dire la copulation hétérosexuelle, modèle, à son époque, de la sexualité « normale ». Mais il va plus loin, puisqu'il construit un concept de sexualité qui n'est plus centrée sur l'investissement des organes génitaux, ni comme supports, ni comme objets du désir. On peut jouir sexuellement d'autre chose que de son organe génital, l'exemple princeps étant celui du bébé qui suce son pouce, modèle d'activité sexuelle selon Freud, alors qu'il ne saurait l'être pour Krafft-Ebing ³¹. On peut aussi jouir génitalement, mais en relation avec des objets qui n'ont rien à voir avec les organes génitaux : c'est précisément le cas d'un « pervers fétichiste » comme Sacher-Masoch qui jouit de la fourrure qu'il pose sur la statue d'une femme qu'il adore. Nous sommes là dans l'empire des perversions au sens plus classique. Mais, encore une fois, l'originalité de Freud par rapport à Krafft-Ebing est de refuser d'expliquer ces perversions comme des « déplacements de l'instinct génésique », pour les concevoir comme des investissements sexuels directs d'objets pourtant non génitaux.

Cette hypothèse repose sur ce qui est peut-être sa trouvaille la plus fondamentale d'un point de vue clinique et théorique : sa théorie des pulsions, et plus précisément des pulsions *partielles* 32. L'enfant qui suce son pouce satisfait une pulsion orale, qui repose sur une excitation localisée de l'orifice buccal, totalement indépendante de sa fonction organique, autrement dit de sa relation avec les autres parties organiques de son corps. Il y a de même des pulsions anales, des pulsions scopiques, des pulsions épistémophiliques (la jouissance à sa propre activité cérébrale), et la pulsion génitale n'est qu'une pulsion parmi d'autres. Le corps libidinal est composé par la pluralité acentrée de ces pulsions, que Freud appelle « partielles » précisément pour les arracher à l'idée de fonction organique, qui implique une totalité centralisée.

Or ce sont les perversions qui ont donné à Freud le modèle de ces activités sexuelles partielles, au point qu'il qualifiera comme on sait l'enfant de « pervers polymorphe », voulant dire par là que l'enfant cumule toutes les perversions à la fois, c'est-à-dire jouit d'un corps libidinal non assujéti à la totalisation organique, livré à la diversité « sympoïétique » des pulsions partielles, acentrées, qui se composent seulement bord à bord et sans jamais avoir à passer par un point privilégié, autrement dit un centre. Voyeurisme, exhibitionnisme, masochisme, sadisme, zoophilie : ce sont là des pratiques sexuelles de sujets qui sélectionnent une zone érogène, un objet partiel, en ne le rapportant pas à une personne globale, que ce soit celle de leur propre corps ou de celui d'un semblable, membre de la même espèce que le sien, soumis donc aux mêmes principes d'organisation morphologique globale.

Mais Freud va encore plus loin. Car s'il développe cette théorie de la sexualité, c'est, on le sait, pour rendre compte des phénomènes douloureux dont se plaignent ses patient.es. Et son hypothèse est alors très simple : les symptômes sont des pratiques sexuelles, disons, alternatives. Somatisations, obsessions, phobies, crises d'anxiété, etc., doivent se lire comme des manières de se livrer à une activité sexuelle, tout comme l'enfant qui suce son pouce ou le soumis qui jouit de la botte de sa maîtresse. Une jambe paralysée est un organe sexuel aussi efficace qu'un clitoris, et qui jouit d'ailleurs

pour la même raison : parce qu'il permet de rejouer quelque chose d'un trauma inconscient.

Le pansexualisme de Freud doit donc être entendu comme une critique de toute conception normative de la sexualité qui admettrait le coït à des fins reproductives ou sociales (reconnaissance de deux personnes humaines l'une par l'autre dans leur intégrité organique et celle de leur descendance), mais qui pathologiserait toutes les autres formes de pratique sexuelle (les perversions bien sûr, mais aussi les symptômes). Lorsque Freud, dans *Les trois essais sur la théorie sexuelle*, en se référant à certaines formes de sexualité comme l'« inversion », utilise le terme de « *Abirrung* » 33, (mal) traduit en français par « aberration », il n'entend pas une pratique sexuelle scandaleuse et moralement condamnable, mais une forme errante, déplacée, excentrée de la sexualité, par opposition à une sexualité (purement théorique) centralisée sur la génitalité. Encore une fois, il ne faut pas comprendre que la pulsion sexuelle est d'abord génitale et ensuite déplacée vers d'autres zones du corps ou d'autres objets du monde, mais qu'elle est d'abord multiple et ensuite soumise à une tentative d'unification toujours ratée autour de la zone génitale. Jamais centrale, toujours partielle.

L'hypothèse de Freud est donc claire : les organes génitaux ne sont pas le pivot de la sexualité, c'est tout le corps qui est source de satisfaction sexuelle. Le corps non pas dans sa totalité unifiée (sauf dans le narcissisme, ou le sujet sexualise sa propre image), mais éclaté en différentes parties, autonomes les unes des autres. L'objet partiel n'est pas forcément une partie du corps propre ou du corps d'un semblable de la même espèce (indépendamment de son genre), mais aussi un objet inanimé, un objet qui n'est pas forcément « humain ». Ainsi le lait, la nourriture, les fèces, le doudou, la poupée, etc., objets typiques du corps sexuel enfantin ; mais aussi les chaussures, les bottes, la cravate, la chemise, la fourrure, les bas, les culottes, les boxers, le soutien-gorge, la chaîne, le godemichet, le dildo, le vibreur, la drogue et tous les autres toxiques, qui sont des prolongements extérieurs du corps qui jouit.

Ce sont ces derniers qui ont été qualifiés plus spécifiquement par

Freud d'objets *fétiches* ³⁴. On voit que l'objet fétiche est un modèle de l'objet sexuel en général, en tant qu'il est partiel. Le mot « fétiche » a déjà une longue histoire quand Freud le reprend. Pour les anthropologues du XIX^e siècle, les fétiches étaient des objets typiques des cultes animistes, qui étaient supposés confondre la chose matérielle et la divinité spirituelle, adorant le premier alors qu'ils visent la seconde, témoignant de leur incapacité à accéder au degré d'abstraction caractéristique des religions monothéistes. Pour Marx, la marchandise capitaliste est un fétiche dans la mesure où elle donne l'impression d'avoir de la valeur par elle-même, du fait de ses propriétés intrinsèques, alors que Marx croit avoir montré que sa valeur vient du travail social incorporé en elle, donc des rapports sociaux qui lui sont sous-jacents ³⁵. Marx décrit les marchandises fétiches comme produisant l'illusion de s'échanger toutes seules sur le marché, comme si ce n'était pas les acteurs sociaux engagés dans des relations conflictuelles qui réglaient leurs comptes à travers ces objets, et plus exactement organisaient l'exploitation du travail des uns par les autres. La reprise par Marx de cette notion de fétiche témoigne ainsi de son appartenance à une conception évolutionniste (qu'on pourrait qualifier de raciste dans le vocabulaire contemporain), qui suppose une certaine forme d'infériorité intellectuelle et morale de certaines populations par rapport à d'autres. La critique du capitalisme que suggère la notion de « fétichisme de la marchandise » pourrait être ainsi paraphrasée de la manière suivante : « Le capitalisme est aussi archaïque que les animistes ! Soyez anticapitalistes, si vous voulez cesser d'être des sauvages ! »

Tout autre est la position de Freud quand il mobilise ce terme pour penser l'objet du désir. Il n'y a de sa part aucune critique du fétiche. La notion de fétiche ne désigne pas une erreur, une faute, une anomalie, mais une dimension fondamentale de la relation entre le désir et l'objet. Pour Freud, le fétiche est d'abord un objet d'adoration *partiel*, indépendant de sa fonction dans une totalité plus grande que lui. Il vaut pour lui-même. Il est aussi partiel au sens où il est extrêmement hétérogène : une fourrure, une tétine, le cuivre rutilant d'une statue, le cuir froid d'une chaussure – ces objets transgressent les catégories taxinomiques de genres et d'espèces, car ils

sont arrachés à leurs supports. Mais le fétiche a aussi une signification plus spécifique, car il implique une fixation et l'exclusivité ³⁶. C'est la différence entre une conduite perverse à proprement parler et l'enfant pervers polymorphe. Être pervers polymorphe, ce n'est précisément pas être pervers de cette façon-là, puisque par définition on n'est pas fixé à son objet partiel. Un fétiche est ainsi un objet partiel fixé qui se trouve *nécessaire* à un sujet pour lui permettre d'obtenir la satisfaction sexuelle. En ce sens, il se distingue des autres objets du désir qui sont toujours déplaçables. Le fétiche est ainsi le prototype de l'objet pervers, car la perversion se caractérise par le refus des mécanismes de symbolisation typiques de la névrose (déplacements, métaphores, etc.). L'objet du désir pervers ne doit pas évoquer, fût-ce sous une forme déplacée, la vérité inconsciente de ce désir, qui est ainsi « déniée » et non pas « refoulée ». Il est fixé.

Dans le désir pervers, tout objet partiel peut se brancher avec un autre objet partiel, peu importe sa constitution matérielle : ainsi la fourrure sur une statue dans une certaine obscurité de la nuit (mais pas n'importe laquelle), comme on le voit dans le célèbre livre de Sacher-Masoch, *La Vénus à la fourrure* ³⁷. Les connexions ne sont pas totales, elles restent partielles : c'est la fixation affective du sujet – Freud parlera même d'amour à propos du fétiche ³⁸ – qui fait lien et qui permet la satisfaction. Il n'y a aucune raison pour que la fourrure, le marbre, la nuit, tiennent ensemble, sinon l'effet qu'ensemble ils produisent sur Sacher-Masoch – effet qui n'est autre que l'intensité amoureuse elle-même. Bataille n'avait donc pas tort de dire : « Je défie n'importe quel amateur de peinture d'aimer une toile autant qu'un fétichiste aime une chaussure ³⁹. » Seul l'amour peut faire tenir ensemble des objets partiels hétérogènes. Il y a donc quelque chose de « trans-spécifique » ou de « multi-spécifique » dans les montages pervers, au sens où Donna Haraway emploie ce terme, à condition de ne pas restreindre la notion d'espèce au seul règne du vivant, mais de l'étendre à toute catégorie taxinomique supposant des associations « normales » et en excluant d'autres (la fourrure n'a pas de raison particulière de se lier au marbre, alors qu'elle en a sans doute d'être sur la peau d'une personne humaine susceptible d'avoir froid ou de vouloir se parer, de

même que l'organe génital féminin a sans doute des raisons évolutives très lourdes d'être associé à l'organe génital masculin).

Voilà pourquoi on peut dire que les composts de Donna Haraway ne tiennent ensemble que par ce que Freud appelait « désir », c'est-à-dire par sa machine perverse, et plus précisément encore par le désir fétichiste. Elle le sait bien d'ailleurs, elle qui écrit que les récits, les savoirs, les apprentissages, les corps des composts sont l'objet de « transformations mutantes ou à prolongations *aimantes, mais aussi perverses* » 40 ».

3. Lois, transgressions et parentés

Ce n'est pas la nature de l'objet du désir ou de la pratique sexuelle qui fait la différence dans la perversion, mais la spécificité de la *relation* à l'objet du désir. Par exemple, nous pouvons avoir une relation *névrotique* au téléphone portable, mais nous pouvons aussi avoir avec cet engin une relation authentiquement *perverse*. Nous avons un rapport névrotique lorsque notre relation au téléphone est substitutive de l'activité sexuelle, car traumatique (pour une raison ou pour une autre) et donc refoulée : en termes freudiens nous dirions que notre activité est un symptôme, un symptôme qu'on peut appeler addictif, et dont on peut se plaindre même s'il nous fait jouir de façon paradoxale. En revanche, le fait d'établir un rapport sexuel *direct* avec son propre téléphone, de le traiter un peu comme un sex-toy, est une modalité perverse de jouir, mais aussi d'affronter son propre traumatisme, d'inventer un mode de vivre-avec lui (au lieu de le rejouer névrotiquement sur un mode déplacé). Le sujet pervers lui aussi, bien sûr, est traumatisé par son sex-toy, c'est-à-dire son fétiche, mais il ne fait pas semblant de n'être pas dans une activité sexuelle, il ne la refoule pas ; il y reste fixé.

Les structures cliniques (comme névrose et perversion) sont des régimes de fonctionnement libidinaux. Le fétiche est l'équivalent du symptôme en tant qu'événement corporel, mais il « travaille » dans une autre logique érotique. Si Freud appelle « refoulement » (*Verdrängung*) le mécanisme de rejet du trauma propre à la né

vrose, c'est avec un « déni » (*Verleugnung*) que le sujet pervers se défend. De quoi se défend-il donc ? De la castration, nous dit Freud. Malheureusement, sur ce point, je ne peux suivre Freud, et c'est pourquoi je me tournerai vers Donna Haraway, qui prendra le relais du fondateur de la psychanalyse pour donner à la psychanalyse des orientations cliniques précises et précieuses. Tout porte sur la question du rapport entre loi et perversion.

Dans les *Trois essais sur la théorie sexuelle*, écrit entre 1905 et 1920, Freud considère le fétiche comme un « substitut de l'objet sexuel ⁴¹ » ; mais la nature de cet objet remplacé par le fétiche n'est pas déterminée. En revanche, dans son fameux texte intitulé « Le fétichisme », écrit en 1927, le fétiche dévient le substitut du pénis, pénis que la mère n'a pas. La fonction du fétiche est dès lors de protéger le sujet contre l'horreur de la castration maternelle, d'autant plus horrible qu'elle pourrait concerner aussi le sujet lui-même : « le fétiche est justement là pour le garantir contre [l]a disparition [du pénis] », écrit Freud ⁴². C'est grâce au fétiche que le sujet *nie* la castration, mais aussi paradoxalement *l'affirme* : si d'un côté le fétiche est *comme* un pénis (négation), de l'autre, la castration maternelle existe toujours, car le sujet l'a vue (affirmation). Le déni est donc ce double mouvement psychique du sujet, qui lui permet de soutenir le conflit sans renoncer à aucun de ses termes, en maintenant la coexistence des contraires, c'est-à-dire la castration et son absence (absence palliée grâce au fétiche) ⁴³. « Clivage du moi », dira Freud en 1933, dans *L'abrégé de psychanalyse* ⁴⁴.

Pour le dernier Freud, ce sont donc des fantasmes œdipiens qui mettent en action les pratiques perverses comme le fétichisme, alors que dans les *Trois essais sur la théorie sexuelle*, les pratiques sexuelles perverses, de l'enfant ou de l'adulte, n'étaient pas déterminées par la « sainte famille » (comme Deleuze et Guattari appelaient le schéma œdipien ⁴⁵). Renfermer le fétiche dans le triangle infernal de l'Œdipe —papa, maman, phallus—me paraît problématique, et cette vision ne correspond pas forcément à ce que nous rencontrons dans la clinique : les fantasmes sont beaucoup plus variés que les petites *historioles* ⁴⁶ œdipiennes, et la seule fonction du fétiche ne saurait être de réparer la soi-disant castration « ana-

tomique » de la mère, ou de la femme en général ⁴⁷. D'ailleurs, si on y songe, le trauma est trop singulier et impartageable de nature pour s'inscrire automatiquement dans une fantasmatique universelle comme celle du drame œdipien.

Mais nous savons aussi que la castration, en psychanalyse, n'est pas seulement à considérer sous son versant imaginaire (liée à la peur de ne pas avoir ou de perdre le très précieux zizi). La castration est aussi une loi, une loi symbolique et universelle. C'est bien sûr Lacan qui insistera sur ce point ⁴⁸. Mais il s'appuie sur le Freud de *Totem et Tabou*, pour qui l'interdit de l'inceste repose sur le meurtre du Père de la horde primitive par les frères ⁴⁹. Ceux-ci se sont coalisés pour renverser la tyrannie du Père qui monopolise toutes les femmes sans différence (donc aussi bien sa propre mère). En lieu et place de ce Père mort, l'interdit de l'inceste est institué, qui ne permet plus que toutes les femmes soient monopolisées par un seul homme, mais qui en contrepartie divise chaque sujet par une Loi qui précède et ordonne a priori son désir en lui en prescrivant les objets – loi dont l'autre nom est bien castration. Cette loi ordonne la différence de sexes selon l'anatomie propre à chacun, oblige à choisir de jouir selon une des deux différentes modalités de la jouissance, masculine et féminine ⁵⁰, établit le partage entre le normal et le pathologique.

Cette loi impose certes des normes sexuelles centrées sur la génitalité et la reproduction, mais aussi paradoxalement une course à la satisfaction de substitution : on ne peut pas jouir de la mère et de toutes les femmes, et donc on ne peut jamais qu'essayer de jouir d'autre chose, qui s'avère par définition forcément insatisfaisant. De ce point de vue, on comprend que Deleuze et Guattari aient mis en relation, dans *L'Anti-Œdipe*, l'Œdipe et le capitalisme : consommation effrénée et surproduction sont une manière de répondre à la loi de la castration. Mais aucune consommation ne nous fera jamais jouir comme la jouissance « impossible », celle qu'a eue l'Autre tout-puissant et mort, le Père de la horde, tué par les frères de la horde primitive selon le mythe de *Totem et Tabou*. Rien ne nous arrêtera cependant de chercher à l'imiter jusqu'à la mort, notre mort et celle de la planète.

Par rapport à cette loi, le sujet pervers se situe d'une manière complexe. On le voit particulièrement bien dans le fétichisme, à condition de comprendre que la double focale du déni prend ici un sens différent du jeu de la négation-affirmation de la castration décrit par Freud : d'un côté, négation veut dire désormais transgression (de la loi de la castration), et affirmation, création de nouvelles normes (ou règles pratiques) de l'autre.

Reprenons notre exemple du téléphone : alors que Freud aurait considéré le téléphone transformé en fétiche comme un substitut dénié du phallus, nous proposons d'y voir une transgression déterminée de la loi œdipienne qui commanderait de ne jouir qu'avec des corps idoines (humains, d'un genre opposé, bien formés, etc.), et donc en effet un écart par rapport à l'exigence de prendre son tour dans le circuit phallique, qui ne fait pas cependant du téléphone un substitut du phallus : la castration anatomique n'a rien à voir dans cette affaire ; ce qui importe c'est la loi de la castration qui exige une certaine inscription du désir dans des circuits prescrits. Pour le dire autrement, ce n'est pas une affaire d'objet et d'absence de l'objet (le pénis de la mère), remplacé par un autre (le téléphone), mais une affaire de loi (un ordre du désir ordonné à la famille et à la société) et d'instauration d'un autre ordre tout aussi potentiellement transgénérationnel, mais néanmoins fait avec des composants électroniques et des câbles de téléphone. Le pervers refuse une certaine manière de faire histoire (entre humains, bien ajustés, complémentaires), mais pour lui en opposer une autre, où il ferait histoire avec autre chose. C'est ici que l'objet fait retour. Car, bien sûr, le téléphone compte éminemment. Pas de perversion sans objet, pas plus que d'amour 51 ! Mais grâce au téléphone, le pervers crée une nouvelle lignée, une lignée plus-qu'humaine, grâce à laquelle il sort de la loi familiale. C'est donc bien, comme le disait Haraway, une modalité de sympoïèse, de construire-avec, de fabriquer-avec, de réaliser-avec. Mon corps et mon téléphone-fétiche n'appartiennent pas à la même espèce, mais ils peuvent quand même créer une connexion —partielle—, fabriquer un cyborg, un compost. Il s'agit dans la perversion de se fabriquer un nouveau corps, capable lui aussi de se reproduire, mais qui s'est inventé dans une rencontre singulière, que rien ne programmait

d'avance dans « l'ordre des choses ». Le téléphone est comme ces instruments qui deviennent des parties du corps étendu, dont parlait Klossowski ⁵².

Dans la connexion fétichiste la relation avec la loi universelle, ou plus justement ici la norme, persiste, mais pour la transgresser : le fétiche n'est pas là pour parer au manque du phallus chez la mère, mais pour créer un lien symbiotique avec le corps, et remplacer la loi de la castration par la loi du désir de sympoïèse avec un objet du monde, un objet exclusif et partiel, humain ou non-humain.

Si, dans la névrose, la différence entre l'artefact technique (c'est-à-dire le téléphone) et le corps est hypothétiquement maintenue, le sujet fétichiste fabrique un nouveau corps reproductible *avec* le téléphone, en l'érotisant. Le désir fait corps, comme dans la *symfiction* des Camille-Monarques. Il n'y a plus de frontière entre le corps et les objets du monde : la machine à jouir est une immense bande de Moebius ! Fourrures, chaussures, godemichets, vibromasseurs, drogues et toxiques deviennent, à travers la relation fétichiste, des prolongements extérieurs du corps qui jouit. Dans *Texto Junkie*, Paul B. Preciado montre justement les connexions de son corps avec la testostérone ⁵³. Ce corps aussi prolifère, bien qu'il ne le fasse pas selon les lois de la reproduction biologique ou de l'organisation familiale, mais selon des lignées de corps trans plus ou moins inspirés les uns des autres, sans cesse en train de se renouveler et de se prolonger.

Nulle phrase n'exprime mieux le soutien que cette théorie psychanalytique alternative de la perversion peut trouver chez Donna Haraway, que son célèbre mot d'ordre : « *Make kin not babies* ⁵⁴ ! » « Faites des parents pas des enfants ! » Dans la formation de composts et de cyborgs, la norme familiale, variante de la loi de la castration, est transgressée au profit d'une nouvelle norme ⁵⁵. Le mot *kin* en anglais a un sens plus ouvert que la simple parenté biologique. Elle renvoie à des apparentements de toutes sortes. En avançant cette formule, Donna Haraway nous aide à sortir de l'opposition classique entre transmission et transgression, en montrant qu'on peut s'inscrire dans la durée transgénérationnelle autrement

qu'en acceptant l'ordre familial et le principe de la reproduction biologique. Elle suggère qu'il y a des formes de transmission qui ne passent pas par la famille. Ce sont elles qu'on peut appeler des « parentés ».

On comprend bien dès lors pourquoi nous pouvons affirmer que les composts, ces objets à prolongations aimantes et perverses, comme les appelle Donna Haraway, relèvent d'une logique rigoureusement fétichiste : la connexion partielle entre les parties, tout en transgressant la loi des lignées familiales, engendre une nouvelle norme qui laisse la place à d'autres types de parentés. Dans les composts Camille-Monarques, les processus de perpétuation de vie se font par lignées d'organismes hétérogènes. Les « Histoires de Camille » expriment l'articulation entre la production de savoirs et la proposition des parentés *queer* multispécifiques. Des récits des Camille émergent des possibilités d'autres mondes, d'autres relations et d'autres êtres, faits d'interactions hétérogènes et multiples, mais surtout grosses d'avenirs nouveaux. Les pratiques relationnelles des Communautés du Compost, affirme Donna Haraway, « se développent à partir du sentiment que la continuation et la guérison des lieux en ruines exigent la création de parentés innovantes ».

Dès la deuxième génération des Camille, l'exigence du renouvellement de la parenté se fait en dehors de tout lien génétique et biologique : « Lors de son initiation, à quinze ans –écrit Donna Haraway –, Camille 2 demanda qu'on lui implante des antennes de papillon sur le menton. Ce serait son cadeau de passage à l'âge adulte. Cette sorte de barbe tentaculaire lui permettrait de mieux goûter aux mondes de ces insectes volants. Leur partenaire pourrait avoir cet héritage aussi en commun. L'implant, en plus d'aider au travail de devenir-avec, accroîtrait les plaisirs corporels qui l'accompagnent. Symbole vibrant d'une symbiose vécue –qui était désormais à sa deuxième génération–, il fit la fierté de Camille ».

» Les pervers.es n'aspirent pas à d'autre fierté que celle-ci. Les perversions sont des sympoïèses multispécifiques, tout comme les composts sont des agencements pervers. Le secret du lien de ces deux notions, comme du lien entre Freud et Haraway, est dans ce jeu de

destitution de la Loi au profit de lignées nouvelles, qui ont, si on veut, un caractère normatif, du moins au sens où ce sont des pratiques continuées et instauratrices d'espaces de possibilités (comme les règles de jeux), mais qui se fondent toujours sur la rencontre *singulière* entre des entités hétérogènes qui transgressent les distributions normales des identités et des différences. Si donc les Camille-Monarques sont les héroïne.s de l'art de vivre dans ce monde abîmé, alors la perversion est l'éthique du désir de ce monde qui est désormais le nôtre, pour longtemps. On se plaint souvent que l'écologie ne soit pas assez sexy. Le courant écosexuel s'est employé à montrer l'inverse 58. À juste titre. Car l'écologie nous semble au contraire redonner au désir, dans sa pleine notion freudienne, son importance centrale. Ce n'est pas le devoir moral qui permet l'écologisation de nos vies, mais bien le désir et la jouissance dans sa modalité la moins canalisable, la modalité perverse.

Finale

Nous avons montré que l'angoisse environnementale n'est pas une phobie déclenchée par un objet imaginaire, mais le retour d'un réel traumatique qui se présente sous la forme d'un cauchemar. L'objet traumatique n'est rien d'autre que la fin du monde imminente, pour ne pas dire déjà présente : le sujet en prend acte non seulement de façon rationnelle et consciente, mais surtout de manière inconsciente, à travers le vécu d'un corps angoissé. Le sujet trouve des solutions pour supporter cette angoisse, qui peuvent être des nouvelles formes de désir, qui sont, selon notre hypothèse, en lien avec la perversion. Perversion ne signifie ici ni un déni de la castration ni un comportement moralement ou juridiquement répressible, et encore moins une pathologie, mais une manière de créer de nouveaux liens avec des objets animés et inanimés. Ces liens *per-vers* peuvent, dans les meilleurs cas, nous habituer à des nouvelles modalités de participer à l'*habitabilité* de la terre 59, qui n'écartent pas l'angoisse et le traumatisme de sa finitude, mais qui nous permettent d'agir à partir de notre désir et de notre jouissance écoperverse.

Donna Haraway nous aide à élaborer cette notion d'écoperversion. Ainsi, le compost Camille-Monarques est *comme* un agencement fétichiste pervers.e-statue-fourrure, langue-chaussure-cheveux. Le fétiche est capable de créer des lignées d'engendrement en dehors de la simple reproduction de notre espèce par elle-même. Les perversions, du point de vue psychanalytique écoféministe, qui est le nôtre ici, ne sont rien d'autre que des pratiques sexuelles qui sont en écart par rapport à la norme de la génitalité, c'est-à-dire à la norme de la reproduction, et qui instaurent de nouvelles lignées génératives. Cette approche est étrangère à toute stigmatisation des pratiques perverses, qui ne sont pas forcément identifiées avec des actes criminels comme la pédophilie —on peut très bien être pédophile et névrosé—, l'exhibition sexuelle, les actes de barbarie, etc. Il s'agit pour nous ici de repérer l'acte pervers à partir de la spécificité de la connexion avec l'objet, sans nous arrêter sur la nature de l'acte, qu'on le juge répréhensible ou non.

Le *kin* de Donna Haraway est par définition pervers, car il implique d'engendrer autrement, c'est-à-dire en dehors de la norme génitale. Créer des parentèles alternatives est un acte *vraiment* pervers. On voit à quel point la sage homoparentalité dérange dans cette société « génitalisée » à outrance. On n'ose imaginer combien doit gêner l'union de l'humain et de la pierre, de l'humain et de l'animal, de l'humain et du robot, que nous avons d'abord connu dans les romans de science-fiction —pensons justement à *Les androïdes rêvent-ils de moutons électriques ?*, de Philip K. Dick ⁶⁰—, et que nous allons connaître bientôt dans le cours de notre vie ! Ce n'est pas le cyborg qui nous attend, mais des lignées entières de cyborgs.

Le geste écoféministe de Donna Haraway est simple à résumer : mettre sur le même plan les couples homoparentaux et les symbioses biologiques, l'humain et le virus, le fait de pouvoir à la fois caresser et aimer sa propre chienne ⁶¹. Rien n'agite vraiment les esprits normativo-castro-génitalo-familialistes, au sujet de la perversion, que la possibilité d'un autre type d'engendrement qu'elle fait surgir, et non pas seulement la possibilité d'un autre type de jouissance. Engendrer et non reproduire, voici l'horreur que cause la perversion : faire des « kin » (pervers) à la place des « babies »

(névrosés).

Lacan regrettait que la psychanalyse n'ait pas été capable d'inventer une nouvelle perversion ⁶². Grâce à Donna Haraway, nous pouvons reconforter Lacan : la psychanalyse permet d'entrevoir, dans toutes les relations écologiques que nous allons devoir inventer, autant de perversions nouvelles. L'écoféminisme est devenue l'espèce compagne de la psychanalyse, grâce à leur connexion partielle, à leur relation sympoïétique. Après tout, ce texte lui-même est ainsi déjà une perversion de ce genre.

Pour terminer, citons encore une fois Donna Haraway :

Les espèces compagnes incitent à raconter des histoires sans queue ni tête [comme probablement la mienne d'ailleurs] — ou peut-être plutôt des histoires où abondent les queues, les têtes, mais aussi les grognements, les morsures, les chiots, les jeux, les reniflements et tout le reste. Le terme "symbiogenèse" n'est pas synonyme de bien, mais de devenir-avec les unes les autres avec respons(h)abilité ⁶³.

Mais quelle est cette respons(h)abilité, sinon un désir qu'on croyait « interdit » –(h)abilité : désir habile mais aussi désir habitable, donc vivable, supportable, autrement dit, devenu possible—, devenu possible grâce à la perversion des lois normatives, névrosées, œdipiennes, génitales, appelez-les comme vous voudrez, à travers la création de nouveaux lien inattendus ? C'est en frémissant d'impatience qu'on attend ces nouveaux noms du désir à venir.

Silvia Lippi

—

Notes

¹ Donna J. Haraway, *Vivre avec le trouble*, Vaulx-en-Velin, Les Éditions des mondes à faire, 2020, p. 291.

² Cette mise en question de la famille biologique, qui, pour la

psychanalyse, correspond à la famille œdipienne, a été interprétée par certain.es psychanalystes comme un refus de se confronter à la castration (et parfois même comme un refus direct de la pratique du coït hétérosexuel). Cette position a été brillamment critiquée par Lucile Mons dans son article « *The Baby crash* ou l'espace du désir », in *Revue du Champ Lacanien*, n°25 — *La psychanalyse, vitale*, 2021, p. 105-110.

3 La notion d'écoanxiété est la contraction des termes d'« écologie », au sens de science ayant pour objet les relations des êtres vivants (animaux, végétaux, micro-organismes) avec leur environnement, et d'« anxiété ». Elle a été inventée et théorisée à partir de 1997 par la chercheuse en santé publique belgo-canadienne Véronique Lapaige <https://youtu.be/AXkcHbct3m4?si=X8crisjkbZNYD7Z3>.

4 Sigmund Freud, « Analyse d'une phobie chez un petit garçon de 5 ans (le petit Hans) », in *Cinq psychanalyses*, Paris, P.U.F., 1954, p. 93-198. Freud entend ici, par castration, la peur imaginaire de perdre le pénis. La castration dans sa dimension imaginaire est forcément liée à la problématique œdipienne. Or la clinique montre bien que certaines phobies se mettent en place en dehors des questions familiales. Pour les controverses, voir Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre IV, La relation d'objet*, Paris, Seuil, 1994, p. 411-419 ; Gilles Deleuze, Félix Guattari, « Quatre propositions sur la psychanalyse », in *Deux régimes de fous*, Paris, Éditions de Minuit, 2003, p. 72-79 ; Gilles Deleuze, Félix Guattari, Claire Parnet, André Scala, « L'interprétation des énoncés », in *Deux régimes de fous, op. cit.*, p. 80-92.

5 Rappelons qu'il y a pour Lacan trois dimensions (*dit-mansion* ou *dit-mensions*, dit-il) de l'existence (Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre XXIII, Le sinthome* (1975-76), Paris, Seuil, 2005, p. 144) : le symbolique, l'imaginaire et le réel. Symbolique : dimension attachée à la fonction du langage et plus spécialement à celle du signifiant. Le symbolique est en rapport étroit avec le père et, en particulier chez Lacan, au Nom-du-Père, le Père mort de la horde, fondateur de la loi et du désir. Imaginaire : c'est le registre du spéculaire et du leurre. Réel : ce qui résiste, impossible à dire et à imaginer. Le réel est à distinguer de la réalité (la représentation du monde extérieur) ordonnée par le symbolique et l'imaginaire. Tout traumatisme est pour Lacan, une expérience de l'ordre du réel, de même que la jouissance qui lui est rattachée, comme la jouissance du symptôme.

- 6 Sigmund Freud, *L'interprétation du rêve*, in *Œuvres Complètes*, IV, 1899-1900, Paris, P.U.F, 2003, p. 561-563.
- 7 Le terme de « jouissance » désigne cette étrange satisfaction, au-delà du principe de plaisir que Freud a découverte dans une série d'expériences de douleurs physiques ou psychiques. La jouissance est en relation avec le trauma, en tant qu'expérience inassimilable pour le sujet. Bien que le concept de « jouissance » ait été repéré par Abraham en 1912, il revient à Lacan de l'avoir théorisé à partir de l'introduction par Freud du concept de « répétition » dans la théorie de l'inconscient. Karl Abraham, « Préliminaires à l'investigation et au traitement psychanalytique de la folie maniaco-dépressive et des états voisins » (1912), in *Œuvres complètes*, I, 1907-1914, Paris, Payot, 2000, p. 219. Rappelons que chez Lacan, la jouissance se conçoit à partir du « discours sur le masochisme ». Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII, L'envers de la psychanalyse* (1969-1970), Paris, Seuil, 1991, p. 12.
- 8 Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux pour la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p. 58.
- 9 Sandor Ferenczi, « Réflexions sur le traumatisme », in *Psychanalyse IV, Œuvres complètes, 1927-1933*, Paris, Payot, 1982, p. 139.
- 10 « La SF [science-fiction] est encore ce jeu risqué dans lequel se font des mondes et des histoires ; elle nous fait vivre avec le trouble. » Donna J. Haraway, *Vivre avec le trouble, op. cit.*, p. 27.
- 11 Voir en particulier, Philip K. Dick, *Labirinto di morte*, Rome, Fannucci, 2007, p. 110. Je le cite en italien, car c'est en italien que je l'ai lu et que les langues aussi peuvent être plus ou moins hospitalières, et à certaines phrases plus qu'à d'autres...
- 12 Paul B. Preciado utilise l'expression « psychanalyse mutante » pour décrire une psychanalyse qui serait capable non seulement de réfléchir, mais aussi de modifier ses concepts en fonction des changements en acte dans le monde contemporain, au niveau des corps humains, territoriaux et vivants en général. Paul B. Preciado, *Je suis un monstre qui vous parle*, Paris, Grasset, 2020, p. 125. La mutantité implique alors un devenir constant du corps, suspendu entre les mutations du corps psychique (l'inconscient) et les

nouvelles technologies du corps. La mutantité est toujours prise entre l'artificiel et l'organique, autrement dit entre la culture et la nature.

- 13 Lucile Mons, « The baby crash ou l'espace du désir », *op. cit.*, p. 108.
- 14 Donna J. Haraway, *Vivre avec le trouble*, *op. cit.*, p. 287-346. En biologie, on définit un compost comme un mélange de matières végétales et animales en décomposition.
- 15 Lynn Margulis, Dorion Sagan, *L'univers bactérien*, Paris, Seuil, 2002.
- 16 Le premier modèle symbiotique utilisé par Donna Haraway est le cyborg. Le cyborg n'est pas un hybride, car il ne se forme pas à partir d'une mutation interne, mais un compost hétérogène, qui « surgit des chutes de frontières entre l'organique et le machinique, humain et animal, matériel et informationnel. C'est un assemblage auto-différent dont les parties ne forment jamais un tout homogène ». *Dizionario per lo Chthulucene*, <https://not.neroeditions.com/dizionario-lo-chthulucene/> Traduit par l'autrice. Sur le cyborg, voir Donna J. Haraway, *Manifeste cyborg et autres essais*, *Sciences – Fictions – Féminismes*, Paris, Éditions Exils, 2007.
- 17 Donna J. Haraway, *Vivre avec le trouble*, *op. cit.*, p. 27. Je souligne.
- 18 *Ibid.*, p. 235.
- 19 *Ibid.*, p. 224. Je souligne. Chthulucène est le nom que donne Haraway à l'ère dans laquelle nous vivons. Le nom est tiré de *khthôn*, qui renvoie à la terre comme matière et comme sol, mais il est aussi le nom de l'araignée californienne Pimoida Cthulu, avec un h en plus, qui rompt l'unité de l'être singulier comme un métaplasme. Le terme fait également référence au monstre tentaculaire de l'œuvre de science-fiction, *L'Appel du Cthulhu*, de l'écrivain raciste Howard P. Lovecraft. Donna Haraway préfère le terme de « Chthulucène » à celui d'« Anthropocène », définition qui est, pour Haraway, fermée en soi et incapable de rendre compte de la complexité hétérogène du monde. Au contraire, Chthulucène rappelle les enchaînements entre humain et non-humain (humain de *humus*), et la générativité risquée des processus sympoïétiques. Le Chthulucene est

maintenant, mais c'est aussi un espace-temps constamment diffracté, c'est le temps de la responsabilité, et non de l'espérance.

20 María Puig de la Bellacasa, *Les savoirs situés de Sandra Harding à Donna Haraway. Science et épistémologies féministes*, Paris, L'Harmattan, 2014, p. 176.

21 « Caractérisées par leurs connexions partielles, les parties ne s'ajoutent pas pour se fondre dans un quelconque tout ». Donna J. Haraway, *Vivre avec le trouble*, *op. cit.*, p. 235. Elle se réfère dans ce passage au « cyborg », mais cela vaut aussi pour les enfants du compost, c'est-à-dire les Camille-Monarques.

22 *Ibid.*, p. 306.

23 *Ibid.*, p. 306.

24 *Ibid.*, p. 115.

25 *Ibid.* La citation complète : « [Sympoièse] C'est un mot pour caractériser de manière adéquate des systèmes complexes, dynamiques, réactifs, situés et historiques. Un mot pour désigner des mondes qui se forment-avec, en compagnie. La sympoièse embrasse l'autopoièse et, de manière générative, elle la déploie et l'étend. »

26 *Ibid.*, p. 317.

27 *Ibid.*, p. 235.

28 Laura Aristizabal Arango, « Appren-tissages avec des papillons Monarques (*Danaus plexippus*). Une lecture d' "Histoires de Camille" de Donna Haraway », in *Itinéraires, Littérature, textes, cultures*, 2021-1/2022, « Écoféminismes : récits, pratiques militantes, savoirs situés », p. 6, <https://journals.openedition.org/itineraires/10290>.

29 María Puig de la Bellacasa, « Technologies touchantes, visions touchantes. La récupération de l'expérience sensorielle et la politique de la pensée spéculative », in Elsa Dorlin et Eva Rodriguez (dir.), *Penser avec Donna Haraway*, Paris, P.U.F, *op. cit.*, p. 86.

- 30 Richard von Krafft-Ebing, *Psychopathia Sexualis, Encyclopédie des perversions sexuelles*, Rosières-en-Haye, Éditions Camion blanc, 2012.
- 31 Patrice Maniglier, « Political and Theoretical Introduction to Post-Sexuality », in Béatrice Mousli & Eve-Alice Roustang-Stoller (sous la direction de), *Women, Feminism and Femininity in the 21st Century : American and French Perspectives*, New York, Palgrave Macmillan, 2009, p. 201-218.
- 32 Sigmund Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle* (1905/1910/1915/1920), Paris, Folio, 1987, p. 82-85. Freud définit la pulsion en ces termes : « Par “pulsion”, nous ne pouvons, de prime abord, rien désigner d'autre que la représentance psychique d'une source endosomatique de stimulations, s'écoulant de façon continue, par opposition à la “stimulation”, produite par des excitations sporadiques et externe. La pulsion est donc un des concepts de la démarcation entre le psychique et le somatique. » (p. 83).
- 33 *Ibid.*, p. 34.
- 34 *Ibid.*, p. 62-65. Ce n'est pas Freud qui a inventé le concept de fétichisme, mais Charles de Brosses. Il en parle dans le livre *Du culte des dieux fétiches*. Pour tout approfondissement, voir : Frédéric Keck, « Fiction, folie, fétichisme, Claude Lévi-Strauss entre Comte et La Comédie humaine », in *L'Homme*, n°175-176, 2005, p. 203-218.
- 35 Voir en particulier le chapitre « Le caractère fétiche de la marchandise et son secret » (Livre premier, § 1-4), in Karl Marx, *Le Capital*, Paris, P.U.F, 1993, p. 81-95.
- 36 Sigmund Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle*, op. cit., p. 74.
- 37 Léopold von Sacher-Masoch, « La Vénus à la fourrure », in Gilles Deleuze, *Présentation de Sacher-Masoch, Le froid et le cruel*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2007, p. 117-257.
- 38 « Un certain degré de fétichisme de ce genre est ainsi régulièrement propre à la vie amoureuse normale [...]. » Sigmund Freud, *Trois*

essais sur la théorie sexuelle, op. cit., p. 63.

- 39 Georges Bataille, « L'esprit moderne et le jeu des transpositions », in *Documents*, II, Paris, Éditions Jean-Michel Place, 1991, p. 491.
- 40 Donna J. Haraway, *Vivre avec le trouble, op. cit.*, p. 291. Je souligne.
- 41 Sigmund Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle, op. cit.*, p. 62.
- 42 Sigmund Freud, « Le fétichisme », in *La vie sexuelle*, Paris, P.U.F, 1969, p. 134.
- 43 Le sujet « a conservé la croyance [que la mère] a un phallus mais il l'a aussi abandonnée ». (*Ibid.*) Freud utilise indistinctement le terme de pénis et de phallus.
- 44 La *Spaltung* est une notion problématique chez Freud, car elle peut s'appliquer à la psychose, à la perversion, et même à certaines formes de névrose. Voir : Sigmund Freud, *Abrégé de psychanalyse*, Paris, P.U.F, 1985, p. 78. Voir aussi « Le fétichisme », *op. cit.*, p. 137 et « Le clivage du moi dans le processus de défense », in *Résultats, idées, problèmes*, tome II, Paris, P.U.F, 1985, p. 284-286.
- 45 Gilles Deleuze, Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe, Capitalisme et schizophrénie 1*, Paris, Les Editions de Minuit, 1972, p. 60. Voir notamment le deuxième chapitre, « Psychanalyse et familialisme : la sainte famille ».
- 46 Lacan invente un néologisme, « *historiole* », pour indiquer ce point de rencontre entre l'histoire fantasmée et l'histoire vécue : « L'histoire est historiolée de mythes », affirme-t-il en 1957. Il se réfère au cas du petit Hans, commenté par Freud dans *Les cinq psychanalyses*, pour qui l'histoire a la fonction d'intégrer par l'imaginaire un élément intolérable du réel. Jacques Lacan, *Le Séminaire, Livre IV, La Relation d'objet*, Paris, Seuil, 1994, p. 400.
- 47 Sigmund Freud, *Abrégé de psychanalyse, op. cit.*, p. 78.
- 48 Jacques Lacan, « Fonctions de la psychanalyse en criminologie », in *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 130.

- 49 Sigmund Freud, *Totem et tabou*, Paris, Gallimard, 1993, p. 292.
- 50 Jacques Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 73. Voir en particulier le tableau des formules de la sexualité.
- 51 Freud insistera sur la valorisation de l'objet dans le fétichisme, objet paradoxalement valorisé en tant qu'idéal et en tant que déchet. Le rapprochement avec l'amour est encore une fois patent. Sigmund Freud, « Le refoulement », in *Métapsychologie*, Paris, Gallimard, 1968, p. 52.
- 52 Pierre Klossowski, *La monnaie vivante*, Paris, Rivages, 1997. Nos objets et nos fétiches sont toujours en relation avec nos histoires de domination et d'exploitation. L'exemple du téléphone, fabriqué avec une technologie qui requiert du silicium et d'autres minerais difficiles et dangereux à extraire illustre bien. Nous ne pouvons pas échapper à notre histoire, et vivre avec le trouble implique aussi que nos fétiches ne puissent pas être tous « écologiquement corrects ». Cependant, faire corps avec les objets et ouvrir avec eux des lignes nouvelles invite sans doute plus facilement à s'interroger sur la provenance de ces objets. Est-ce que je souhaite une histoire qui s'inscrive dans les mines de lithium et de cobalt ? Si l'objet devient non pas un accessoire qui s'ajoute à mon corps, mais une partie de mon propre corps, la mine est un peu comme une histoire familiale, un roman des origines. (Je remercie Pierre Niedergang et Patrice Maniglier pour m'avoir aidée à mieux comprendre cette question.)
- 53 Paul B. Preciado, *Testo Junkie. Sexe, drogue et biopolitique*, Paris, Grasset, 2008, p. 51-62. Voir en particulier le chapitre « Testogel ».
- 54 Donna J. Haraway, *Vivre avec le trouble*, *op. cit.*, p. 225.
- 55 Cette lecture rejoint un certain nombre de recherches contemporaines qui visent à dépasser l'opposition entre normalité et transgression, pour penser quelque chose comme, par exemple, une normativité queer. Voir notamment Pierre Niedergang, *Vers la normalité queer*, Toulouse, blast, 2023.
- 56 Donna J. Haraway, *Vivre avec le trouble*, *op. cit.*, p. 296.
- 57 *Ibid.*, p. 323-324.

- 58 Annie Sprinkle, Beth Stephens, Jennie Klein, *Assuming the Ecosexual Position, The Earth as Lover*, Minneapolis-London, University of Minnesota Press, 2021. Pour la traduction française, voir Elizabeth Stephens et Annie Sprinkle « Manifeste écosexuel », trad. J. Etelain, *La Deleuziana*, n°6/2017 (http://www.ladeleuziana.org/wp-content/uploads/2018/01/Deleuziana6_175-176_Ecosex_FR.pdf).
- 59 Voir Patrice Maniglier, *Le Philosophe, la Terre et le Virus, Bruno Latour expliqué par l'actualité*, Paris, Les Liens qui libèrent, 2021.
- 60 Philip K. Dick, *Les androïdes rêvent-ils de moutons électriques ?*, Paris, Éditions J'ai lu, 2022.
- 61 Donna J. Haraway, *Manifeste des espèces compagnes*, Paris, Flammarion, 2019.
- 62 « C'est triste ! Parce qu'après tout si la perversion c'est l'essence de l'homme, quelle infécondité dans cette pratique [la psychanalyse] ! ». Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre XXIII, Le sinthome*, (1975-76), Paris, Seuil, 2005, Séance du 11 mai 1976, p. 153. Lacan opère ici une substitution : il propose le terme de « perversion » à la place de celui de « désir ». Rappelons que c'est pour Spinoza que le désir est l'essence de l'homme. Spinoza, *Ethique*, Paris, Ivrea, 1993, p. 151 [Troisième partie, proposition IX, scolie].
- 63 Donna J. Haraway, *Vivre avec le trouble*, *op. cit.*, p. 270.

—

Contributeur·ices

Édité par Patrice Maniglier, Pierre Niedergang et Juliette Simont

—

Comment citer ce texte

Silvia Lippi, « Écoperversions : Sigmund Freud à l'école de Donna Haraway », *Les Temps qui restent*, n°1, 2024.

Les droits de la nature : une sortie de la modernité juridique ?

Par Marine Yzquierdo | 18-03-2024

La nature doit-elle avoir des droits ? Dans cet article, Marine Yzquierdo défend l'idée que l'attribution de droits à la nature est une révolution juridique nécessaire pour empêcher la destruction de la nature à laquelle le droit moderne a contribué, et elle montre que cette révolution a déjà commencé.

Le droit est le reflet des mutations sociales. Les valeurs modernes étant aujourd'hui remises en cause, il n'est pas étonnant de voir le droit sommé d'opérer à son tour sa mutation et aller au-delà de la modernité juridique. Celle-ci est souvent associée à la manière dont les notions de nature et d'humanité ont été instituées en étant dotées de valeurs extraordinairement inégales. Les défis de l'Anthropocène auxquels l'humanité est confrontée semblent aujourd'hui montrer les limites de cette division hiérarchique : en n'accordant de la valeur que relativement aux êtres humains, nous n'avons manifestement pas su prendre soin d'autres valeurs essentielles, du moins de celles qui semblent compter de l'aveu général, puisque sans elles il risque de ne plus y avoir du tout de vie sur Terre.

Cette situation est donc aussi une opportunité pour le droit de se réinventer : il peut participer à l'élaboration de nouveaux imaginaires en redéfinissant la place accordée à la nature dans la société, comme il a participé à la mise en place du monde moderne. C'est

dans cette perspective, du moins, que sera introduite la thématique en plein développement aujourd'hui des « droits de la nature ». La proposition est assez simple : c'est en accordant des droits à la nature que nos sociétés se montreront capables d'hériter de la modernité juridique. Hériter de la modernité juridique veut dire ici, à la fois, tenir compte de ses effets dans la réalité (plutôt délétères, puisqu'ils se confondent avec l'Anthropocène même), et aller au-delà du cadre conceptuel et des outils techniques que nous a légués cette modernité juridique. Pour vivre dans ce monde que le droit moderne a largement contribué à façonner, il faut y introduire des droits nouveaux : les droits de la nature.



Vous avez dit « droit moderne » ?

Avant de présenter la notion de « droits de la nature », il faut se demander ce que recouvre cette notion de *modernité juridique*. Celle-ci est d'autant plus difficile à définir que le concept de modernité en général est lui-même sujet à discussion. Selon Bruno Latour :

« La modernité a autant de sens qu'il y a de penseurs ou de journalistes. Pourtant, toutes les définitions désignent d'une façon ou d'une autre le passage du temps. Par l'adjectif moderne, on désigne un régime nouveau, une accélération, une rupture, une révolution du temps. Lorsque les mots « moderne », « modernisation », « modernité » apparaissent, nous définissons par contraste un passé archaïque et stable. De plus, le mot se trouve toujours lancé au cours d'une polémique, dans une querelle où il y a des gagnants et des perdants, des

Anciens et des Modernes. » **1**

Or on retrouve bien quelque chose de ce genre en droit. Un ouvrage synthétique de référence sur l'histoire des notions d'interprétation et de raison juridiques, *Le Sens des lois* de Benoît Frydman **2**, situe la modernité juridique au XVII^{ème} siècle.

Ce droit moderne est tout d'abord caractérisé par la référence à la raison et l'effort d'unification, l'État devenant la source exclusive du droit et mettant de l'ordre dans l'hétérogénéité des normes juridiques plus ou moins incohérentes. Il se fonde sur la figure de l'individu détenteur de droits que l'État doit garantir. En ce sens, le droit est perçu comme un instrument de justice et de progrès. John Rawls **3** de ce point de vue est encore un « moderne » quand il considère que la justice s'appuie sur deux principes, la liberté et l'égalité, et qu'une société juste doit garantir par ses principes la liberté et l'équité en faisant cohabiter différentes visions du bien.

Le droit moderne reflète également l'expression des valeurs sous-jacentes à la modernité, dont le modèle économique repose sur une quête de la croissance et l'exploitation illimitée des ressources naturelles. L'émergence du capitalisme moderne, qui correspond au début de la révolution industrielle au XIX^{ème} siècle, se traduit par la déréglementation, le libre marché et la recherche de profits toujours plus importants pour les entreprises. Le système capitaliste s'appuie sur le droit de propriété et réduit la nature à un bien, considérant les éléments naturels pour leur seule valeur marchande. Dans une économie de marché, un arbre n'a de valeur que s'il est coupé pour être vendu, et non pour les services écosystémiques qu'il procure, moins encore pour sa valeur intrinsèque.

La modernité, c'est enfin une croyance dans les vertus de la « Science » qui dote l'homme d'outils toujours plus puissants pour dominer la Nature. Cette croyance en une séparation entre l'homme et la nature, confortée par la science moderne, s'est profondément ancrée dans notre rapport au monde. C'est là un aspect des grands changements apparus alors. Au lieu d'appréhender le vivant dans son ensemble, la science moderne cherche à unifier la

diversité des êtres vivants, leur déniaient toute spécificité. Partant de cette logique, l'homme ne fait plus partie de la nature, il l'exploite et la maîtrise. Il y aurait donc d'un côté la nature, dénuée de droits intrinsèques, et l'être humain, uniquement source de droit mais aussi pour cette raison valeur juridique ultime.

Cet anthropocentrisme affiché par nos sociétés occidentales alimente les critiques faites à la modernité. Placé sur un piédestal, l'être humain est conforté dans ses comportements de domination et d'exploitation de la nature au service d'une économie de marché dans laquelle la nature est faite pour servir les intérêts humains. Cette vision réductrice peut s'expliquer de plusieurs manières. Tout d'abord, l'héritage de la culture chrétienne qui dissocie la nature et l'homme parce que seul ce dernier a été créé à l'image de Dieu, lui-même transcendant. Notre espèce, créée par Dieu, n'a pas sa place dans la nature, mais au-dessus d'elle. Ensuite, l'évolution de la conception de la nature au fil des siècles, qui vient influencer le comportement des hommes envers la Terre. Dans un article adapté de son grand livre, *La mort de la nature* ⁴, Carolyn Merchant écrit :

« Parallèlement à la mécanisation croissante de la culture occidentale au XVII^{ème} siècle, la représentation de la terre nourricière et cosmique a été remplacée par celle de la machine. Le changement de conception dominante fut directement lié au changement d'état d'esprit et de comportement envers la terre. Alors que l'ancienne image de la terre nourricière pouvait être envisagée comme une contrainte culturelle, qui restreignait les actions humaines moralement et socialement acceptables aux actions qui respectaient la Terre, les nouvelles images de maîtrise et de domination ont opéré comme des autorisations culturelles de dépouillement de la nature. »

Le droit apparaît comme un outil de cette toute puissance à la fois théorique et pratique des êtres humains sur tout ce qui ne l'est pas. La modernité juridique désigne donc tout un ensemble de dispositions juridiques particulières en même temps que l'esprit général d'un système de production normative dans lequel l'humanité est à la fois source et valeur ultime du droit.

La crise de la modernité

A partir du XIX^{ème} siècle, la modernité entre dans une crise qui s'étend au domaine juridique. Cette crise de la modernité juridique est d'abord une remise en cause de l'idée de la rationalité et de la stabilité qui étaient censées caractériser le droit, avec l'émergence de différentes sources du droit : l'État est concurrencé par différents acteurs – notamment privés – dans l'exercice de la production normative. Elle est aussi une crise d'effectivité du droit en raison d'une complexification de l'ordre juridique due à une prolifération de textes législatifs et réglementaires. Elle est enfin une redéfinition de la place de la norme dans l'ordre social, de façon à la rendre plus accessible et plus démocratique **5**. Mais elle est aussi plus que tout cela.

La crise que traverse notre système juridique est bien plus profonde. C'est toute la « matrice culturelle **6** » de notre droit qui est désormais remise en question. Malgré les importantes évolutions du droit de l'environnement depuis les années 1970, ce dernier est incapable de faire face aux défis de l'Anthropocène. Qu'on en juge : en 45 ans, les populations de vertébrés ont chuté de 68%, 1 million d'espèces sont aujourd'hui menacées d'extinction, et six des neuf limites planétaires – le changement climatique, l'érosion de la biodiversité, la perturbation des cycles d'azote et de phosphore, le changement d'usage des sols, les nouvelles pollutions chimiques et le cycle de l'eau douce – sont déjà dépassées. Ce dépassement conduit l'humanité vers un point de non-retour et menace « *notre viabilité en tant qu'espèce* », selon l'ONU.

Certes, le manque d'effectivité du droit de l'environnement est régulièrement dénoncé pour expliquer les atteintes à l'environnement, de sorte qu'il faudrait seulement le renforcer, voire simplement l'appliquer. Certes, de grandes avancées ont eu lieu, telle la reconnaissance du *préjudice écologique* qui permet de réparer le préjudice écologique pur, distinct du préjudice subi par les humains. Mais le droit de l'environnement est également remis en

cause en raison de son *fondement conceptuel* 7. Car jusque-là, notre droit a été pensé en termes d'obligations de protection de l'être humain envers la nature, ce dernier restant placé au sommet de la pyramide des êtres vivants. Mais cette vision de l'être humain en tant que protecteur de la nature ainsi que le maintien du Grand Partage ne paraissent plus satisfaisantes.

L'anthropocentrisme moral n'exclut pas, bien sûr, que l'humanité décide, pour son propre épanouissement, de protéger la biodiversité. Aujourd'hui, il est communément admis que la vie des êtres humains est étroitement liée à celle des autres espèces vivantes. Protéger la nature, c'est en même temps protéger les êtres humains. Détruire la nature ou épuiser ses ressources prive l'être humain d'un environnement sain.

Cependant les lois environnementales ne font bien souvent que déterminer l'étendue possible des atteintes à l'environnement, avec, par exemple, des « autorisations à polluer » sous réserve de ne pas dépasser certains seuils. Il n'est donc pas étonnant que l'opposition entre nature et culture, dont est imprégné le droit de l'environnement, engendre des crises environnementales.

Pour y remédier, la place de la nature en société et la valeur qu'on lui accorde doivent être redéfinies. C'est ce que proposent les droits de la nature. Leur reconnaissance est une des pistes de réflexion envisagée pour sortir de cette modernité juridique et s'appuyer sur de nouvelles valeurs.

Vers de nouvelles fictions du droit

Face à un paradigme juridique anthropocentrique qui entretient une relation destructrice des humains envers la Terre, de nombreux experts en sciences juridiques, philosophie et éthique proposent la mise en place d'un nouveau système de gouvernance dans lequel l'humanité reconnaît les liens d'interdépendance qui existent avec les autres vivants et tient compte de la valeur *intrinsèque* de la nature.

C'est par exemple l'objet de la *jurisprudence de la Terre*, une philosophie juridique théorisée par Thomas Berry en 2001, qui promeut une vision écocentrique dans laquelle l'homme fait partie d'une *communauté biotique* et n'est plus la mesure de toute chose. Dans ce système de gouvernance, les entités naturelles sont envisagées comme sujets de droits, car, pour Berry, « *l'univers est une communion de sujets et non une collection d'objets* ». La planète n'est plus considérée comme un objet inanimé exploitable, mais comme un foyer commun, lieu vivant dont la santé est soumise à de multiples dangers. Ce processus nécessite de repenser entièrement notre interaction avec la nature et d'intégrer la jurisprudence de la Terre dans la législation, l'éthique, la politique et les pratiques, en entretenant une attitude de respect envers la Terre et ses cycles naturels.

Les droits de la nature traduisent cette idée de nouvelle gouvernance centrée sur la Terre permettant de changer de fondement conceptuel. Car la crise environnementale que nous traversons implique un changement systémique. Pour y parvenir, on peut changer les lois, voire les renforcer pour rendre le droit de l'environnement plus effectif. C'est une mesure nécessaire mais non systémique. Il y a une autre voie, systémique : celle-ci consiste à modifier la catégorie des personnes juridiques en ajoutant une sous-catégorie aux sujets de droit, celle des « entités naturelles ». Ces entités naturelles auront des droits propres, distincts des droits humains bien entendu, mais distincts entre elles également : une rivière n'aura pas les mêmes droits qu'un éléphant ou qu'une forêt.

Il est clair que cela bouscule nos représentations et pose des questions à la fois d'ordre juridique, philosophique et culturel. Car la *summa divisio* structure notre système juridique : ce terme latin désigne l'opération qui distingue entre les « personnes », d'un côté, sujets de droits, et les « choses », de l'autre, dépourvues de droits. Enfermés dans une conception occidentale moderne, certains refusent l'idée que des non-humains puissent devenir sujets de droit, c'est-à-dire « personnes » juridiques. La notion de « personne » est pourtant un concept technique qui repose sur une fiction juridique. C'est par cette fiction que des entités collectives, comme les communautés religieuses dès le XIII^{ème} siècle **8**, puis un nombre

considérable d'entreprises, de sociétés, d'associations, de syndicats, etc., à partir de la fin du XIX^{ème} siècle, ont été considérées comme des sujets de droit. Il serait donc possible d'étendre la qualité de sujet de droit à des non-humains (forêts, rivières, glaciers, animaux) sans que cela ne remette en cause la *summa divisio* personnes/choses.

Cette notion de personnalité juridique est centrale, car, comme le disait si bien Steven Wise, juriste américain et professeur de droit animalier, « *sans personnalité juridique, on est invisible au regard du Code civil* ». En 1980, Wise porta sa première affaire de protection des animaux devant les tribunaux des États-Unis. Mais très vite, expliqua-t-il, il se heurta à un problème structurel qu'il baptisa « le mur ». Un mur juridique, épais et impénétrable, qui sépare depuis quatre mille ans les humains des animaux **9**. Ce mur, il est prolongé dans la *summa divisio* du droit privé : la distinction entre les personnes et les choses.



La vallée de Mineral King, en Californie



Les prémices des droits de la Nature en Occident se dessinent dès les années 1970 où combats judiciaires et réflexions morales s'entremêlent autour de la volonté de protéger la Nature. En 1972, le juriste américain Christopher Stone publie l'article fondateur «*Should trees have standing? Toward Legal Rights for Natural Objects* ¹⁰ », dans lequel il propose d'octroyer une personnalité juridique et des droits aux arbres. Cet article fait écho à une affaire qui opposait une association de protection de l'environnement, le Sierra Club, à la société Walt Disney. En effet, à la fin des années 1960, Walt Disney projetait d'installer une station de sports d'hiver dans la vallée de Mineral King, en Californie du Sud, célèbre pour ses séquoias millénaires. Le Sierra Club s'opposa au projet et intenta une action en justice. En 1970, la Cour d'appel de Californie rejeta la demande du Sierra Club au motif que l'association n'avait pas d'intérêt à agir. L'affaire fut ensuite portée devant la Cour Suprême des États-Unis. C'est là qu'intervient l'idée de Christopher Stone. Constatant cette impasse juridique, Stone propose que les arbres puissent plaider eux-mêmes leur cause, par un représentant désigné, car ils ont un intérêt direct à agir, étant directement menacés par le projet. L'article fut accepté par la *Southern California Law Review* à temps pour que les juges de la Cour suprême puissent en avoir connaissance avant même sa publication en 1972. Si l'appel du Sierra Club fut finalement rejeté par la Cour suprême, une minorité de trois juges fut cependant d'avis contraire, dont le célèbre juge Douglas, qui reprit les arguments de Stone dans son opinion dissidente. Le juge Douglas ajouta qu'au lieu d'être désignée comme *Sierra Club v. Morton* (Morton étant le secrétaire d'État à l'Intérieur de l'époque), l'affaire devait être rebaptisée *Mineral King v. Morton*, ce qui reviendrait à conférer aux objets environnemen-

taux un droit d'agir en justice pour leur propre compte **11**.



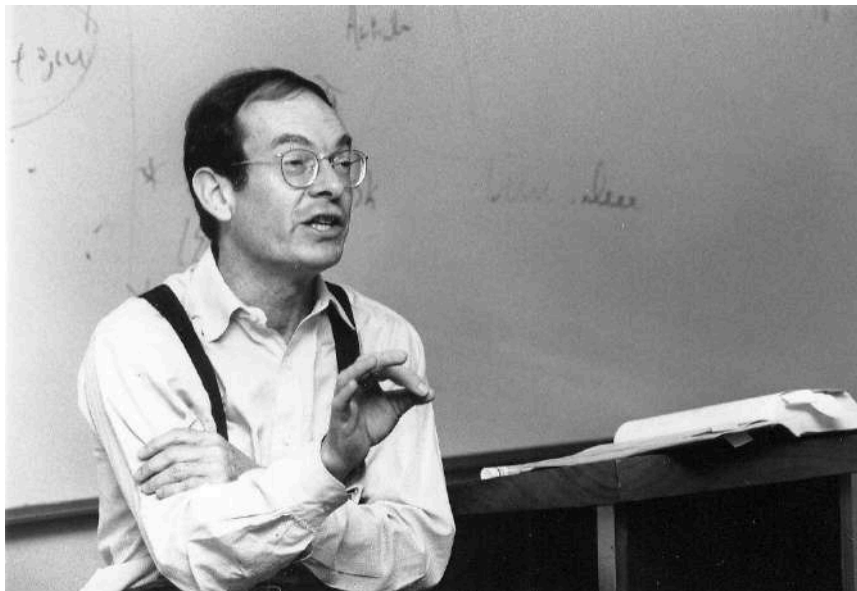


Pétition du Sierra Club, 1969
(USC Libraries/Mineral King Development Records)

On voit donc qu'accorder des droits personnels et donc le statut de personne à des entités non humaines n'est pas uniquement une disposition symbolique, ayant pour seul but de faire valoir une idéologie au mépris de la rationalité technique du droit, comme le disent souvent les détracteurs des « droits de la nature ». C'est bien une disposition qui a une utilité technique – parfois la seule manière de protéger certaines valeurs que la société considère comme dignes d'être protégées.

À celles et ceux qui estiment inconcevable l'idée d'accorder une

personnalité juridique et des droits à des entités naturelles et des animaux, Stone rappelle que le débat fut le même pour les esclaves, les enfants, les femmes, et les Noirs à travers l'histoire. S'agissant des droits des femmes par exemple, aux États-Unis, la première femme dans le Wisconsin qui pensait avoir le droit d'exercer la profession d'avocat s'est vu répondre par la Cour suprême du Wisconsin qu'elle ne l'avait pas. La Cour avait en effet estimé que la loi de la nature destinait le sexe féminin à porter, élever, éduquer les enfants, et à s'occuper du foyer ¹². En France, l'entrée des femmes dans la profession d'avocat n'a eu lieu qu'en 1900, grâce à l'adoption de la loi du 1^{er} décembre 1900 ayant pour objet de permettre aux femmes munies des diplômes de licencié en droit de prêter le serment d'avocat et d'exercer cette profession. Ce qui était autrefois impensable est aujourd'hui communément admis. Pourquoi ne pourrait-il pas en être de même pour des écosystèmes ? Si des êtres humains, initialement considérés comme n'étant pas des « personnes » ou alors pas toujours dotés de certains droits, ont pu l'être, pourquoi des éléments naturels ne pourraient-ils pas être considérés comme des « personnes » au sens juridique ? C'est là un choix avant tout moral et politique, et non pas une contrainte intrinsèque au droit.



Christopher Stone

L'évolution des connaissances scientifiques permet de conforter le mouvement des droits de la nature. C'est ce que Marie-Angèle Hermitte, pionnière du droit du vivant, nomme « l'animisme juri-

dique à base scientifique » ¹³. Cette observatrice des mutations juridiques distingue trois sortes d'*animisme juridique*. Premièrement, un animisme juridique à consonance autochtoniste, comme en Colombie, où des affaires relatives aux droits de la nature sont portées par des peuples autochtones et des communautés locales. Deuxièmement, un animisme juridique à consonance mystique ou religieuse. C'est le cas en Inde où les fleuves Gange et Yamuna ont été reconnus sujets de droit, ces fleuves étant sacrés dans la culture hindoue. Enfin, un animisme juridique à base scientifique, plus acclimaté aux systèmes juridiques occidentaux, dans lesquels les alertes des scientifiques (sensibilité animale, intelligence des plantes, complexité des milieux naturels...) soutiennent l'adoption de lois plus protectrices de l'environnement.

Un mouvement en pleine expansion

Le mouvement des droits de la nature est en pleine expansion aujourd'hui. En 2008, l'Équateur est devenu le premier pays à adopter des dispositions constitutionnelles donnant à la nature des droits inaliénables et opposables. Sa nouvelle Constitution stipule que la nature, ou plus exactement « *Pachamama* », ce par quoi la vie est reproduite et existe, a le droit au respect intégral de son existence et du maintien et de la régénération de ses cycles vitaux, de sa structure, de ses fonctions et de ses processus évolutifs. De la Colombie au Canada en passant par la Nouvelle-Zélande, l'Australie, la Nouvelle-Calédonie et même l'Espagne, les droits de la nature sont aujourd'hui une réalité juridique dans une vingtaine de pays ¹⁴.

Même en l'absence de lois reconnaissant les droits de la nature, des juges adoptent des raisonnements ambitieux et une approche écocentrique en invoquant l'ordre public écologique pour déclarer des entités naturelles comme sujets de droit. Cette approche est confirmée dans plusieurs décisions de la Cour constitutionnelle d'Équateur. Dans l'affaire *Los Cedros* ¹⁵, le juge constitutionnel a déclaré que « *les droits de la nature sont un changement de para-*

digme juridique car historiquement le droit a favorisé l'instrumentalisation, l'appropriation et l'exploitation de la nature en tant que simple ressource naturelle. Les droits de la nature partent du principe que pour harmoniser sa relation avec elle, l'être humain doit s'adapter adéquatement aux processus et systèmes naturels [...]». Et d'ajouter : «les droits de la nature protègent les écosystèmes et les processus naturels pour leur valeur intrinsèque, et de cette manière sont complémentaires du droit de l'homme à un environnement sain et écologiquement équilibré».

Sur le plan juridique, les droits de la nature présentent l'intérêt de permettre à des éléments de la nature d'agir en justice pour défendre leurs droits par l'intermédiaire de représentants. La défense de la nature n'est alors plus subordonnée à l'existence d'intérêts humains et le rapport de force devient plus équilibré. Le juge doit ainsi arbitrer entre des intérêts opposés – humains et non-humains – et faire prévaloir l'intérêt qu'il considère comme plus légitime, comme il le fait habituellement. Le juge constitutionnel français a par exemple déjà jugé que la protection de l'environnement, patrimoine commun de l'humanité, constitue un objectif de valeur constitutionnelle qui peut justifier des atteintes à la liberté d'entreprendre ¹⁶. De même, en Équateur, le juge constitutionnel a pu juger que les droits de la nature devaient prévaloir sur le droit de propriété d'un exploitant d'une ferme d'élevage de crevettes installée dans une réserve naturelle ¹⁷.

Parce que le droit doit évoluer avec la société en fonction de ses mutations, il doit rétablir l'harmonie sociale, la capacité de vivre ensemble, non seulement entre humains, mais aussi entre humains et non-humains. C'est en ce sens qu'il doit être perçu comme un outil de transformation sociale permettant de sortir de la modernité juridique. Avec les droits de la nature, s'ouvre une étape vers un autre mode de gouvernance intégrant le Vivant. Alors que les atteintes à l'environnement s'intensifient et changent d'échelle, transformer notre droit et son fondement conceptuel afin de mieux prendre en considération le Vivant devient une nécessité. D'autant plus que ce droit a contribué à mettre en place les manières d'agir et les systèmes socio-techniques qui ont précisément entraîné une

extinction massive de la vie sur la Terre. Nous n'allons pas couper d'un coup avec la modernité juridique, car elle est là, dans les gaz à effet de serre qui circulent dans l'atmosphère, dans les cicatrices indélébiles que l'effondrement de la biodiversité laissera sur la face de la Terre, dans les milliards de microplastiques qui se logent jusque dans les couches profondes des sédiments océaniques. Mais on peut encore transformer le droit pour le rendre plus à même de nous aider à vivre dans ce reste qu'il a contribué lui-même à produire. Hériter de la modernité, pour le droit, c'est reconnaître les droits de la nature.

Notes

- 1 Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes, Essai d'anthropologie symétrique*, La Découverte, 1991
- 2 Xavier Prévost, « La Renaissance dans *Le sens des lois*, la modernité en question », *Revue d'histoire des Facultés de droit*, 2022, *Lectures de... n° 4 : Le sens des lois, histoire de l'interprétation et de la raison juridique* (Bruylant, 3e éd. 2011), de Benoît Frydman, p. 1-10.
- 3 John Rawls, *A theory of Justice*, Harvard University Press, 1971
- 4 Carolyn Merchant, « Exploiter le ventre de la terre » dans *Reclaim, recueil de textes écoféministes*, choisis et présentés par Émilie Hache, Cambourakis, 2016.
- 5 Jacques Chevallier, « Vers un droit post-moderne ? Les transformations de la régulation juridique », *Revue du droit public et de la science politique en France et à l'étranger*, 1998, N° 3, pp. 659-714.
- 6 Camille de Toledo, préface in *Notre Affaire à Tous, Les droits de la Nature - Vers un nouveau paradigme de protection du vivant*, Le Pommier, 2022
- 7 Assemblée générale de *Harmony with Nature*, note du Secrétaire général, 1er août 2016

- 8 Yan Thomas, « Le sujet de droit, la personne et la nature, Sur la critique contemporaine du sujet de droit », *Le Débat*, 1998/3, n°100. Dans ce texte, le grand historien du droit qu'était Yan Thomas, qui est un de ceux qui a le plus fait pour réhabiliter la notion de « fiction juridique », se montre très polémique à l'égard des droits de la nature et très sceptique envers la personnification des non-humains. Cependant, il montre bien qu'il n'y a pas d'obstacle technique à cette personnification. Il montre même que l'extension de la notion de personne, héritée du droit romain, à autre chose que des individus humains, entre l'Antiquité et le Moyen-Âge, répond uniquement à des exigences techniques : « *Le subterfuge de la personnification (celle des successions jacentes en droit romain classique, celle des communautés humaines au Moyen-Âge) ne servait traditionnellement pas à réserver, à sanctuariser choses ou gens dans un espace d'inaliénabilité, mais à instituer un point d'imputation des obligations et des droits, lorsque l'identité de leur titulaire était incertaine.* » (*loc. cit.*, pp. 93-94).
- 9 Steven Wise, *Rattling The Cage: Toward Legal Rights For Animals*, 2000
- 10 Christopher Stone, "Should Trees Have Standing?—Towards Legal Rights for Natural Objects." *Southern California Law Review* 45 (1972): 450-501. Le texte a été traduit en français sous forme de livre, avec une préface de Catherine Larrère : Christopher Stone, *Les arbres doivent-ils pouvoir plaider ?*, Le passager clandestin, 2017.
- 11 Christopher Stone, *Les arbres doivent-ils pouvoir plaider ?*, préface de Catherine Larrère, Le passager clandestin, 2017.
- 12 In re Goddell, 39 Wise. 232, 245 (1875) in Christopher Stone, *op. cit.*
- 13 Marie-Angèle Hermitte a forgé ce concept en 2013. Voir notamment Marie-Angèle Hermitte, « Artificialisation de la nature et droit du vivant », *La lettre du Collège de France*, n°44, 2017-2018
- 14 Notre Affaire à Tous, *Les droits de la Nature, Vers un nouveau paradigme de protection du vivant*, Le Pommier, 2022
- 15 Décision n° 1149-19-JP/21 du 10 novembre 2021

16 Décision n° 2019-823 QPC du 31 janvier 2020

17 Décision 0507-12-EP du 15 juillet 2015

—

Contributeur · ices

Édité par Patrice Maniglier et Mathieu Watrelot

Une autre destruction de la nature est possible (I)

Par Vladimir Safatle | 12-03-2024

Pour que la nature ne soit pas détruite dans les faits, il faut la détruire dans les idées. Tel est l'argument du philosophe brésilien Vladimir Safatle, qui propose ici une contribution originale, de la part d'une figure de la théorie critique d'inspiration marxiste, aux réflexions sur la dévastation écologique globale. L'idée de nature étant liée à celle de liberté comme autonomie, dans le double héritage de la théologie chrétienne et du capitalisme, on ne détruira la nature qu'en réinventant la liberté.

(I) Genèse et structure d'un concept théologico-politique

Le progrès ne commence que là où il finit

Theodor Adorno

J'aimerais commencer par dire que l'une des caractéristiques les plus structurantes de notre époque est l'ampleur de nos crises ¹. Nous avons un système de crises connexes qui ne semble pas vouloir disparaître ². Par crises connexes, nous entendons le lien profond entre les crises écologiques, sociales, politiques, économiques, démographiques et psychiques qui semble s'être stabilisé à l'échelle mondiale. Et je voudrais commencer par insister sur ce sujet apparemment paradoxal, à savoir des crises qui se stabilisent en tant que crises. Car tout se passe comme si nous étions face à des crises qui sont devenues le régime normal des gouvernements ³,

comme la longue crise politique des institutions de la démocratie libérale depuis vingt ans ou la longue crise économique qui se profile à l'horizon pour justifier les politiques économiques de nos pays et de nos institutions depuis 2008. Ces crises n'ont pas empêché la préservation des fondements de la gestion économique néolibérale, ni l'approfondissement de sa logique de concentration et de musèlement des luttes sociales. Au contraire, on pourrait même dire qu'elles ont fourni le terrain idéal pour la réalisation de ces processus.

Cette dynamique de normalisation des crises soulève de profondes questions sur les stratégies de pensée critique. Elle met en évidence une mutation de nos formes de gouvernance, dans la mesure où celles-ci peuvent de plus en plus normaliser le recours à des mesures exceptionnelles et autoritaires dans le cadre des processus de gestion sociale. Elle indique également une rétraction structurelle des horizons de transformation capables de propulser l'imagination vers d'autres formes de relations sociales. Cependant, c'est précisément à ce moment de rétraction que l'on voit apparaître de plus en plus de doutes quant à l'engagement effectif de la théorie critique dans les transformations structurelles de la société capitaliste, dans l'écoute de la souffrance immanente à ses formes de domination sociale et la considération de l'étendue réelle de cette souffrance, au point que certains parlent d'un processus inéluctable de « domestication » de la critique 4. Cette domestication vient de ce qu'elle s'accommode de l'horizon restreint des conflits sociaux susceptibles d'être gérés par la structure institutionnelle existant actuellement dans les pays développés. Un horizon qui démontre de plus en plus son irréalité et son lien naturel avec le rétablissement des dynamiques d'accumulation primitive que le continent européen n'a contrôlé que momentanément après la Seconde Guerre mondiale, grâce à la force, aujourd'hui disparue, d'un système de luttes ouvrières.

Je voudrais partir de ce point pour insister sur le fait qu'une partie de la paralysie qui nous afflige provient de l'incapacité à comprendre que ce système de crises liées entre elles a pour fondement une crise plus profonde, à savoir une crise épistémique. L'engage-

ment des sujets dans les processus de lutte sociale n'est pas nécessairement lié à la souffrance et à la précarité auxquelles ils sont soumis. Les sujets et les populations peuvent endurer un degré de souffrance extrêmement élevé s'ils ne sont pas en mesure de se considérer comme des agents potentiels de transformation. Ce potentiel ne requiert pas seulement des formes efficaces d'organisation politique et de construction de la solidarité. Il nécessite également un redimensionnement de l'imagination sociale, une certaine capacité à essayer de réaliser des relations et des processus qui semblaient auparavant impossibles.

Cette paralysie de l'imagination sociale est, dans une large mesure, liée à ce que nous pourrions appeler des crises épistémiques **5**. Par crise épistémique, nous entendons une crise de ce que nous pourrions appeler la « condition de possibilité de toute expérience possible ». Notre expérience sociale, avec ses formes de catégorisation, de distinction et d'organisation de l'espace et du temps, n'est pas une condition transcendantale, mais le résultat des institutions sociales qui définissent les conditions matérielles de la reproduction sociale, laquelle s'incarne dans des processus économiques et politiques répétés. Ces formes, à leur tour, offrent ce que nous pourrions appeler une « grammaire sociale » qui définit notre manière de déterminer non seulement le sens des valeurs à fort potentiel normatif, mais aussi la manière de les appliquer, la clarté de leur sémantique et, surtout, la forme des sujets qui peuvent les énoncer. C'est cette grammaire qui définit les limites de ce qu'il est possible d'imaginer et de ce qu'il n'est pas possible d'imaginer. C'est pourquoi l'impossibilité de modifier cette grammaire sociale produit un système d'inhibitions de l'action qui doit être analysé dans sa dynamique propre. S'il est une chose que l'expérience historique du xx^e siècle nous a montrée, c'est que l'on peut même modifier les bases économiques de nos sociétés sans pour autant modifier cette grammaire, comme si la modifier nécessitait des régimes d'action et de lutte spécifiques.

Détruire la nature

Je soutiens ici que l'un des axes fondamentaux de la grammaire sociale hégémonique de notre époque réside dans la notion de « nature ». En d'autres termes, la manière dont nous définissons et créons la « nature » détermine un large éventail de nos modes d'expérience et d'action sociale. Car l'Occident n'est pas exactement une forme de société. Il est d'abord une forme de nature, ou si l'on veut, une manière de définir comme « nature » le système vivant qui nous affecte et auquel nous participons. C'est en inventant quelque chose comme la « nature », avec ses tensions internes et ses catégories, que nous avons créé nos sociétés occidentales. C'est le concept qui définit nos structures de vie, même par opposition. Souvenons-nous : là où la nature définit le rythme des mouvements, pour nous, il ne peut y avoir d'histoire. Là où la nature définit le comportement, il ne peut y avoir d'autodétermination. Là où la nature définit les cycles, il ne peut y avoir de liberté. C'est pourquoi une théorie critique effectivement engagée dans l'émancipation ne peut laisser intacts les présupposés que la notion de nature a intégrés dans l'histoire de la rationalité moderne. Elle doit prendre conscience que non seulement notre rapport à la nature est en crise, mais que la nature elle-même est en crise, au sens où il est impossible de préserver ce qui a été jusqu'à présent son lieu social.

Cela nous amène à dire qu'il y a une destruction de la nature à faire si l'on veut que l'émancipation se réalise. Il ne s'agit pas de la destruction physique à laquelle nous assistons de plus en plus dramatiquement aujourd'hui, mais de la destruction de la nature en tant qu'horizon social d'action et de détermination, en tant que définissant à la fois comment nous devons agir sur l'environnement, qui nous sommes et ce que nous sommes. D'une certaine manière, nous pourrions même dire que pour empêcher la destruction physique de la nature, une autre forme de destruction de la nature est nécessaire.

Il y a ceux qui, lorsqu'ils entendent parler de la nature comme d'une construction sociale à remettre en question et, finalement, à détruire – ce que je partage dans une certaine mesure –, imaginent immédiatement qu'ils ont affaire à une pensée radicalement anti-réaliste qui, de manière presque délirante, nie l'existence de pro-

cessus indépendants de notre description et de notre action. À tel point que quelqu'un comme Andreas Malm doit nous rappeler que :

Découvrir du charbon dans la jungle de Bornéo, c'est ouvrir un conduit vers ce passé [antérieur à l'action humaine] et mettre la main sur quelque chose qu'aucun humain n'a contribué à produire, et cela vaut pour tout combustible fossile extrait des entrailles de cette planète 6.

Mais nous devons nous rappeler que ceux qui cherchent à réaliser le projet politique de nier l'existence de la nature ne veulent pas nécessairement nier l'existence d'entités indépendantes de notre description, et encore moins imaginer que le charbon n'existerait pas sans nous. Il s'agit plutôt de nier notre façon de décrire ces entités en raison de leurs conséquences sociales et politiques, de problématiser la dénomination de ces processus en tant que « nature ». Car il est impossible d'ignorer que la « nature » est une construction hétéroclite, dont la structure hétéroclite a une fonction claire, à savoir établir une zone de chevauchement confuse entre la science, la théologie, la morale, la politique, la philosophie et l'économie. Ce que nous appelons « nature » est composé d'éléments divers tels que : des processus physiques indépendants de l'observateur, la libido, les instincts, les séquences d'ADN, les genres naturels, Dieu, des processus physiques dépendants de l'observateur (comme ceux mis en évidence par la physique quantique), les hiérarchies, une certaine notion de la croissance, les peuples amérindiens, etc. En d'autres termes, il s'agit d'une construction sociale visant à superposer des valeurs et à constituer une disposition « naturelle » à agir sur l'environnement qui nous entoure et sur nous-mêmes.

La nature dont nous traitons est née à un certain moment historique. Ce n'est pas la *physis des Grecs*, ni l'*uriki des Yanomami*. Ceux-là, pour nous, appartiennent littéralement à d'autres mondes. Le concept pour nous hégémonique a été imposé par une articulation profonde entre le développement du capitalisme, la théologie-politique et les intérêts expansionnistes. Et tout comme il est né, il

peut mourir. L'illuminisme puéril qui consiste à croire que l'on peut et que l'on doit distinguer entre les énoncés proprement scientifiques sur la nature et les énoncés proprement « idéologiques » risque de rendre un mauvais service à la critique. Car la « nature » en tant que concept et valeur a été créée précisément pour que ces énoncés puissent passer l'un dans l'autre. L'émergence de la vision scientifique de la nature comme machine, par exemple, est inséparable d'un système de présupposés théologiques que le développement de la science moderne a renforcés et non pas affaiblis 7. Des présupposés qui permettent non seulement la mathématisation des phénomènes physiques, mais aussi la constitution d'une certaine notion d'exceptionnalité humaine, fondamentale pour l'émergence de nos notions de conscience, d'autonomie et de subjectivité.

Mon but ici n'est pas de nier pertinence de la distinction entre nature et culture, comme ceux qui prêchent son obsolescence 8. En fait, cette distinction est plus que jamais d'actualité. Car pour suivre sa logique d'extraction et entretenir son illusion de progrès, la société capitaliste a besoin de définir ce qu'est la nature, de s'en distinguer. Dans un second temps, lorsque les conséquences catastrophiques de cette distinction deviennent évidentes à travers les crises que nous connaissons aujourd'hui, il devient nécessaire d'« anticiper la réconciliation », en la plaçant comme déjà réalisée dans le cadre du capitalisme. Mais il s'agirait alors d'insister sur le fait que la distinction nature/culture n'est pas un malentendu de la modernité. C'est un postulat fondamental de notre mode de production. Elle est réitérée quotidiennement dans chaque processus de production capitaliste.

Cependant, nous devons reconnaître la tâche politique que représente le dépassement de cette dichotomie. Ce n'est pas un hasard, comme nous le verrons plus loin, si les luttes sociales menées par des peuples expulsés et opposés au processus de « modernisation capitaliste », des peuples qui, pour cette raison, refusent de faire des distinctions strictes entre nature et culture, ont la possibilité d'enclencher de véritables processus de politisation de la fin de la nature. Cette fin apparaît comme un moment important dans un

projet d'émancipation sociale.

Ces luttes nous rappellent comment la place sociale de la nature nous conduit aujourd'hui à expliciter la violence inhérente à des valeurs qui, pendant des siècles, semblaient garantir les voies de notre émancipation et de notre liberté, de la réalisation la plus profonde du potentiel d'être nous-mêmes. Progrès, développement, abondance, richesse, croissance : ces termes sont chargés d'une profonde dimension normative parce qu'ils semblent assurer les conditions matérielles de l'émancipation. Et tous ces notions, aujourd'hui remises en cause par les crises et les violences qu'ils ont engendrées, sont profondément liés au sort que nous avons réservé jusqu'à présent à la nature, à la compréhension du type de relation que nous devons entretenir avec elle, à la distance que nous devons prendre à son égard. En ce sens, je ne peux que rejoindre Pierre Charbonnier qui, dans un beau livre, disait :

Le sens que nous donnons à la liberté et les moyens mis en œuvre pour l'établir et la préserver ne sont pas des constructions abstraites, mais les produits d'une histoire matérielle dans laquelle le sol et le sous-sol, les machines et les propriétés des êtres vivants ont fourni des leviers d'action décisifs. La crise climatique actuelle révèle de manière spectaculaire cette relation entre l'abondance matérielle et le processus d'émancipation 9.

En d'autres termes, ce que nous entendons par liberté est inséparable d'un ensemble d'actions sociales et économiques visant à garantir les conditions d'exercice de notre autonomie. La liberté n'est pas une disposition subjective, ce n'est pas un prédicat que l'on attribue aux individus. C'est plutôt un système de pratiques sociales, un prédicat des corps sociaux. Dans le cas de nos sociétés, ces pratiques sociales sont, entre autres, liées à la manière dont nous contrôlons la nature, dont nous en faisons l'espace d'extraction des ressources contre la peur de la pénurie, du manque et de la vulnérabilité.

Vie psychique et théologie politique

Je voudrais insister sur ces questions pour souligner que cette crise de la place sociale de la nature ne concerne pas seulement un ensemble de valeurs qui guident nos modèles socio-économiques. Elle concerne aussi ce que l'on pourrait appeler les « fondements théologico-politiques » qui constituent à la fois nos sociétés capitalistes et l'horizon normatif par lequel nous nous définissons nous-mêmes. La crise de la nature est une crise du projet théologico-politique dans lequel elle s'inscrit. Et la crise de ce projet théologico-politique de longue durée affecte profondément une certaine conception hégémonique de l'autonomie et de la liberté qui est la nôtre. En d'autres termes, cette crise conduit nécessairement à la crise de l'un des concepts normatifs les plus forts que nous connaissions. Cela signifie que le dépassement de ces crises ne passe pas seulement par des luttes sociales visant à réguler l'extractivisme et à modifier les rapports de production. Elle requiert également une critique de l'autonomie en tant qu'horizon politique d'émancipation, une reconfiguration structurelle des sujets et de leurs conditions sociales d'auto-préservation.

J'aimerais donc partir de deux hypothèses :

- 1- Des concepts tels que l'identité, la personnalité, l'individu et l'autonomie sont des concepts théologico-politiques. Ils trouvent leurs fondements dans un domaine où théologie et morale s'entremêlent. Ils sont politiques dans la mesure où ils justifient des opérations de hiérarchisation, d'autogestion et de domination.
- 2- La constitution de nous-mêmes, de nos promesses et de nos douleurs, est inséparable de la relation agonistique que nous construisons avec ce que nous définissons comme la « nature ». Notre propre théologie politique nous a habitués à l'idée que nous sommes des êtres traversés par le conflit, par l'opposition, et qu'à la base de ce conflit se trouve notre relation dramatique avec la nature. Cette opposition sera le fondement d'une conception de l'autonomie morale comme capacité d'auto-législation qui apparaît encore aujourd'hui comme un point constitutif de notre conception de l'émancipation.

Mais avant de poursuivre, je voudrais insister sur deux points. Premièrement, lorsque nous disons « nous » dans ce contexte, nous nous référons à l'horizon de la théologie chrétienne. D'une part, cela pose des limites évidentes à l'universalité supposée des processus décrits ici. Toutefois, il convient de garder à l'esprit un élément important dans ce contexte. Cette base théologico-politique spécifique a fourni, dans une large mesure, les conditions socio-subjectives pour le développement et le renforcement du capitalisme. Les articulations nécessaires et constitutives entre le capitalisme et le christianisme sont un thème majeur de la sociologie classique ¹⁰. Si nous acceptons ce point, alors toute société soumise à la dynamique de la valorisation du Capital (c'est-à-dire toute société existante à ce jour, même les yanomamis y sont soumis, et de la pire façon) devra faire face aux tendances à la reproduction matérielle et à la production de subjectivités qui sont spécifiques à ce modèle théologique. Bien sûr, les sociétés feront face à ces tendances en tenant compte de leurs propres conflits. Mais aucune ne sera indifférente à l'horizon que nous verrons décrit ici.

Deuxièmement, nous pouvons parler de théologie politique dans ce contexte parce qu'il s'agit d'une réflexion sur la structure de l'exercice du pouvoir qui trouve son fondement dans une conception théologique de la volonté. L'une des caractéristiques fondamentales de la théologie politique qui marque l'Occident est sa conception du pouvoir comme exercice d'une volonté souveraine et unitaire, qu'il s'agisse de la volonté du roi ou de la volonté du peuple. Cette conception trouve sa matrice dans l'idée de volonté divine en raison de sa structure de *causa sui*, d'immanence potentielle entre l'être et l'agir. Comme en Dieu, la volonté, lorsqu'elle est libre, est cause d'elle-même, elle ne se confond pas, ne se perd pas, elle est mouvement d'actualisation de ce qui ne sort jamais de soi-même, c'est pourquoi elle est l'expression d'une décision souveraine. Il n'y a pas de causalité extérieure à cette volonté, elle n'est pas affectée de l'extérieur, mais se réalise comme un principe immanent à soi-même ¹¹.

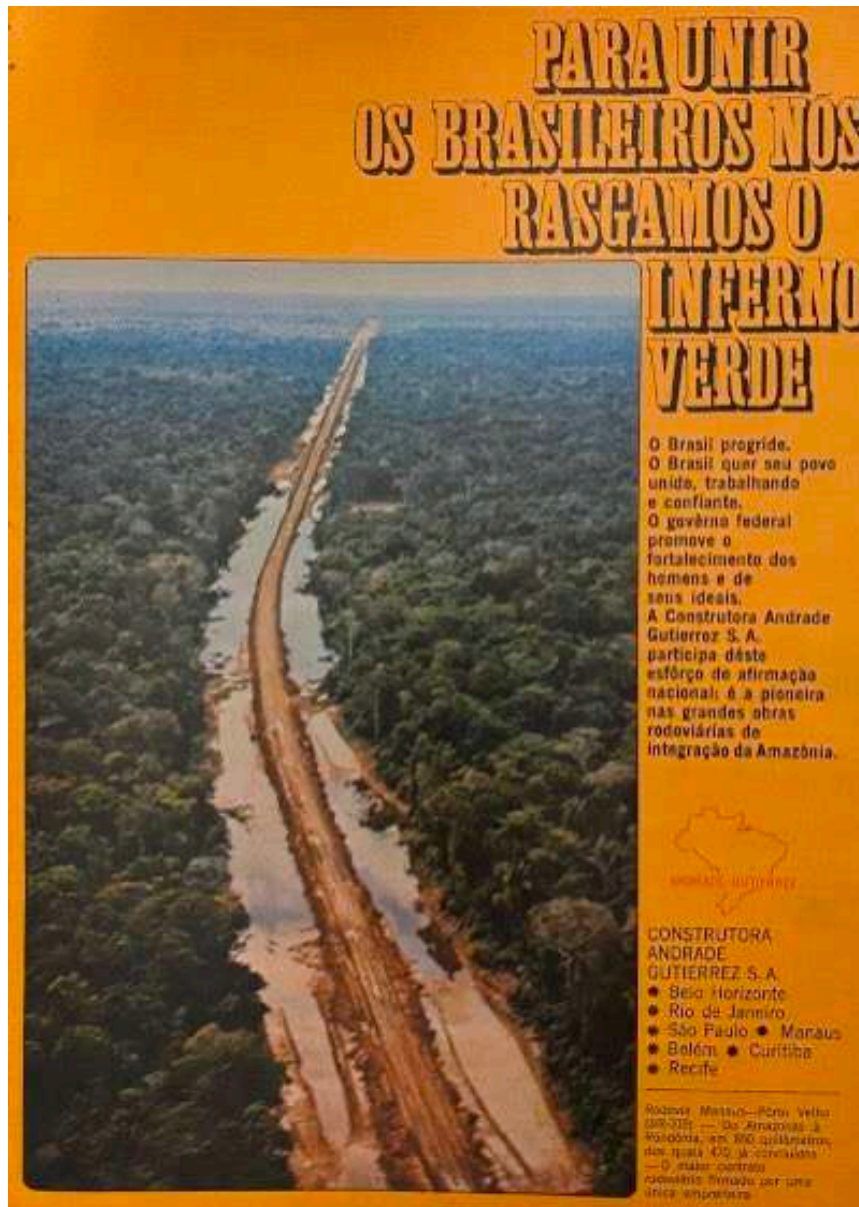
La présence de cette conception de la volonté n'est pas seulement une caractéristique constitutive de notre notion de pouvoir poli-

tique, de peuple et de souveraineté populaire. Elle sera également présente dans la constitution de notre rapport à nous-mêmes. Car nous ne pouvons pas oublier que notre notion d'autonomie est avant tout l'expression d'un rapport de gouvernement, d'une capacité à se gouverner soi-même à partir de la construction d'une unité potentielle entre le *moi* et la *loi* que je me donne. Se donner la loi à soi-même est quelque chose que, à la limite, seul Dieu peut faire, car c'est seulement en lui que l'immanence entre *nomos* et *ipse*, entre loi et moi, est absolument réalisée. Mais pour que cette relation entre *nomos* et *ipse* se réalise, il faut que ce qui n'est pas conforme à cette condition de *causa sui* soit défini comme « nature » et fasse l'objet d'un type de relation spécifique.

À ce stade, j'aimerais ajouter quelque chose qui peut nous aider à comprendre pourquoi nous devrions ici parler de théologie politique. L'une des principales caractéristiques des relations théologico-politiques est qu'elles confondent le gouvernement et la lutte contre le mal. Chaque fois que le mal est invoqué dans le domaine politique, vous pouvez être sûrs que nous revenons à la théologie. Car contre le mal, il n'y a pas de négociation, il y a une lutte à la vie à la mort, il y a la victoire et la conjuration. Contre le mal, il y a cette violence absolue qui est propre à la théologie en acte. Il n'y a pas de concept séculier du mal, il a toujours été et sera toujours un concept théologique. En ce sens, partout où le « mal » est mobilisé, nous nous trouvons dans des relations de hiérarchie et d'évaluation qui appellent une opération de nature théologico-politique. Ainsi, se gouverner aura pour sens de combattre le mal qui nous habite ou nous guette. Un mal qui s'empare de nous et dont la meilleure expression est l'insoumission. Car le mal n'a jamais été une question de cruauté et de violence, notamment parce qu'il n'y a pas de bien qui interdise la cruauté envers ceux qui ne croient pas au bien que nous défendons. Le mal fondamental sera toujours d'ignorer les hiérarchies nécessaires.

En ce sens, je ne peux m'empêcher de penser à une publicité qui illustre mon propos. Nous sommes au Brésil, dans les années 1970, en pleine phase de développement soutenue par la dictature militaire. L'un des éléments fondamentaux à l'horizon du progrès dans

ce pays, qui a toujours été l'une des principales frontières du monde pour le développement agricole, est la connexion à travers la forêt amazonienne. C'est à ce moment-là que l'État militaire a décidé de construire une grande autoroute qui couperait la forêt en deux. Il s'agit de la « transamazonienne ». La route ne sera jamais achevée. Mais dans le cadre de la lutte pour le progrès, une campagne publicitaire apparaît qui a l'avantage d'affirmer explicitement ce qui a toujours été supposé. On y voit la forêt coupée en deux par la route et le titre : « Pour unir les Brésiliens, nous déchirons l'enfer vert ». Le progrès, la formation d'un État-nation, la création d'une unité passe par la victoire sur le mal représenté par l'enfer vert, un mal qu'il faut vaincre, qui rôde autour de nous pour empêcher la réalisation du développement humain, comme une sorte de « cœur des ténèbres » où les lumières ne parviennent pas.



Augustin et l'émergence du Soi

Mais ce cœur des ténèbres n'est pas seulement dans les espaces qui nous empêchent d'ouvrir nos routes. Il est aussi en nous, et c'est ce qui rend cette bataille si décisive. En ce sens, revenons en 1607 et écoutons une sorte de poème écrit par un puritain, George Goodwin, intitulé *Automachia, ou l'auto-conflit d'un chrétien* :

Je chante mon moi, mes guerres civiles internes

Les victoires que je perds et que je gagne

Le duel quotidien, la lutte permanente

La guerre qui n'en finit pas, jusqu'à la fin de ma vie

Et pourtant, pas seulement la mienne, pas seulement la mienne,

Mais de tous ceux qui, sous le signe honorable

De la bannière du Christ, soutiendront son nom

Avec des vœux sacrés de corps et d'âme 12.

J'évoque ce texte parce qu'il exprime quelque chose de fondamental dans la genèse de notre notion de liberté et d'autonomie. Quelque chose qui ne pourrait peut-être être véritablement formulé que par un religieux. Notons en effet que la liberté apparaît ici comme l'exercice continu d'une guerre civile intérieure, d'une lutte qui ne s'arrête jamais et qui est soutenue par une relation constitutive avec le divin.

Nous pouvons comprendre la matrice de cette guerre en examinant les fondements théologiques de la notion d'identité. Ce fondement nous renvoie, entre autres, à Saint Augustin. C'est là que nous trouverons l'un des points de départ d'un long mouvement qui nous conduira à la notion moderne d'autonomie et à la création de la notion moderne de nature. Augustin ne pouvait pas ne pas être l'un des points de départ, car c'est avec lui qu'est né quelque chose de fondamental dans notre écriture à la première personne du singulier. Avant Augustin, ceux qui utilisaient la première personne du singulier ne l'utilisaient jamais pour parler d'eux-mêmes, comme quelqu'un qui présente une perspective qui, parce qu'elle est une perspective, ne peut être que singulière. Avant Augustin, on parlait de soi pour raconter des histoires mémorables, pour donner des témoignages, des exemples à suivre. Augustin, en revanche, écrit pour parler du parcours particulier d'une errance, de la singularité d'une expérience qui se confesse pour exposer une perspective qui doit être dissipée pour que la raison puisse finalement s'imposer. C'est pourquoi il dit :

Mais à qui vais-je raconter ces faits ? Pas à toi, mon Dieu. En ta présence, je m'adresse à l'humanité, celle à laquelle j'appartiens, même si ces pages n'atteignent qu'une minorité. Alors pourquoi est-ce que j'écris ceci ? Pour que moi-même et tous ceux qui liront ces mots réfléchissions à l'abîme profond que représente le fait de crier vers toi. Qu'est-ce qui pourrait être plus proche de vos oreilles qu'un cœur repentant et une vie de foi **13 ?**

Cette déclaration est très significative. J'écris pour moi et pour cette minorité qui se sent au fond d'un abîme. J'écris pour ceux qui sont marqués par l'errance, afin que le « je » apparue comme le témoin d'un abîme accède à une connaissance qui n'a plus besoin de perspective. Entre autres, cette errance est organiquement liée au destin que la nature aura parmi nous. Si le « je » est la marque d'une errance, c'est parce que l'aveu de soi équivaut à une réunion de la volonté avec elle-même, à une sortie du mal et de la déviance. Pour mieux comprendre la figure de cette déviance, rappelons une précision fondamentale. Augustin dit :

Si quelqu'un dit que la chair est la cause de tous les vices et de toutes les mauvaises habitudes, précisément parce que l'âme, amoureuse de la chair, vit ainsi, il est hors de doute que cela n'a pas été fixé dans l'ensemble de la nature humaine [...] La chair corruptible n'a pas non plus rendu l'âme pécheresse, mais c'est l'âme pécheresse qui a rendu la chair corruptible [...] L'homme n'est pas devenu semblable au diable parce qu'il avait de la chair, dont le diable est dépourvu, mais parce qu'il a vécu selon lui-même, c'est-à-dire selon l'homme **14.**

En d'autres termes, la chair n'est pas la cause du mal ; si elle est corruptible, c'est parce que la volonté humaine l'a corrompue. Dieu, créateur omniscient, n'a pas pu créer une nature mauvaise, une chair mauvaise. D'où ce rappel que l'être humain n'est pas devenu comme le diable parce qu'il avait une chair. Le problème réside dans ce que l'on pourrait appeler la « politique de la volonté ». Les rapports politiques au sein de la volonté peuvent être inversés. L'être humain peut vouloir vivre selon lui-même et non selon Dieu. Il peut inverser le bien propre à une volonté libre et rationnelle, en

brisant les rapports politiques de hiérarchie et d'obéissance. Cela explique pourquoi le péché central pour Augustin est l'orgueil (*superbia*). C'est l'orgueil qui a fait pécher les êtres humains à l'origine, en méprisant l'obéissance due à Dieu. L'amour des choses changeantes au détriment des choses durables et éternelles, le désir d'inversion des valeurs : voilà le vrai mal. L'être humain n'a pas été créé pour vivre selon lui-même, mais pour vivre selon celui qui l'a créé, en faisant sienne sa volonté. En d'autres termes, la confession rétablit un ordre politique corrompu.

Mais notons un point : vivre selon soi-même signifie, pour l'homme, paradoxalement avoir sa volonté en dehors de lui-même, car cela signifie agir involontairement, sans réflexion, comme les animaux. La séparation entre l'homme et l'animal passe par la raison, c'est-à-dire par la capacité de se percevoir et de s'évaluer, d'être doté d'un sens intérieur qui nous permettrait de juger et d'évaluer nos propres sens, et non d'être les serviteurs inertes d'une causalité extérieure. Cela nous permettrait, entre autres, de nous éloigner de nos passions et des inconstances qui découlent du fait d'être à la merci des contingences extérieures. En d'autres termes, le libre arbitre a été créé pour permettre l'exercice d'un désir de second ordre, un désir d'avoir un certain désir ou un désir de ne pas avoir un certain désir 15. Cette réflexivité définit l'exceptionnalisme humain et rapproche la volonté humaine de la raison divine.

Mais ce libre arbitre ne se caractérise pas seulement par ce que nous entendrons plus tard par « réflexivité ». Il est également capable de comprendre que la nature ne doit pas légiférer, qu'elle ne doit pas commander, mais qu'elle doit se soumettre et se laisser dominer. C'est ici qu'intervient l'opération théologique fondamentale d'Augustin, à savoir la définition du péché originel comme pièce maîtresse de toute la théologie chrétienne. Rappelons à cet égard des affirmations telles que :

Enfin, et pour tout dire, quelle est la sanction du péché de désobéissance si ce n'est la désobéissance ? Et quelle misère est plus propre à l'homme que la désobéissance de lui-même contre lui-même, de sorte que, n'ayant pas voulu ce qu'il pou-

vait, il veut maintenant ce qu'il ne peut pas ? S'il est vrai qu'au paradis, avant le péché, il ne pouvait pas tout faire, il ne voulait que ce qu'il pouvait, et donc il pouvait faire tout ce qu'il voulait. Mais aujourd'hui, comme nous le voyons dans sa descendance et comme l'atteste l'Écriture divine, l'homme est devenu comme une vanité. Qui peut compter les choses qu'il veut et ne peut pas, si son esprit est contraire et si sa chair, inférieure à lui, n'obéit pas à sa volonté **16** ?

Il s'agit d'un passage central. Le péché originel occupe une place fondamentale parce qu'il explique le fonctionnement de la guerre civile interne qu'est devenue la nature humaine. La désobéissance à la volonté de Dieu est devenue désobéissance de soi contre soi, désobéissance d'une chair qui ne se soumet plus à la volonté, d'une nature qui est un espace hostile. Dès le péché originel, l'être humain sera le lieu d'un schisme continu entre la volonté et un principe d'insoumission qui portera un nom spécifique et accompagnera l'anthropologie occidentale comme une ombre, à savoir la libido. La libido est la pire forme d'égarement, car elle « est si forte qu'elle ne domine pas seulement tout le corps, non seulement à l'intérieur et à l'extérieur, mais qu'elle met en jeu l'homme tout entier **17** ».

Augustin nous rappelle qu'il n'y avait pas de libido avant le péché originel. La nudité n'était pas honteuse parce que la libido n'activait pas les organes sexuels contre notre volonté. Cependant, cette immanence a été rompue et la honte est l'affection qui explicite cette rupture. C'est ainsi que naît la nature corrompue qu'il faut maintenant ramener à son lieu de soumission, à la raison. D'où l'importance de l'affirmation suivante :

Il ne fait aucun doute que la nature humaine a honte de cette libido. Et pour cause, car dans sa désobéissance, qui a laissé les organes sexuels soumis à leurs propres mouvements et les a déconnectés de la volonté, le paiement que l'homme a reçu de sa propre désobéissance est clairement visible. Et il convenait que sa trace apparaisse surtout dans les membres qui servent à la génération de la nature, aggravée par le premier et énorme péché **18.**

Le problème central est donc politique, il s'agit de savoir qui doit dominer et ce qui doit dominer dans l'humain. Tout comme la libido doit être dominée, la chair doit apprendre à obéir. Mais pour cela, il faut que le comportement humain ne soit pas soumis à une causalité extérieure, ce qui ne peut se faire que si, à la limite, l'humain est capable de dominer la nature, de lui imposer un rapport de domination. La distinction entre l'homme et la nature prend sa signification théologique. Retrouver cette signification nous montre quelles sont les conditions réelles de la construction de l'unité du moi, de l'autodétermination.

Guerre contre la nature, travail et réflexion

Cet horizon théologico-politique constituera l'un des axes centraux de la sensibilité occidentale à l'égard de la nature et de notre autonomie. Retrouver cette histoire, c'est dire que l'émergence de la nature est inséparable de la naturalisation d'un dispositif de gouvernement de soi, de la défense de la liberté entendue comme volonté autonome. Il n'est pas possible de changer notre rapport à ce que nous appelons « nature » tout en conservant de tels dispositifs, de telles manières de se comprendre. Bien sûr, la résistance à de tels changements n'est pas simplement « grammaticale », elle est matérielle. Ou plus exactement, elle est le fruit de processus matériels qui imposent une grammaire sociale à nos yeux insurmontable.

En ce sens, voyons comment cet horizon théologico-politique se déploie avec le développement du capitalisme, avec son appropriation de la nature par le travail et son expansionnisme colonial. Il ne s'agit pas de dire que les constructions théologiques fournissent des systèmes de justification aux modèles économiques. Il serait plus juste de dire qu'elles créent des dispositions subjectives au sein desquelles les modèles économiques peuvent se développer et s'imposer. Comme je l'ai dit, les articulations nécessaires entre capitalisme et christianisme sont un thème majeur de la sociologie classique. Elles doivent être approfondies si l'on veut comprendre les matrices des crises actuelles qui ont la nature pour centre.

Par exemple, l'idée de la nature qui doit se soumettre à la condition de propriété dans un expansionnisme sans limite, idée qui soutient le capitalisme et sa dynamique coloniale, ne peut se développer que dans un horizon social déjà marqué par l'idée de la nature comme devant être soumise, assujettie à l'homme dans une guerre nécessaire à l'affirmation de notre liberté. Elle a besoin de ce postulat pour fonctionner. En d'autres termes, l'idée de réaliser les conditions matérielles de la liberté conduit à l'idée de progrès, de développement économique, de croissance et de richesse. Mais il est important de rappeler que l'idée de liberté qui se déploie de manière hégémonique dans les sociétés capitalistes est un opérateur théologique. Il ne peut en être autrement, étant donné la dépendance du libéralisme à l'égard de la théologie.

En s'imposant comme modèle de développement économique et de structuration de la subjectivité, le libéralisme a réussi à réaliser l'accélération continue du progrès économique. Mais pour qu'il y ait progrès, il faut qu'il ait pour tâche de sauver quelque chose de la régression ; pour qu'il y ait développement, il faut qu'il y ait quelque chose qui soit compris comme un retard. Et c'est dans ce lieu que la nature émergera. De même, ce sera le lieu de tous ceux qui sont « très proches de la nature », comme les peuples amérindiens. Ce qui nous amène aux querelles théologico-politiques qui vont traverser la consolidation du libéralisme au cours du siècle précédent et qui vont nécessairement l'influencer. Ces querelles se déroulent dans le plus grand empire mondial de l'époque, l'empire espagnol du XVI^e siècle.

La discussion sur la conquête de l'Amérique en tant que guerre juste, ainsi que l'utilisation du droit naturel pour justifier le droit de conquête, est largement basée sur une anthropologie théologique qui nous ramène à ce que nous trouvons chez Saint Augustin. Les peuples amérindiens sont définis comme arriérés, trop proches de la nature, et doivent être gouvernés par des peuples supposés supérieurs. La notion aristotélicienne de servitude naturelle est constamment utilisée. Les peuples amérindiens seraient marqués par la barbarie qui s'exprime par le cannibalisme, les sacrifices humains continus et la sodomie : marques d'une nature insoumise à la

raison. Ils doivent donc être gouvernés par ceux qui sont déjà à un autre stade, afin que la raison qui les habite puisse trouver sa force **19**. La conquête est donc juste et nécessaire. Mais il ne s'agit pas seulement d'une guerre juste contre des peuples inférieurs. C'est surtout une guerre juste contre la nature qui s'exprime en eux.

En ce sens, cette guerre prépare la réalisation matérielle de l'individualité libérale et de ses modes d'action économique. Il y a une trace d'origine coloniale dans l'émergence de l'individualité libérale. Et c'est vers John Locke qu'il faut se tourner, car c'est chez lui que l'on trouve le plus clairement énoncé le rapport entre l'appropriation de la nature par le travail et la constitution de notre liberté. Commençons, par exemple, par son affirmation :

Bien que la terre et toutes les créatures inférieures soient communes à tous les hommes, chaque homme possède néanmoins une *propriété* en sa propre *personne*. Personne d'autre que lui n'y a droit. On peut dire que le *travail de son corps* et le *travail de ses mains* lui appartiennent en propre. Tout ce qu'il prend dans l'état où la nature l'a laissé est mélangé à son travail, devient quelque chose qui lui appartient et devient ainsi sa *propriété* **20.**

Il s'agit d'un texte décisif pour comprendre la notion hégémonique de liberté parmi nous et ses conséquences sociales. Locke affirme que la liberté individuelle est une question de propriété de soi, d'être propriétaire de sa propre personne. Penser le rapport à soi comme une propriété de soi est quelque chose qui aura d'innombrables conséquences. Mais notons le deuxième point de ce passage. La propriété est un mode de relation de l'individu à lui-même et au monde. Car la *propriété est avant tout un affect* : l'affect de la sécurité des choses qui sont entièrement soumises à ma domination, des choses qui ont perdu leur étrangeté. Et cela n'est possible que lorsque la nature est soumise au travail.

Le point fondamental est donc de savoir comment le travail émerge désormais comme la production de ce qui m'est propre, de ce qui est la confirmation spéculaire de ma propre détermination. Ce n'est pas seulement une structure de reconnaissance, c'est surtout une

structure d'autodétermination. Tout ce que l'être humain a retiré de l'état de nature a été mêlé au travail, et, de cette manière, quelque chose qui lui appartient désormais se retrouve dans l'objet travaillé. C'est donc sa propriété. C'est son miroir. Et par cette réduction de la nature à un miroir, le travail peut apparaître comme l'opérateur central de la réalisation de l'autonomie individuelle.

On comprend mieux ce fait si l'on se rappelle que cette notion de travail est la réalisation matérielle d'une certaine notion de réflexion qui, il est toujours bon de le rappeler, est née avec Locke ²¹. C'est la réflexion qui va permettre l'émergence d'un individu qui, dès lors, sera le terme préférentiellement appliqué à ceux qui sont dotés d'une identité personnelle. Et l'identité personnelle sera définie comme suit :

Ce que représente la notion de personne et qui, je pense, est la pensée elle-même, c'est la même chose pensante en des temps et des lieux différents ; ce qui n'est conscience que par cela, qui est à mon avis essentiel à la pensée, inséparable d'elle et essentiel à elle. Il est impossible que quelqu'un perçoive sans se rendre compte qu'il perçoit ²².

En d'autres termes, l'identité personnelle est directement liée à la capacité d'être la même chose pensante dans des temps et des lieux différents, ce qui signifie se comprendre comme le même agent conscient dans la dispersion du temps et de l'espace. En ce sens, l'identité d'une personne ne sera pas comprise comme l'identité d'une substance, mais comme l'identité d'une conscience. La conscience apparaît ainsi comme le principe unificateur de l'existence dans le temps et l'espace. C'est pourquoi : « si loin que la conscience puisse être étendue en arrière vers toute action ou pensée passée, si loin atteindra l'identité d'une personne ²³ ». Cette opération faite par Locke est décisive : toute identité personnelle est l'expression de la présence de la conscience comme principe d'unité. Car la « conscience » est avant tout le nom que nous donnons à cette activité qui fait que, dans chaque action ou pensée passée, je me vois en train de me voir. Si Locke doit rappeler qu'il est impossible que quelqu'un perçoive sans se rendre compte qu'il perçoit, c'est parce que la réflexion doit être une opération immanente

à l'ensemble de mon existence. Tous les faits de conscience sont, de droit, accessibles à la réflexion, ils peuvent être transformés en représentation pour la réflexion.

Une sorte d'« identité à la première personne » apparaît ainsi. Contrairement à une substance, dont l'identité est normalement décrite à la troisième personne et dont l'identité ne change pas si elle n'est pas décrite à la première personne, une identité de conscience n'existe qu'au moment où elle peut être assumée sous la forme d'une activité à la première personne. Si elle ne peut être décrite à la première personne, elle n'existe tout simplement pas. Je ne suis pas identique à ce dans quoi je ne me reconnais pas, même s'il s'agit d'actions qui ont été faites par mon corps ou que j'ai faites involontairement.

En d'autres termes, du moins chez Locke, la réflexion est une activité par laquelle la volonté assure sa domination sur les choses, les souvenirs, les impressions et les perceptions en les soumettant à un régime de présence spécifique, que nous entendons par « représentation ». Il s'agit d'une appropriation, tout comme le travail est une appropriation. Comme je l'ai dit précédemment, le travail retire les choses des mains de la nature. Il le fait en réalisant matériellement le principe d'identification propre à la réflexion. Et il est impossible de ne pas réaliser la dimension profondément théologique de cet horizon :

Dieu a donné le monde aux hommes en commun, mais comme il le leur a donné pour leur propre bénéfice et pour les plus grandes commodités de la vie dont ils ont pu jouir grâce au monde, il n'est pas possible de supposer que Dieu ait pensé que le monde devait toujours rester commun et inculte 24

On peut se demander pourquoi Dieu n'aime pas les choses qui restent communes et incultes. Pourquoi a-t-il besoin de l'homme pour réaliser un projet de façonnage et d'appropriation de la nature ? Il s'agirait alors de se demander ce que l'on entend par « travail » dans ce contexte, quelles sont ses coordonnées historiques et matérielles spécifiques.

Car Locke pense qu'il existe des espaces où la nature n'a pas encore été soumise au travail, des espaces multiples où l'on retrouverait le mythe de la nature vierge, de l'espace vide et non travaillé, de la terre très proche du néant, prête à être accaparée et colonisée. *Vacuum domicilium* 25. Il est clair que, entre autres, cela « permet de distinguer les hommes “laborieux et rationnels” des autres, les indigènes : c'est ainsi que les sociétés originelles sont exclues des relations juridiques légitimes avec la terre, puisqu'elles ne sont que des chasseurs-cueilleurs, ou du moins perçues comme telles 26 ». Cette illusion anthropologique, si ancrée chez nous, de la distinction entre des phases de développement anthropologique (peuples de chasseurs-cueilleurs et peuples agricoles), illusion partagée par Locke, se révèle aujourd'hui plus proche d'une construction idéologique liée à la valeur-travail. Rappelons que David Graeber et David Wengrow défendent l'idée que la distinction entre cueilleurs et agriculteurs doit être pensée comme des possibilités qui traversent la même société en fonction de la saisonnalité, et que la figure du cueilleur jouissant simplement de ce que la nature lui offre est un mythe. Leur affirmation fondamentale est la suivante :

L'agriculture à l'européenne n'est qu'une des milliers de façons de cultiver la terre et d'en augmenter la productivité. Là où les colons ne voyaient que des étendues sauvages qui semblaient n'avoir jamais été touchées par la main de l'homme, il y avait en fait des paysages activement entretenus par les indigènes depuis des centaines de générations grâce à différents types de méthodes: brûlage contrôlé, désherbage, élagage, fertilisation, organisation de structures estuariennes à différents niveaux pour étendre l'habitat d'une flore sauvage particulière, création de jardins de palourdes dans les zones intertidales pour améliorer la reproduction des crustacés, création de barrages pour capturer les saumons, les esturgeons... Non seulement ces travaux nécessitent une main-d'œuvre importante, mais ils sont régis par des lois indigènes qui fixent les droits d'accès aux bois, aux étangs, aux radicales, aux prairies ou aux zones de pêche, ainsi que les droits d'exploitation de telle ou telle espèce à telle ou telle période de l'année, etc. 27.

C'est une façon très concrète de comprendre comment la technodiversité des multiples formes sociales doit être radicalement niée pour que la notion de nature vierge puisse être constituée ²⁸. Cette même technodiversité se développe, dans bien des cas, sans qu'il soit nécessaire de faire des distinctions entre l'espace domestique et l'espace sauvage, entre l'espace de la nature et l'action de la culture, où l'espace de production est discret, en continuité avec l'espace général, parce qu'il ne reconnaît pas la logique extractive liée à l'accumulation primitive. En d'autres termes, si Locke est victime de cette illusion des terres non travaillées, c'est parce que sa conception du travail est organiquement et exclusivement liée à la production capitaliste de la valeur. Une production qui a besoin de briser ce que le jeune Marx appelait le métabolisme entre l'homme et la nature ²⁹, afin de réduire ce qu'est la nature à l'état de réserve, de stock, de condition de valorisation de la valeur et de justification de l'expansion coloniale.

On a dit que le capitalisme était une religion. Il s'agirait en effet de rappeler que sa dynamique d'accumulation et d'expansionnisme serait impossible sans la sécularisation de la notion de nature comme ce qui est disponible pour la réalisation de l'exceptionnalité humaine, un peu comme Adam recevant de Dieu la jouissance de tous les fruits de la terre. Mais cette exceptionnalité exige une transformation de la nature, sa transformation en propriété: le droit extensif à la propriété privée de la terre exige que les usages de la terre soient soumis à des impératifs de production, que les propriétaires aient le droit de détourner l'eau vers les moulins, que les espaces soient clôturés et les animaux marqués, que ceux qui vivent sur les terres communes, sans propriétaire, soient expulsés. C'est pour cette raison que le chapitre V du *Second traité du gouvernement* de Locke, qui sert de base à notre discussion, établit très clairement la propriété foncière comme la pièce maîtresse des relations de propriété : « Mais la principale question de propriété n'est pas maintenant les fruits de la terre, et les animaux qui y subsistent, mais la terre en tant que telle ³⁰ ». Car il s'agissait, entre autres, de justifier une nouvelle forme d'organisation économique imposée par l'expansionnisme colonial, une nouvelle technologie de production née de la destruction des *terres communales* par ce que les

Anglais appellent « enclosure » et qui détermine le processus de ce que nous comprenons aujourd'hui comme l'accumulation primitive. Il s'agissait principalement de transformer la terre en capital qui prend de la valeur. C'est ainsi qu'ont été inaugurées les deux principales illusions du capitalisme, à savoir l'extraction infinie de la valeur de la terre et du travail.

Un nouvel horizon concret pour les luttes

Si le concept de nature est l'expression d'une jonction entre la rationalité économique et la théologie politique, la possibilité de sa destruction dépend des luttes sociales capables de libérer la nature de la condition d'objet de travail, de changer les frontières que nous établissons entre la nature et la société, ainsi que de reconfigurer la structure de ce que nous devrions entendre par autonomie.

Il conviendrait alors de conclure en rappelant que la théorie critique doit pouvoir trouver des modèles de généralisation de l'action sociale à partir des luttes concrètes qui se déroulent dans notre présent. Elle recherche les potentialités ouvertes par les luttes sociales. En ce sens, il faut être attentif aux reconstructions dans le champ de notre grammaire sociale que certaines luttes rendent possibles.

Par exemple, en lisant la Constitution actuelle de l'Équateur, on trouvera le texte suivant à l'article 71 : « La nature, ou Pacha Mama, où la vie se reproduit et se réalise, a le droit au plein respect de son existence, ainsi que le droit à la préservation et à la régénération de ses cycles vitaux, de sa structure, de ses fonctions et de ses processus évolutifs ». C'était la première fois qu'une constitution reconnaissait la nature comme un sujet de droit. Des lois similaires sont apparues en Nouvelle-Zélande, mais pour des espaces localisés (rivière Whanganui, forêt Te Urewera, mont Tarakani). Au Bangladesh, en Colombie et en Inde, des décisions de justice ont été rendues en invoquant les droits de la nature. La Bolivie a adopté une série de lois sur les droits de la Terre nourricière et l'Ouganda a fait de même 31.

Dans le cas de l'Équateur, l'article constitutionnel a été le fruit d'une séquence constante et inflexible de luttes populaires indigènes qui ont traversé l'histoire récente du pays. Mais il convient de rappeler que cette disposition constitutionnelle va bien au-delà de la consolidation d'une innovation juridique visant à fournir davantage d'instruments d'action à ceux qui cherchent à réguler l'extractivisme capitaliste. Elle est, à sa manière, l'expression de la prise de conscience politique que la notion moderne de nature est le résultat de dichotomies qui plongent leurs racines dans une métaphysique agissante qu'il convient de détruire. La brutalité de l'extractivisme, avec sa combinaison de progrès et de destruction, serait impossible sans l'acceptation sociale de ces dichotomies et de leur existence juridico-normative.

Faire accéder la nature au statut de « sujet » n'a rien à voir avec un archaïsme « animiste » ou un mysticisme messianique. Il s'agit plutôt d'une stratégie politique astucieuse. Elle part du constat qu'un changement fondamental pouvait se produire à partir du moment où la nature n'était plus socialement vécue comme un système de choses soumises à l'usage, n'était plus comprise comme un objet, mais comme un sujet. En effet, l'innovation juridique tend à produire un effondrement dans la manière dont nous définissons ce qui peut être utilisé et ce qui ne peut pas l'être, ce qui est doté d'un pouvoir d'action et ce qui ne l'est pas, ce qu'est une chose et ce qu'est une personne, ce qui peut être une propriété et ce qui ne peut pas l'être.

L'action juridiquement reconnue doit-elle nécessairement prendre la forme de la volonté ? Et qu'en est-il des cycles vitaux qui produisent de l'action, parce qu'ils déploient des processus, une structure et des fonctions marqués par l'ouverture au hasard et à la contingence, même si ce n'est pas exactement sous la forme d'une volonté ? Ne devrions-nous pas leur accorder également la dignité de sujets ? Ces questions nous montrent comment la généralisation de la catégorie de sujet à des entités non humaines nous conduit à mieux comprendre comment nous sommes affectés par ce qui n'est pas nécessairement à notre image, comment nous sommes causés par ce qui nous éloigne de notre autonomie supposée. C'est ainsi

qu'un autre concept de liberté peut être engendré. Avec elle, l'émergence d'un autre type de sujet politique devient possible. Et c'est peut-être ce changement qui explique pourquoi l'Équateur sera le théâtre d'une décision sans précédent. En 2023, lors d'un plébiscite, 58,3 % des électeurs ont choisi d'empêcher l'exploration pétrolière dans le bloc 43 du parc Yasuni. En d'autres termes, la remise en cause de l'ordre économique s'y opère, où ce que nous appelons la nature n'est plus placée comme un simple objet à travailler.

Bibliographie

AGAMBEN, Giorgio ; *Le règne et la gloire*, Paris : Seuil, 2008.

AUGUSTINE, *A cidade de Deus I*, Petrópolis : Vozes, 2008.

___ ; *Confissões*, Petrópolis : Vozes, 2004.

ARNEIL, Barbara ; *John Locke and America: the defence of english colonialism*, Claredon Press : oxford, 1996.

CHARBONNIER, Pierre ; *Abondance et liberté*, São Paulo : Boitempo, 2022.

DERRIDA, Jacques ; *Voyous: deux essais sur la raison*, Paris : Galilée, 2003.

FOUCAULT, Michel ; *Les aveux de la chair*, Paris : Gallimard, 2021.

FRANKFURT, Harry ; «Freedom of the will and the concept of a person», *The Journal of Philosophy*, vol. 68, n. 1 (14 janvier 1971), pp. 5-20.

GABRIEL, Markus et al, *The New enlightenment*, The New Institute : Hamburg, 2022.

GOODWIN, George ; *Automachia or the self-conflict of a Christian*, Early English books online.

GRAEBER, David et WENGROW, David; *Au commencement était...*, Paris : Les Liens qui libèrent, 2023.

HUI, YUK; *Technodiversidade*, São Paulo : Ubu, 2020.

KOJÈVE, Alexandre; *L'origine chrétienne de la science moderne*, Paris : Hermann, 2021.

KOUVÉLAKIS, Stathis; *La critique défaite : émergence et domestication de la théorie critique*, Paris : La Découverte, 2019.

LATOUR, Bruno; *Nous n'avons jamais été modernes : essai d'anthropologie symétrique*, Paris : La Découverte, 2006.

LOCKE, John; *Essais sur l'entendement humain*, Cambridge University Press, 2008.

___; *Second traité de gouvernement*, Cambridge University Press, 2005.

MALM, Andreas; *Avis de tempête : nature et culture dans un monde qui se réchauffe*, Paris : La Fabrique, 2023.

MANIGLIER, Patrice ; *Le philosophe, la Terre, le virus*, Paris : Les liens qui libèrent, 2021.

MARX, Karl; *Manuscrits économique-philosophiques*, São Paulo : Boitempo, 2002.

RORTY, Richard; *Philosophy and the mirror of nature*, Princeton University Press, 1979.

SEPULVEDA, Juan Ginés de; *Democrates segundo o De las justas causas de la guerra contra los indios*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1964.

STREECK, Wolfgang; *Buying time : the delayed crisis of democratic capitalism*, Londres : Verso, 2017.

WEBER, Max ; *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, São Paulo : Companhia das Letras, 2004.

Notes

- 1 L'auteur tient à exprimer sa gratitude envers l'Institut d'études avancées (IEA) de Paris pour le séjour de recherche en décembre 2023, qui a permis la rédaction de cet article. Il souhaite également remercier l'Université Paris III de l'avoir invité à mener cette recherche, et particulièrement Isabelle Alfandary, qui a initié cette collaboration et l'a soutenue par un dialogue constant.
- 2 Sur ce point, voir GABRIEL, Markus et al, *The New Enlightenment*, The New Institute : Hamburg, 2022.
- 3 Voir STREECK, Wolfgang ; *Buying time : the delayed crisis of democratic capitalism*, Londres : Verso, 2017
- 4 Voir KOUVÉLAKIS, Stathis ; *La critique défaite : émergence et domestication de la théorie critique*, Paris : La découverte, 2019.
- 5 Sur ce point, voir surtout le chapitre "Remettre les sciences au coeur du débat public" in: MANIGLIER, Patrice; *Le philosophe, la Terre et le virus*, Paris: Les Liens qui libèrent, 2021; je dois à ce texte la conscience de l'importance politique du problème de la nature.
- 6 MALM, Andreas ; *Avis de tempête : nature et culture dans un monde qui se réchauffe*, Paris : La Fabrique, 2023, p. 35.
- 7 Sur les rapports entre la physique moderne et la religion chrétienne, voir par exemple KOJÈVE, Alexandre ; *L'origine chrétienne de la science moderne*, Paris : Hermann, 2021.
- 8 Voir LATOUR, Bruno ; *Nous n'avons jamais été modernes : essai d'anthropologie symétrique*, Paris : La Découverte, 2006.
- 9 CHARBONNIER, Pierre ; *Abondance et liberté. Une histoire environnementale des idées politiques*, São Paulo : Boitempo, 2022, p. 12.

- 10 Comme nous le voyons dans WEBER, Max; *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, São Paulo : Companhia das Letras, 2004
- 11 Les conséquences d'une telle conception ont été bien développées par DERRIDA, Jacques; *Voyous : deux essais sur la raison*, Paris : Galilée, 2003. Sur la nature théologique de la notion de volonté, voir aussi AGAMBEN, Giorgio; *Le Règne et la Gloire*, Paris : Seuil, 2008.
- 12 GOODWIN, George; *Automachia or the self-conflict of a Christian*, Early English books online. Ma traduction.
- 13 AUGUSTIN, *Confissões*, Petrópolis : Vozes, 2004, p. 53. Ma traduction.
- 14 AUGUSTIN, *A cidade de Deus, vol II*, Petrópolis : Vozes, 2008, p. 163. Ma traduction.
- 15 Sur la notion de désir de second ordre, voir FRANKFURT, Harry; «Freedom of the will and the concept of a person», *The Journal of Philosophy*, vol. 68, n. 1 (14 janvier 1971) pp. 5-20.
- 16 AUGUSTIN; *Ibid.*, p. 1.
- 17 *Idem*, *A cidade de Deus*, XIV, 16, J. Ma traduction. Michel Foucault l'a bien compris lorsqu'il dit: "L'homme déchu n'est pas tombé sous une loi ou une force qui le soumet entièrement : un schisme marque sa propre volonté, qui se divise, se retourne contre elle-même et échappe à ce qu'elle peut vouloir. C'est le principe, fondamental chez Augustin, de l'inobéissance *reciproque*, de la désobéissance en retour. La révolte de l'homme reproduit la révolte contre Dieu". Cf. FOUCAULT, Michel; *Les aveux de la chair*, Paris : Gallimard, 2021, p. 334.
- 18 *Idem*, p. 193.
- 19 Voir, entre autres, SEPULVEDA, Juan Ginés de; *Democrates segundo o De las justas causas de la guerra contra los indios*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1964.
- 20 LOCKE, John; *Second treatise of government*, Cambridge University Press, 2005, p. 340. Ma traduction.

- 21 A ce sujet, voir RORTY, Richard ; *Philosophy and the mirror of nature*, Princeton University Press, 1979.
- 22 LOCKE, John : *Essays on human understanding*, Cambridge University Press, 2008, p. 302. Ma traduction.
- 23 *Ibid.*, p. 302. Ma traduction.
- 24 LOCKE, *ibid.*, p. 191. Ma traduction.
- 25 Sur ce sujet, voir ARNEIL, Barbara ; *John Locke and America: The Defence of English Colonialism*, Clarendon Press : Oxford, 1996.
- 26 CHARBONNIER, Pierre ; *Abondance et liberté*, p. 65.
- 27 GRAEBER, David et WENGROW, David ; *Au commencement était...*, Paris : Les Liens qui libèrent, 2023, p. 194.
- 28 Voir HUI, YUK ; *Technodiversidade*, São Paulo : Ubu, 2020.
- 29 Voir MARX, Karl ; *Manuscritos econômico-filosóficos*, São Paulo : boitempo, 2002.
- 30 LOCKE, idem, p. 190. Ma traduction.
- 31 On trouvera un panorama de ces innovations juridiques dans Notre Affaire à Tous, *Les droits de la Nature, Vers un nouveau paradigme de protection du vivant*, Le Pommier, 2022. Voir aussi la [contribution de Marine Yzquierdo dans ce même dossier des Temps qui restent.](#)

Contributeur · ices

Édité par Patrice Maniglier

À quelle époque vivons-nous ?

Par Peter Wagner | 12-03-2024

Peter Wagner revient ici sur la description et l'analyse des discours contemporains qui se réfèrent au passé, à l'histoire ou à la tradition comme témoin de la transformation de notre conscience historique ou sentiment d'historicité.

La période actuelle est souvent évoquée sous l'angle d'une série de crises aux effets cumulatifs. De la crise financière de 2008 à la pandémie de COVID-19 et enfin aux récentes guerres, agression russe contre l'Ukraine (qualifiée de « tournant historique » par le chef du gouvernement allemand), puis attaque du Hamas contre Israël et représailles israéliennes contre la bande de Gaza, sans oublier les effets désastreux du changement climatique, les événements critiques en effet s'accumulent ; et, si différents qu'ils soient, cette accumulation appelle à tenter d'identifier la spécificité du temps présent. Cependant, si l'on considère les diagnostics actuels, de telles tentatives frappent plutôt par leur absence.

Les manières de diagnostiquer et de traiter ces crises sont marquées par une double divergence. Premièrement, ceux qui prônent une ingénierie sociale fragmentaire se confrontent aux critiques de ceux qui voient plus loin. Les premiers soulignent l'urgence soudaine et appellent à des mesures court-termistes : nouvelle réglementation bancaire ; commercialisation du dioxyde de carbone ; développement de vaccins ; intensification de la production d'armes et des voyages diplomatiques. Leurs pourfendeurs insistent sur le fait que de telles mesures ne tiennent pas compte des racines profondes des crises et de la dynamique à long terme des

évolutions sociales mondiales. Deuxièmement, ceux qui adoptent une vision à long terme sont à leur tour divisés entre techno-optimistes et penseurs apocalyptiques. Les techno-optimistes affirment que l'humanité a été confrontée à de nombreux problèmes au cours de l'histoire et qu'elle les a surmontés en inventant de nouvelles solutions. Malgré quelques revers, on peut constater l'existence du progrès dans la condition et l'histoire humaines, comme le démontrent plusieurs indicateurs tels que l'espérance de vie, l'alphabétisation, le niveau de confort et la liberté. Comme le disait déjà Karl Marx, « l'humanité ne se propose que les problèmes qu'elle peut résoudre ¹ » ; et nous devons rester confiants que les problèmes actuels seront également résolus. Les penseurs apocalyptiques, à leur tour, suggèrent que la fin du monde est proche, provoquée par l'hybris de l'action humaine. Les visions apocalyptiques du xx^e siècle reposaient sur la menace d'une guerre nucléaire, considéré comme inévitable dès lors que de grandes quantités d'armes nucléaires étaient en circulation. Aujourd'hui, la version prédominante repose sur la prévision d'un tel degré d'exploitation et de destruction de l'environnement que les limites planétaires seront dépassées.

Se situer dans le temps

Si différentes que soient ces attitudes, aucune d'elles ne fait un effort sérieux pour situer le présent dans le temps historique. La version techno-optimiste héritée des Lumières n'a pas besoin de le faire, car elle suppose la continuité du temps à partir du moment où l'humanité s'est engagée sur la trajectoire de la modernité. Mais la tradition apocalyptique pas davantage, puisque ses manières d'interpréter le présent ne cessent de changer tandis que le résultat attendu reste le même. Les ingénieurs sociaux, par définition, s'intéressent uniquement au présent, sans aucune notion du passé.

Bien entendu, de nombreux observateurs s'accordent sur le fait que le monde contemporain nécessite une transformation sociale radicale et que des actions doivent être entreprises pour faire advenir cette transformation. Mais ceux qui ne veulent adopter ni visions

catastrophistes ni visions optimistes n'ont souvent pas d'orientation claire sur ce qu'il faut faire. Historiquement, les appels à une transformation radicale ont fonctionné en offrant une manière de situer son époque par rapport à d'autres. Longtemps, les transformations ont été considérées comme nécessaires lorsqu'une société ou un régime politique s'écartaient du bon chemin. L'appel à la transformation peut être étayé par une référence à un passé meilleur vers lequel il faudrait revenir. Telle était la vision consacrée depuis les anciennes cités grecques jusqu'à la Glorieuse Révolution en Angleterre. À partir de la fin du xviii^e siècle, la référence change. L'horizon des attentes futures n'était plus restreint par le champ de l'expérience passée **2**. Les transformations sociales étaient censées engager les sociétés et les politiques sur une nouvelle voie, et le temps présent pouvait être interprété à partir de sa position sur cette trajectoire. Cette vision est forte, sinon toujours dominante, dans les sociétés occidentales depuis environ deux siècles. Au xix^e siècle et jusqu'au xx^e, on appelait le résultat d'une telle opération la « conscience historique » ou le « sens de l'histoire », permettant à tout ce qui se passe maintenant de prendre un sens par rapport à un passé déjà bien compris. Mais cette conscience historique est elle-même devenue quelque chose du passé, une sorte de tradition de la modernité. De nos jours, en général, elle a été abandonnée.

Dans leur récent ouvrage, Luc Boltanski et Arnaud Esquerre analysent « l'actualité politique » – une expression elle-même très orientée vers le présent – à l'aune de l'affaiblissement du lien entre le présent et le passé ainsi que des liens actuels entre les membres d'un régime politique **3**. Ils relient l'incertitude et l'insécurité contemporaines à la perte d'un « sens de l'Histoire » (avec un H majuscule dans l'original, pour désigner une histoire commune et étendue), c'est-à-dire à la difficulté d'intégrer la « succession des plans d'actualité » en vue de tracer « les contours d'une époque », comme « une opération par laquelle ce qui se passe maintenant serait supposé prendre une signification en étant rapporté à ce qui est arrivé avant, et à ce qui a toute chance de se produire demain **4** ». Aujourd'hui, cela apparaît souvent comme un projet « impossible, voire absurde », en raison de « cette impuissance ou cette

défaillance des moyens interprétatifs disponibles » dont les sciences sociales constituaient autrefois une source importante ⁵. Les moyens de se situer dans son époque ne semblent plus disponibles ⁶.

Mais cette observation soulève davantage de questions. Existe-t-il pour nous quelque chose comme « notre propre temps » ? Et, si oui, comment le reconnaître et le rapporter à d'autres époques ? Pourquoi est-il important que l'action situe notre époque par rapport au passé, ou aux autres époques en général ? Ne suffirait-il pas de dire que « *the time is out of joint* », que le temps est dérégulé ? Ou, pour utiliser une métaphore technologique contemporaine, de dire que nous avons besoin d'une réinitialisation ? Ces deux expressions indiquent que quelque chose ne fonctionne plus. La normalité et la continuité des pratiques sont interrompues, ou devraient être interrompues. Elles suggèrent également qu'il est possible d'interrompre le temps ou qu'il peut s'interrompre de lui-même. Mais elles ne mettent pas l'accent sur une comparaison entre le présent et le passé.

Ainsi, les arguments actuels en faveur d'une transformation radicale de nos sociétés diffèrent des lectures de l'histoire mobilisées au cours des siècles passés. Ni l'affirmation qu'il existe, en arrière, un droit chemin vers lequel on peut – et doit – revenir, ni l'idée qu'il existe, en avant, une direction que l'on puisse adopter, ne convainquent désormais. Néanmoins un élément peut être retenu et devrait effectivement être conservé de ces idées. Contrairement aux perspectives apocalyptique et techno-optimiste, celles-ci sont fondées sur un sens de l'historicité, mettant en avant la spécificité de différents moments du temps historique. Pour entretenir un certain sentiment d'historicité, il n'est pas nécessaire de supposer une direction de l'histoire, qui soit stable ou linéaire, comme le prétendait une grande partie de la pensée des ^{xix}^e et ^{xx}^e siècles. Mais on peut et on doit supposer qu'il existe un cours de l'histoire, aussi tortueux soit-il. Les événements peuvent être liés les uns aux autres, même à une certaine distance dans le temps et dans l'espace, à la

fois de manière matérielle et à travers les concepts que nous créons. Les actions et les interprétations actuelles se rapportent à des expériences antérieures ; elles ne sont pas simplement « déconnectées » du passé.

Après avoir affirmé la nécessité de situer notre époque, nous sommes ramenés, de manière plus concrète, à la question que nous nous posions précédemment : quel est exactement notre temps présent, qu'est-ce qui le distingue des autres époques ? Dans ce qui suit, je tenterai brièvement de caractériser notre époque actuelle en deux étapes historiques. En essayant justement de montrer les liens qui lient les événements entre eux à travers le temps, je voudrais suggérer que notre présent est un prolongement d'une transformation sociale qui a commencé au milieu du xx^e siècle, au moment où la revue *Les Temps Modernes* s'est consacrée à fournir une lecture de la situation actuelle. Cette transformation était très ambivalente et elle s'est passée en deux temps : le premier court à peu près des années 1950 aux années 1980, et le second des années 1980 jusqu'à nos jours.

La rupture avec la tradition (Diagnostic du temps présent, phase 1)

Les décennies qui ont suivi la Seconde Guerre mondiale ont été marquées par la reconstruction rapide des sociétés d'Europe occidentale suite aux destructions de guerre, une reconstruction qui semblait parfois partir « de zéro » et a souvent été interprétée ainsi. D'un point de vue politique et économique, la reconstruction coïncidait avec la « modernisation », alors qu'au plan artistique, elle fut marquée par l'apogée du « modernisme ». Même s'il a été créé antérieurement, le terme « moderne », à cette époque, est de plus en plus utilisé par opposition à celui de « traditionnel ». Les sociologues, par exemple, distinguaient les « sociétés modernes » des « sociétés traditionnelles ». La « modernité » signifiait alors la victoire sur la tradition, voire souvent sa destruction, ou au moins sa

relégation aux marges de la société, sous le nom de folklore.

On peut certainement affirmer que cette situation telle que diagnostiquée ici a des racines et des débuts plus anciens. Hannah Arendt, par exemple, parlait d'une rupture avec la tradition préparée philosophiquement depuis le milieu du XIX^e siècle et accomplie politiquement avec la Première Guerre mondiale et le totalitarisme. Mais il semble néanmoins valable de dire que le sentiment de rupture s'est généralisé après la Seconde Guerre mondiale. Après tout, c'est à ce moment-là qu'Arendt a donné son diagnostic et que son ami Karl Jaspers a rappelé, reprenant explicitement une image de Max Weber, que l'histoire universelle est « une route que le diable pave de valeurs détruites **7** ».

Puisque ce n'est pas ici le lieu pour des investigations historiques approfondies, permettez-moi d'illustrer ce point en me référant aux débats italiens sur l'abstraction dans l'art **8**. L'art abstrait, disait Alberto Moravia à la fin des années 1950, « correspond au moment historique où se produit l'effondrement des cultures, le rejet des procédures du passé, la rupture du rapport traditionnel à la réalité [...]. Le peintre abstrait, de sa propre volonté et au terme d'un travail conscient et rationnel, revisite sept mille ans d'art et tente d'atteindre la zone archaïque, primitive, irrationnelle, chaotique **9** ». De toute évidence, le « rejet » du passé, la « rupture » avec la tradition, sont ici vus comme une libération. L'« effondrement » culturel que Moravia identifiait déjà à la fin des années 1950 a été plus généralement associé aux révoltes de la fin des années 1960, principalement menées par la jeunesse, souvent au nom d'un rejet explicite de la génération précédente et de ses valeurs. La rupture avec l'ensemble des traditions semblait alors ouvrir un champ infini de possibles. Toutes les contraintes devaient disparaître.

Personne ne pouvait mieux exprimer l'éthos de ces révoltes que Michel Foucault, même si ce fut avec un peu de recul, en 1984, lorsqu'il décrit ce mode de critique qui « ne déduira pas de la forme de ce que nous sommes ce qu'il nous est impossible de faire et de connaître, mais [...] dégagera de la contingence qui nous a fait être

ce que nous sommes la possibilité de ne plus être, faire ou penser ce que nous sommes, faisons ou pensons ¹⁰ ». Le progrès ici revient à s'émanciper de la détermination de l'espace et du temps dans lesquels nous sommes nés. Comme Reinhart Koselleck l'avait dit à propos de la période se situant autour de 1800, l'horizon des attentes s'est complètement détaché du champ de l'expérience passée. Cette façon de penser n'était donc pas nouvelle dans les années 1960. Mais à la fin du xx^e siècle, plus qu'à la fin du xviii^e, elle évoquait des possibles imminents qui suggéraient un progrès se profilant immédiatement à l'horizon, un progrès dont on pouvait être le témoin individuel, non pas un progrès général et vague de l'histoire humaine.

En d'autres termes, la notion de progrès a subi un processus parallèle de dés-historicisation et d'individualisation. Mais ce processus n'a pas été remarqué à l'époque, et certainement pas par la plupart des acteurs qui voyaient sans problème leur propre émancipation aller de pair avec l'émancipation de l'humanité. L'un des rares à l'avoir noté fut Pier Paolo Pasolini. Explorant la question de l'art abstrait d'une manière qui semble directement répondre à Moravia, bien que ce soit quelques années plus tard, il écrit :

La peinture abstraite, par exemple, est moderne au sens courant du terme : pour moi elle est, au contraire, profondément vieille, vieille : *putet, quatríduana est* ! (Elle pue, c'est un cadavre de quatre jours). Produit typique et glorieux du néo-capitalisme, elle le représente intégralement : c'est-à-dire qu'elle obéit à sa demande de non-intervention de l'artiste : « Artiste, occupe-toi de tes affaires intérieures ! Que ton art soit le graphe de ton intimité, peut-être la plus profonde et la plus inconsciente ! » : voilà ce que le capital demande à l'artiste. Et le peintre abstrait, triomphalement, exécute l'ordre : et, perdu dans les délicieux méandres angoissés de son intimité, il a même le privilège de ne pas se sentir dépourvu de fierté. En effet, il croit qu'il obéit à l'inspiration secrète et moins... bourgeoise ¹¹.

Pasolini a identifié l'individualisation en jeu dans la mode de l'art abstrait et son adéquation aux besoins du capitalisme contempo-

rain. Depuis, l'abandon de la tradition, qui apparaissait comme l'accomplissement majeur de la modernisation (socioéconomique) et du modernisme (artistique), a été plus largement analysé et ce de manière plus critique. Luc Boltanski et Ève Chiapello ont tenté de retracer les transformations du capitalisme depuis les années 1960 et ont montré comment la « critique artiste », devenue dominante durant cette période, éclipsant la « critique sociale », a soutenu la montée du « nouvel esprit » du capitalisme qui célèbre l'autonomie et la créativité ¹². Même si l'inspiration, l'autonomie et la créativité sont au cœur de la compréhension artiste du soi, sur le plan économique, ces nouveaux individus poursuivent leurs objectifs de manière instrumentale. Plus généralement, les conséquences de « 1968 » sont aujourd'hui interprétées davantage comme une révolution culturelle que politique ¹³. La décennie qui a suivi, les années 1970, a vu la fin des utopies collectives avec la décrédibilisation du nationalisme postcolonial et du socialisme existant. En réponse, la défense des droits humains individuels a émergé comme « la dernière utopie ¹⁴ ».

Que se passe-t-il donc une fois que l'on a rejeté le passé et rompu avec la tradition ? Sans nier la portée émancipatrice de ces mouvements, Michel Foucault mettait également en garde contre le « rêve vide de la liberté », conduisant à des « projets qui prétendent être globaux et radicaux » ¹⁵. Ces projets visent précisément à l'effacement du temps et de l'espace, de toute tradition. Ils prennent diverses formes politiques : l'idée d'individus entrepreneurs interagissant les uns avec les autres par le biais de marchés autorégulés ; l'idée de droits humains individuels sans notion aucune d'institution garantissant ces droits ; l'idée d'une démocratie cosmopolite dépourvue d'une compréhension des formes de communication politique. En outre, ils favorisent la « frontière infinie » de l'exploitation techno-scientifique des ressources et la « Grande accélération » de l'utilisation des ressources biophysiques depuis 1950, car ils reposent sur l'illusion que les êtres humains pourraient se désolidariser de ce qui conditionne leur vie, tant au sens des ressources matérielles et biophysiques de la planète que des ressources idéologiques et communicatives avec lesquelles nous vivons. Le film *Koyaanisqatsi* de Godfrey Reggio, en 1982, exprime de manière

frappante ce détachement.

Fragmentation et recomposition des traditions (Diagnostic du temps présent, phase 2)

Une telle critique de la critique de la tradition s'est considérablement intensifiée au fil du temps, jusqu'à devenir un lieu commun. Ainsi, nous sommes sans doute maintenant dans une nouvelle situation, que je décrirai pour le moment comme le second temps de notre long présent. Nous avons vu qu'Alberto Moravia et Pier Paolo Pasolini postulent une certaine correspondance entre le type d'art qui prédomine et la formation sociale ou le moment historique (cette hypothèse bien trop courante ne peut être interrogée davantage ici). De même, Fredric Jameson a soutenu que le postmodernisme correspondait à la logique culturelle du capitalisme tardif, notamment en raison de son dédain pour l'historicité et son manque de profondeur ¹⁶. Bien que largement salué à l'heure actuelle, ce diagnostic est tout à fait surprenant au regard de l'interprétation que Moravia et Pasolini font de l'art visuel moderniste. Si opposés soient-ils, Moravia et Pasolini considèrent tous deux que la peinture abstraite rejette tout passé, rompt avec toute tradition, pour se concentrer sur l'intériorité, sur la subjectivité de l'artiste. En d'autres termes, ils voient déjà dans le modernisme ce qui, selon Jameson, se produirait dans le postmodernisme.

En arrière-plan du raisonnement de Jameson, il y a un argument théorique qui permet d'envisager de manière contre-intuitive la rupture avec la tradition comme une expression forte de l'historicité, comme définissant le moment du temps historique. Cependant, ce qui commence à être remis en question à la fin du xx^e siècle, c'est précisément la tentative de donner un sens à l'histoire, ce que Jameson cherche aussi à faire. La deuxième phase de notre présent n'est pas simplement la ratification d'un capitalisme consumériste insensé, c'est aussi la prise de conscience que le rejet du passé et la rupture avec la tradition ne sont pas possibles. Plutôt que d'affaiblir l'historicité et de vanter le manque de profondeur, ce qu'on appelle le postmodernisme fait appel à l'histoire au moment même de

son abandon et de sa destruction dans et par le modernisme 17.

À y regarder de plus près, Jameson est conscient que son argument ne tient pas tout à fait la route. Il déclare : « Pourtant, tout dans notre culture donne à penser que nous n'avons pas pour autant cessé d'être préoccupé par l'histoire ; en effet, au moment même où nous nous plaignons, comme ici, de l'éclipse d'historicité, nous diagnostiquons également universellement que la culture contemporaine est irrémédiablement historiciste 18. » Mais il écarte ce constat en ajoutant aussitôt que ce retour à l'histoire se produit « dans le mauvais sens d'un appétit omniprésent et aveugle pour des styles et des modes morts ; en fait, pour tous les styles et modes d'un passé mort 19. » Il est vrai qu'il faut prendre en considération le contexte d'écriture de Jameson, les années 1980. À cette époque, la référence à l'histoire dans l'art dit postmoderne est souvent ludique, à travers le collage et le pastiche, sans tenir compte de la nécessité ni même de la possibilité de situer son époque dans un cadre plus large d'historicité. De toute évidence, il n'y avait aucun sentiment d'urgence. En effet, toute la pensée de Jameson était au contraire motivée par la même volonté de situer notre époque. Aujourd'hui, cependant, on peut voir que même le retour ludique à l'histoire faisait partie d'un effort pour reconstruire un certain rapport au passé, suite à son rejet par le modernisme, même s'il s'agissait d'un effort très modeste et largement implicite.

Jameson écrivait au début de ce que j'appelle ici le deuxième temps de notre présent, alors que nous nous trouvons maintenant – peut-être – à la fin de cette deuxième phase, cette fin étant marquée par l'accumulation de crises, évoquée plus haut. Dans les sciences sociales, la constellation actuelle a été abordée comme la recherche d'une nouvelle « Grande Transformation » : reprise du terme que Karl Polanyi avait inventé pour désigner l'autodéfense historique des sociétés, amorcée à la fin du ^exix siècle, contre les désastres causés par la croyance dans l'autorégulation des marchés 20. Quand on regarde les tentatives actuelles visant à réaliser quelque chose d'analogue à la Grande Transformation, on constate rapidement que l'histoire et la tradition sont fréquemment invoquées dans le but de trouver des ressources pour faire face aux urgences

de notre temps. Face à la crise écologique, on cherche à retrouver un rapport non instrumental à la nature, à l'instar, par exemple, du *buen vivir* des traditions andines. Face à la crise socio-économique, une certaine nostalgie émerge pour l'époque de l'État-providence social-démocrate et keynésien, qui semblait rendre le capitalisme compatible avec la démocratie, du moins dans les pays du Nord. Face à la crise de la communication politique, on aspire au rétablissement d'une certaine autorité dans la sphère publique qui, pour la énième fois, a été « structurellement transformée ».

Deux premières observations se dégagent de notre tentative de comprendre ce nouveau retour à l'histoire et à la tradition. Premièrement, même si le jeu peut en faire partie, le retour à l'histoire n'est plus du tout ludique. Les références actuelles à l'histoire s'inscrivent dans une quête de solutions pressantes à des questions urgentes, dans une recherche d'alternative à la situation présente. On se tourne vers le passé parce qu'on ne peut regarder ailleurs, suite au discrédit des utopies antérieures.

Deuxièmement, on peut clairement discerner la tentative délibérée de dépasser l'individualisation qui s'était imposée comme promesse d'émancipation à la fin des années 1960. En se référant à l'histoire, ces tentatives recentrent en effet l'attention sur les liens entre les êtres humains. Mais elles sont loin de raviver la notion d'une histoire universelle orientée vers le progrès à laquelle on pourrait et devrait souscrire à nouveau. Il s'agit plutôt de puiser dans des souvenirs spécifiques et des traditions particulières pour répondre aux urgences de notre époque.

Des traditions radicalement plurielles

Traditionnellement, si je puis dire, le terme « tradition » faisait référence à des connaissances, des coutumes et des habitudes dont la validité est incontestable, guidant nos croyances et nos actions sans remise en question. L'hypothèse sous-jacente est que la tradition remonte très loin dans le temps ; et c'est précisément ce qui la rend indubitable et incontestable. De plus, on supposait que de telles ha-

bitudes étaient partagées au sein d'un collectif donné, de sorte que les membres de ce collectif auraient tendance à penser et à agir pareillement, se confirmant mutuellement la validité de ces habitudes. Cette compréhension traditionnelle de la tradition reposait certainement sur l'idée que ceux qui partagent une tradition partagent une histoire commune, mais la manière dont cette histoire était devenue commune était rarement expliquée. Les collectifs étaient généralement considérés comme allant de soi.

La référence actuelle à l'histoire, quant à elle, est beaucoup plus étroitement liée à l'expérience, souvent même à l'expérience vécue, même si une place importante est accordée à la transmission intergénérationnelle. Ainsi, pour revenir aux trois exemples cités précédemment, le concept de *buen vivir* reste vivant dans certaines régions des Andes, ou du moins il peut être rappelé à la mémoire des personnes vivantes. La tradition sociale-démocrate de gestion économique et de développement social est aujourd'hui défendue par ceux qui l'ont connue dans leur jeunesse. Ceux qui critiquent le chaos dangereux de la communication publique provoqué par les médias sociaux ont souvent en mémoire un passé caractérisé par une sphère publique plus ordonnée, où les prétentions à la validité et à l'autorité étaient apparemment triées de manière efficace (au moins dans les deux derniers cas, ceux qui évoquent maintenant le passé le critiquaient souvent alors que ce passé était leur présent, mais cela est une autre histoire.)

Ces trois exemples sont relativement inoffensifs. Concernant les deux derniers, du moins, il n'y a aucune raison évidente de ne pas les évoquer conjointement lorsqu'on cherche aujourd'hui une transformation sociale, dans la mesure où ils font référence dans une certaine mesure au « même » passé des sociétés du Nord global (faute d'une meilleure expression). Cependant, faire appel en même temps à la tradition du *buen vivir* et aux « trente glorieuses » de l'après-Seconde Guerre mondiale est déjà bien plus problématique. Nous avons des raisons impérieuses de supposer que la paix, la liberté et le bien-être dans le Nord ont été rendus possibles et maintenus en sapant les modes de vie durables dans le Sud. Les tentatives politiques du centre-gauche dans le Nord visant à unir les tra-

ditions sociale-démocrate et libérale avec la tradition écologique ne parviendront pas facilement à surmonter les divisions passées.

D'autres exemples complexifient davantage la relation entre tradition et expérience. Commentant de manière critique la pensée apocalyptique contemporaine, T. J. Demos a récemment souligné que l'expérience historique du colonialisme, de l'esclavage et du génocide signifiait pour beaucoup que « la fin du monde s'est *déjà* produite, même il y a longtemps ²¹ ». En analysant ce que l'on appelle le Printemps arabe, Haytham El-Wardamy semble arriver à la conclusion inverse : « L'avenir est l'ombre d'une catastrophe ²² ». Alors que l'expérience du colonialisme et ses conséquences à long terme ont récemment été remises au centre du débat politique, un nouveau débat sur l'interprétation de l'histoire a émergé. Le colonialisme est désormais souvent caractérisé comme l'événement ayant la plus grande, voire la seule, signification historique mondiale. Une telle affirmation va cependant à l'encontre d'une lecture de l'histoire qui considère l'Holocauste comme un événement unique défiant toute comparaison avec les autres. Cette dernière vision est courante dans la compréhension que les Juifs ont d'eux-mêmes, et elle est quasi officielle en Allemagne, l'État et la société qui ont commis ce crime contre l'humanité. À l'occasion de certains événements en Allemagne, comme l'exposition *Documenta* à Kassel en 2022 par exemple, on souligne régulièrement l'apparente incompatibilité entre deux manières de se rapporter à l'histoire, au passé et aux traditions ²³. Cette apparente incompatibilité est devenue un enjeu majeur du débat politique mondial autour de l'actuelle intensification brutale de la violence en Palestine/Israël.

Ainsi, il reste peu de choses du sens « traditionnel » du terme tradition, qui faisait référence à un cadre unique, exhaustif et collectivement partagé orientant la pensée et l'action. Aujourd'hui, comme le montrent les quelques exemples ci-dessus, plusieurs tentatives de récupération de traditions existent, parfois avec des liens ténus entre elles, parfois en contradiction ouverte les unes avec les autres. Bien qu'elles puissent toutes se rapporter à la crise dans laquelle nous nous trouvons, elles en abordent des aspects différents et utilisent des cadres temporels distincts, faisant référence soit à une

histoire lointaine n'ayant que peu de lien avec le présent, soit à une histoire vécue qui n'est guère devenue une tradition établie. Elles sont aussi souvent enracinées dans certaines régions du monde et pas dans d'autres, ce qui rend leur reprise partout peu plausible. Un recours éclectique et peu communicable à une variété de traditions est très différent de la tentative de récupération de ce que la tradition a pu fournir autrefois, ou était censée fournir.

Que faire, donc ?

Ainsi, il devient évident que nous libérer complètement du passé n'est ni possible ni souhaitable. Mais il n'est pas non plus possible ni souhaitable de revenir à une quelconque notion de l'Histoire avec un H majuscule ou à une tradition qui guide nos actions vers l'avenir. Que faut-il donc faire ? Contrairement à ce que l'on pense souvent, Foucault n'a pas adopté sans réserve la notion d'émancipation comme ce qui dépasserait les limites imposées par le passé. Il insiste plutôt sur ceci que « ce travail fait aux limites de nous-mêmes doit d'un côté ouvrir un domaine d'enquêtes historiques et de l'autre part se mettre à l'épreuve de la réalité et de l'actualité, à la fois pour saisir les points où le changement est possible et souhaitable et pour déterminer la forme précise à donner à ce changement **24** ». Dans cette optique, les tentatives de récupération des traditions mentionnées ci-dessus peuvent être considérées comme faisant partie d'une telle enquête historique, du moins par intention, sinon toujours par résultat. En tant que telle, cette pluralité doit être acceptée, tant sur le plan empirique que normatif. Mais plutôt que de simplement explorer le passé, cette pluralité de manières de se référer à l'histoire et à la tradition devrait elle-même faire partie de l'épreuve de l'actualité que nous devons entreprendre. En ce sens, l'épreuve de l'actualité présente au moins une composante commune majeure qui est propre à notre époque.

On avance parfois que la récente déstabilisation anthropogénique de la Terre – appelée Anthropocène ou, dans une perspective à plus court terme, Grande Accélération – a fait perdre à l'humanité le sol, le seul sol disponible, fournisseur de certitude ontique, sur

lequel l'intelligibilité de la condition humaine pouvait reposer ²⁵. Si tel était effectivement le cas, cela conduirait nécessairement à une pluralité de façons d'interpréter le monde, sans qu'on puisse raisonnablement espérer une communicabilité entre elles.

Il est vrai que les termes « Anthropocène » et « Grande Accélération » ont été inventés pour mettre en évidence les limites des modes humains d'habitation de la Terre, soulignant ainsi les limites planétaires. Cependant, les savoirs derrière ces termes, malgré les discussions en cours, ont rendu la planète et la vie humaine sur Terre plutôt plus intelligibles. Nous en savons désormais davantage sur la Terre en tant que fondement de notre expérience. Nous savons même beaucoup mieux que ce sol se meut, et dans une certaine mesure pourquoi. Mais la Terre reste le fondement ; elle ne bouge pas en tant que fondement de notre connaissance, « *Die Urerde bewegt sich nicht* (l'arche-originare Terre ne se meut pas) », comme l'avait dit Husserl ²⁶.

L'impact déstabilisant de l'humanité sur la planète est probablement bien rendu par le terme « globalisation », qui, avec « individualisation », visait à désigner les orientations de nos sociétés contemporaines depuis les années 1980. Imaginée comme infinie, la globalisation est tout autant insensée. Le processus supposé et souhaité de la globalisation exprime ce que Cornelius Castoriadis appelle la « pseudo-maîtrise pseudo-rationnelle » du monde ²⁷. A contrario, Jean-Luc Nancy avait proposé de penser et d'agir en termes de « mondialisation », c'est-à-dire de travailler à l'interprétation du temps présent – une « épreuve de réalité » – en vue de faire monde ²⁸. Considérée comme une forme d'engagement politique et moral, la mondialisation, le faire-monde ou *world-making*, relève aujourd'hui du cosmopolitisme. Cependant, dans les débats contemporains, le cosmopolitisme apparaît davantage comme une obligation que comme une condition. Notre situation planétaire, en revanche, suggère que nous pouvons développer une compréhension créative-constitutive de ce qui serait alors un cosmopolitisme esthétique ²⁹. Notre commune condition planétaire ainsi que les connaissances scientifiques et esthétiques que nous avons à son sujet peuvent susciter un dialogue fécond entre les traditions, une

meilleure compréhension de l'urgence actuelle et l'élaboration de mesures pour la surmonter.

À l'automne 1945, il n'était déjà plus possible de revenir à la « conscience historique » qui avait marqué une grande partie du XIX^e siècle. Jean-Paul Sartre et Simone de Beauvoir étaient bien conscients de cette nouvelle situation et de la nouvelle tâche qui leur incombait avec le lancement des *Temps modernes*. Depuis lors, cependant, d'autres transformations historiques ont une fois de plus engendré une nouvelle situation, à laquelle nous avons donné le nom provisoire d'Anthropocène et de Grande Accélération. Celles-ci nous confrontent de nouveau à la tâche de nous situer dans notre propre époque, qui pourrait bien être encore une forme de modernité, mais qui n'est plus l'époque des *Temps Modernes*.

—

Notes

- 1 Karl Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, trad. par M. Husson et G. Badia, Paris, Éditions Sociales, 1957, p. 5.
- 2 Reinhart Koselleck, *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, trad. par Jochen Hoock et Marie-Claire Hoock, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 1990.
- 3 Luc Boltanski et Arnaud Esquerre, *Qu'est-ce que l'actualité politique ? Événements et opinions au XXI^e siècle*, Paris, Gallimard, 2022.
- 4 *Ibid.*, p. 264.
- 5 *Ibid.*, p. 265.
- 6 François Hartog (*Régimes d'historicité, présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil, 2003; et sa contribution à ce numéro) a parlé d'un présentisme qui a émergé dès la fin du XX^e siècle et qui se voit confronté maintenant avec une condition planétaire qui impose une nouvelle appréciation du passé et du futur. Même si ces réflexions

sont proches des miennes, j'insisterais plus sur la pluralité des relations entre expériences et attentes et sur le besoin d'interpréter l'Anthropocène au lieu de le voir simplement comme l'imposition d'une nouvelle forme d'historicité.

- 7 Karl Jaspers, *Introduction à la philosophie*, trad. Jeanne Hersch, Paris, Pion, 1983, p. 102.
- 8 Je remercie ici Ara Merjian.
- 9 Cité d'après Antonella Camarda, « L'élite ostile. La battaglia per l'arte contemporanea in Italia (1948-1975) », *piano b. Arti e culture visive*, vol. 2, no. 1, 2017, p. 1-27, p. 12. Notre traduction.
- 10 Michel Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? » , dans *Dits et Ecrits 1954-1988*, tome IV, Paris, Gallimard, 1994, p. 562-578, p. 574.
- 11 Cité d'après Antonella Camarda, « L'élite ostile. La battaglia per l'arte contemporanea in Italia (1948-1975) », art. cit., p. 12-13. Notre traduction.
- 12 Luc Boltanski et Ève Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.
- 13 Peter Wagner, « The project of emancipation and the possibility of politics, or, what's wrong with post-1968 individualism? », *Thesis Eleven*, no. 68, février 2002, p. 31-45.
- 14 Samuel Moyn, *The Last Utopia*, Cambridge, Harvard University Press, 2010.
- 15 Michel Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », *op. cit.*, p. 574-574.
- 16 Fredric Jameson, « Postmodernism, Or, The Cultural Logic of Late Capitalism », *New Left Review*, no. 146 (juillet-août) 1984, p. 59-92; *Postmodernism Or The Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham, Duke University Press, 1991.
- 17 On pouvait essayer de maintenir une claire distinction entre le

modernisme et le postmodernisme en disant que le premier rompt avec l'histoire et le second avec l'historicité. Mais ce qu'observait Pasolini nous enseigne que le désir de rompre avec l'histoire nous mène directement à rompre avec l'historicité. Je remercie Jeanne Etelain pour ses commentaires à ce propos, qu'il faut poursuivre pour explorer plus profondément les formes possibles d'historicité dans le temps présent.

- 18 Fredric Jameson, *Postmodernism Or The Cultural Logic of Late Capitalism*, op. cit., p. 285. Notre traduction.
- 19 *Ibid.*, p. 285. Notre traduction.
- 20 Karl Polanyi, *The Great Transformation*, New York, Farrar & Rinehart, 1944.
- 21 .J. Demos, « Beyond the end of the world: the ZAD against the Anthropocene », dans Eric C.H. de Bruyn et Sven Lüttiken (dir.), *Futurity Report*, Berlin, Sternberg Press, 2020, p. 249-266, p. 252. Notre traduction.
- 22 Haytham El-Wardany, « Notes on the necessity of overcoming the future », dans Eric C.H. de Bruyn et Sven Lüttiken (dir.), *Futurity Report*, op. cit., p. 239-246, p. 241. Notre traduction.
- 23 Natan Sznaider, *Fluchtpunkte der Erinnerung. Über die Gegenwart von Holocaust und Kolonialismus*, Munich, Hanser, 2022.
- 24 Michel Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », op. cit., p. 574.
- 25 Voir, en référence à Edmund Husserl, Dipesh Chakrabarty, *The Climate of History in a Planetary Age*, Chicago, The University of Chicago Press, 2021, p.179-180.
- 26 Kenneth White, « Talking topology in the Finisterras », dans Jeff Malpas et Kenneth White (dir.), *The Fundamental Field: Thought, Poetics, World*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2021, p. 3-68, p. 32.
- 27 Cornelius Castoriadis, *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe IV*, Paris, Seuil, 1996.

À quelle époque vivons-nous ?

28 Jean-Luc Nancy, *La Création du monde ou la mondialisation*, Paris, Galilée, 2002. Voir également, Nathalie Karagiannis et Peter Wagner (dir.), *Varieties of World-Making: Beyond Globalization*, Liverpool, Liverpool University Press, 2007.

29 Pour une telle approche, voir Nikos Papastergiadis, *The Cosmos of Cosmopolitanism*, Cambridge, Polity, 2023.

—

Contributeur·ices

Édité par Jeanne Etelain

Décivilisation écologique: apprendre à vivre à l'improviste dans les temps qui restent

Par Martin Savransky | 15-03-2024

Traduit de l'anglais par Romane Baleynaud 1

L'heure serait à la « transition » vers une « civilisation écologique » ? Restituant l'histoire de cette notion, mise en œuvre ironiquement dans la Chine contemporaine, le philosophe Martin Savransky lui oppose le projet d'une *décivilisation écologique*. Comment penser un effort collectif qui essaie, certes, de rendre la vie meilleure sur la Terre, mais ne le fait pas dans la figure du progrès, d'une norme universelle, d'un monde unifié et d'un temps linéaire ? Les temps qui restent seront des temps où la vie bonne ne peut que s'improviser, localement, précairement, expérimentalement.

«La difficulté est celle-ci: - Il paraît impossible de concevoir une réorganisation de la société propre à supprimer quelque mal reconnu, sans détruire l'organisation sociale et la civilisation qui en dépend. Un malheur du même genre veut qu'il n'existe pas de moyens connus de supprimer un mal sans amener des maux pires d'un autre genre.» (Alfred North Whitehead, *Aventures d'idées*) 2

Introduction : les changements climatiques du pro-

grès

Dans les pages « Opinion » du *New York Times*, le vétéran Roy Scranton écrit sur ce qui deviendra ensuite le thème principal de son lapidaire *Learning to Die in the Anthropocene*, et se rappelle un jour, deux ans et demi après son retour d'Irak, quand, « en sécurité chez [lui] à Fort Sill, dans l'Oklahoma, [il] pensai[t] s'en être sorti **3** ». Durant les quatre ans de sa mission en Irak, il était terrorisé à l'idée de mourir. Il écrit que Bagdad « semblait incroyablement dangereuse, même si statistiquement, elle ne l'était pas tant. Nous avons essuyé des tirs, des mortiers et des engins explosifs artisanaux, mais j'étais bien équipé, nous avons une équipe médicale de pointe et nous étions l'armée la plus puissante au monde. » Ses chances de rentrer chez lui étaient, dans l'ensemble, plutôt bonnes – « blessé, peut-être, mais certainement vivant ». Pourtant, rien de tout cela n'apaise le sentiment inéluctable, chaque fois qu'il part en mission, que la mort est au rendez-vous : « Je regardais dans le canon de l'avenir et ne voyais qu'un trou noir et vide. » Après tout, il était devenu « un soldat de l'armée américaine. Ce monde étrange et précaire était mon nouveau foyer. Si je survivais. » Et il survécut. Pendant un temps, le fait d'avoir enfin quitté l'Irak signifiait la possibilité de laisser cet avenir derrière lui, de revenir à une trajectoire temporelle plus familière. Mais, dès le jour où il a enfin commencé à penser qu'il s'en était sorti, Scranton a allumé la télévision pour découvrir que l'ouragan Katrina frappait la Nouvelle-Orléans :

Cette fois-ci, ce sont les conditions météorologiques qui ont provoqué le choc et la stupeur, mais j'ai vu le même chaos et le même effondrement urbain qu'à Bagdad, le même échec de la planification et la même marée d'anarchie. La 82^e division aéroportée s'est rendue sur le terrain, a pris des points stratégiques et a patrouillé dans les rues, désormais soumises de facto à la loi martiale. Mon unité a été mise en alerte pour se préparer à des opérations antiémeutes. L'avenir sombre que j'avais vu à Bagdad revenait à la maison : pas de terrorisme, pas même d'armes de destruction massive, mais une civilisation qui s'effondre, dont l'infrastructure est paralysée, incapable de se remettre des chocs subis par son sys-

tème. Aujourd'hui, plus d'un an après Sandy, la reconstruction se poursuit et de nombreux critiques affirment que la côte Est n'est pas plus préparée à un événement météorologique de grande ampleur qu'elle ne l'était en novembre dernier.

Une civilisation qui s'effondre. C'est peut-être l'une des significations de ces temps de fin du monde, de réchauffement et de fonte des glaces, de ces temps d'extinctions et catastrophes météorologiques, de sécheresse et de migration climatique, de capitalisme fossile et de bouleversements écologiques – des temps que l'on a pris l'habitude d'appeler Anthropocène. Associer le présent planétaire à l'épuisement d'une civilisation, ou à la fin de ce que la Modernité nous a appris à nommer « civilisation », c'est rendre perceptible qu'il ne s'agit pas seulement de « réparer » les conditions géo-historiques dans lesquelles nous sommes désormais impliqués, et que l'on ne pourra pas se contenter de techno-optimisme et de géoconstructivisme. C'est sentir que l'épuisement et l'effondrement impliquent non seulement les écologies environnementales, mais aussi l'écologie sociale, mentale, culturelle et imaginative – pour reprendre les mots de Félix Guattari : « C'est de la façon de vivre désormais sur cette planète [...] qu'il est question **4** », de ces mêmes façons de labourer la terre pour lesquelles, il n'y a pas si longtemps, le mot « civilisation » a été inventé. C'est pourquoi, au-delà des rapports scientifiques et des solutions techniques, au-delà des accords internationaux et des objectifs climatiques, Scranton fait la désarmante proposition que « si nous voulons apprendre à vivre dans l'Anthropocène, nous devons d'abord apprendre à y mourir **5**. »

Apprendre à mourir est une tâche des plus exigeantes. On peut dire – comme ce fut souvent le cas, de Cicéron à Montaigne – que la philosophie elle-même a été inventée pour y répondre, que son histoire est celle des variations de l'art d'apprendre comment bien vivre et bien mourir **6**. Confronté à l'urgence de la question en tant que soldat en Irak, Scranton lui-même a trouvé une source d'inspiration dans le *Hagakure*, un manuel de *bushidō* du xviii^e siècle, compilant les préceptes de Yamamoto Tsunetomo, qui conseille à chacun de méditer au quotidien sur l'inéluctabilité de la mort, ce qui permet d'intégrer celle-ci dans ses pensées et son

mode de vie en apprenant à accepter le caractère éphémère de sa propre vie. Mais, si c'était une leçon difficile, apprise au milieu des balles et des engins artisanaux omniprésents, ce fut aussi le cheminement personnel de Scranton, sa manière propre de vivre la guerre. Si, pour l'ancien président des États-Unis, George W. Bush, c'est pour « sauver la civilisation en tant que telle » que Scranton et tant d'autres ont été envoyés en Irak, « [l]e nœud du problème à présent », note Scranton à propos de l'ironie annoncée par l'Anthropocène, « est que nous devons apprendre à mourir non pas en tant qu'individus, mais en tant que civilisation **7** ». Le défi s'en trouve renforcé d'autant. Non pas cependant parce que, comme le dit Scranton, « les humains sont câblés pour croire que demain ressemblera à aujourd'hui ». Après tout, quelle que soit la léthargie dans la mise en œuvre des accords internationaux auxquels les gouvernements du monde entier se sont engagés, ces dernières années n'ont pas manqué de propositions et d'engagements nouveaux et audacieux pour des projets de transitions socio-écologiques à l'échelle mondiale, émanant de traditions politiques, géographiques et culturelles divergentes – dont le Green New Deal, le Pacto Ecosocial del Sur, et même le Manifeste écomoderniste, entre autres.

En effet, sauf l'intervention d'un événement cataclysmique imprévisible qui pourrait percer le tissu du temps et y mettre un terme absolu, l'une des difficultés d'apprendre à mourir « en tant que civilisation » est peut-être que la fin d'une civilisation s'apparente davantage à un processus lent et prolongé d'attrition et d'épuisement qu'à un arrêt clair et net. Ainsi, apprendre à mourir « en tant que civilisation » pose un grand défi d'imagination : sa propre fin soulève des spéculations à propos des « après » auxquels la mort pourrait donner lieu, et des modes possibles et impossibles de socialité qui pourraient émerger dans son sillage. Cela illustre la question qui sous-tend ce que Patrice Maniglier appelle la tâche de notre présent : « Comment allons-nous hériter de ce que les temps modernes ont fait à la Terre **8** ? » En m'intéressant à la façon d'apprendre à mourir aujourd'hui pour apprendre à vivre dans les temps qui restent, j'interroge en détail la réponse à une telle question et le projet de création d'un monde qui, ayant bien conscience de la nécessité

d'un « après » de *cette* civilisation capitaliste, écocidaire et obsédée par la croissance, appelle à une transformation radicale des fondements mêmes de la vie collective humaine afin de fonder une nouvelle « civilisation écologique » mondiale basée sur les principes de durabilité, d'interdépendance ontologique et de relationnalité, de communautarisme libéral et d'alliance nouvelle entre les sciences et les humanités.

Un entrelacs de raisons font de la proposition d'une « civilisation écologique » un terrain – spéculatif, politique et écologique – particulièrement intéressant et instructif comme lieu d'exploration de ces défis et de la manière de (ne pas) hériter de ce que la modernité a fait à la terre, de se consacrer à apprendre à mourir dans l'Anthropocène et à vivre dans les temps qui restent. Bien qu'elle semble trouver ses racines dans la notion écomarxiste soviétique de « culture écologique » reprise par Ivan T. Frolov dans les années 1980, la forme contemporaine de cette proposition a été adoptée par un collectif de théologiens, de philosophes, d'éthiciens et d'activistes soutenant une tradition philosophique qui en est venue récemment à influencer les sciences de l'environnement, et les sciences sociales de manière générale ⁹. Il s'agit de la tradition de la philosophie du processus associée aux travaux d'Alfred North Whitehead, entre autres – une tradition philosophique mineure qui, selon les termes de ces héritiers, rejette le matérialisme dogmatique de la pensée moderne et propose « une compréhension plus large, plus réaliste et non-duale de la réalité, avec des implications sur nos manières de vivre ¹⁰ ». Bien que toujours marginaux dans les débats occidentaux, la notion et le projet de « civilisation écologique » est déjà devenue la marque de fabrique de l'approche du gouvernement chinois en matière de politique écologique, qui inscrit le concept dans la constitution même du Parti communiste chinois (PCC) en 2012, et développe toute une série de politiques socio-environnementales de grande envergure en son nom – une forme nettement autoritaire de (géo)politique écologique, qui, formulée en termes d'« environnementalisme coercitif », limite la contingence historique de l'association récente en Occident des « valeurs écologiques » à des projets de justice socio-environnementale et à des idéaux démocratiques ¹¹.

Finalement, il va peut-être sans dire (mais non sans remarquer) que le projet d'une « civilisation écologique » est une proposition résolument *civilisationnelle*, qui ne prétend pas simplement accepter, mais bien embrasser pleinement le fait que la civilisation industrielle moderne est en train de graver sa propre épitaphe et doit être remplacée par un principe, nouveau et meilleur, d'organisation planétaire. Pour préparer les temps qui restent. En ce sens, les leçons tirées d'un examen critique du projet de « civilisation écologique » pourraient peut-être aussi avoir une certaine importance au-delà de ce cas spécifique. Non seulement parce que le discours politique européen s'est récemment entiché d'un discours civilisationnel renouvelé qui, sans la moindre trace d'ironie, a conduit des personnalités politiques, dont Emmanuel Macron, à appeler à des réformes pour protéger et renforcer un « projet de civilisation européenne » prétendument menacé ¹². En effet, si le lent processus d'épuisement et d'effondrement des civilisations rend particulièrement difficile la question d'apprendre à mourir et de savoir comment la vie sociale peut survivre, personne ne trouve cela plus difficile, plus inimaginable, que les héritiers de ceux qui, au xviii^e siècle seulement, *ont inventé* le concept de « civilisation », précisément pour résumer, selon les mots de Norbert Elias, « tout ce en quoi la société occidentale des deux ou trois derniers siècles croit être supérieure aux sociétés antérieures ou contemporaines qu'elle considère comme “plus primitives”, tout ce qui était censé constituer “son caractère particulier et ce dont elle est fière: le niveau de *sa* technologie, la nature de *ses* coutumes, le développement de *ses* connaissances scientifiques ou de *sa* vision du monde, et bien plus encore” ¹³. » En effet, créée au cœur de l'âge des empires de l'Europe moderne, à travers le prisme de la rencontre coloniale, pour désigner à la fois le processus qui rend l'« homme » civilisé et l'aboutissement de ce processus, la notion moderne de civilisation « est entrée dans l'histoire des idées en même temps que le sens moderne du mot *progrès* » ; les deux termes « étaient destinés à entretenir une relation des plus intimes » qui rendrait « indispensable la détermination des phases précises du processus civilisateur, des étapes du progrès social » ¹⁴.

Si le désastre planétaire est le don de la modernité à la terre, ce ca-

deau empoisonné ne peut être dissocié de la promesse progressiste qui a fait des temps modernes une rupture dans les tissus de l'histoire humaine et de l'histoire de la terre. Animé tant par les activités extractives de ses divers avant-postes impériaux et coloniaux que par les révolutions scientifiques, industrielles et politiques qui ont transformé l'Europe – et une grande partie du monde – au xviii^e siècle, le « progrès » est devenu depuis lors la philosophie moderne de l'histoire, inaugurant une nouvelle expérience du temps qui prétendait rompre avec la temporalité eschatologique des formes antérieures de gouvernement absolutiste, dans lesquelles les prédictions de la Fin du Monde et du Jugement Dernier fixaient des limites à l'ambition et à l'espérance humaines. Au contraire, le progrès a engendré une nouvelle historicité universelle qui « a permis d'attribuer à l'histoire la puissance latente des événements et des souffrances humaines, une puissance qui relie et motive tout selon un plan secret ou évident dont on peut se sentir responsable, ou au nom duquel on peut se croire agissant ¹⁵ ». Le progrès promettait « le futur » en tant que tel. Et si la notion de progrès offrait celle de futur, inconnu et difficile à imaginer mais plein d'espoir et de promesses, cette nouvelle philosophie de l'histoire alimentée par le techno-capitalisme extractiviste a engendré à son tour une nouvelle expérience quotidienne au cœur de l'Europe moderne. Un mode d'expérience, en d'autres termes, qui a considérablement éloigné les attentes collectives de toute expérience antérieure, introduisant un gouffre entre le passé et le futur, « continuellement alimenté par un certain nombre de causes: le développement technique, la croissance de la population, le développement social des droits de l'homme et le changement correspondant dans les systèmes politiques ¹⁶ ».

Ainsi, à la fin du xix^e siècle, le progrès n'est plus seulement une idée parmi d'autres, mais une foi établie et quasiment universelle qui révèle la trajectoire de l'histoire ; ce n'est plus une valeur parmi d'autres, mais la *perspective même d'évaluation* d'où proviennent les valeurs de civilisation, de croissance économique, de développement humain, d'amélioration des droits humains et d'innovation technologique. Il ne devrait plus être, comme le note Eric Hobsbawm, « aussi facile pour le bon sens brut, qui sait de toute fa

çon que le monde triomphal du progrès capitaliste libéral est le meilleur des mondes possibles, de mobiliser l'univers au nom de ses préjugés **17** ». Pourtant, ce meilleur des mondes possibles (en Europe) ne dépendait pas seulement de l'extraction et de l'appropriation de la valeur des colonies et de la Terre, façonnant le monde, ses peuples – humains et autres – et leur travail en monocultures de production, de commerce et d'accumulation homogènes, fongibles et extensibles. En retour, cette historicité progressive et ce mode d'évaluation civilisationnel ont eu pour corollaire la création d'une hiérarchie géoculturelle et géopolitique fondée sur la prise en compte des constitutions politiques les plus « avancées » ou de l'état de développement scientifique, technique ou économique. C'est cette géographie des anachronismes qui a permis au colonialisme européen d'ordonner, selon une seule ligne diachronique de progrès et de régression, d'autres formes de vie et de socialité, d'autres formes de connaissance et d'autres régions de la Terre – en concevant effectivement les peuples non européens, tout comme les cosmologies et les récits les animant, comme faisant partie du passé de l'Europe. Si le plan d'historicité inauguré par le « progrès » a servi à la fois à justifier l'ordre mondial impérial et à absoudre la dépossession et la dévastation coloniales à l'échelle de la planète en tant que fardeau civilisationnel que les sociétés modernes devaient accepter et imposer de force, pour leur propre bien, aux peuples « arriérés », les luttes de décolonisation des années 1950 et 1960 n'ont jamais réussi, en revanche, à contester ou à déplacer l'impératif de progrès. En lieu et place, la marche du progrès s'est poursuivie sous la forme d'un système mondial de dépendance postcoloniale et de contre-insurrection qui, sous l'égide de l'aide humanitaire et de la promotion de la liberté et des droits, a établi des stratégies technocratiques et des programmes de développement pour « moderniser » et apporter la prospérité économique et le progrès social à ce que l'on appelle le tiers-monde, cherchant progressivement à incorporer des communautés de plus en plus éloignées dans l'économie capitaliste mondiale tout en transformant chaque coin de la Terre en une « ressource **18** ».

Comment allons-nous hériter de ce que le progrès a fait à la Terre ? Dans ce qui suit, j'explore la proposition selon laquelle apprendre à

mourir dans l'Anthropocène pourrait nécessiter d'apprendre à vivre en dehors des coordonnées modernes du progrès. Comme beaucoup d'autres qui réfléchissent aux transitions socio-écologiques, les partisans d'une « civilisation écologique » critiquent les principes extractivistes, matérialistes, scientifiques, orientés vers la croissance, qui constituent les valeurs substantielles du « progrès » du système mondial moderne et capitaliste ; mais l'idéal même d'une *civilisation* écologique suppose un « progrès » – une trajectoire globale, sans limite et ascendante vers un futur qui, guidé par un ensemble de principes universels, sera « meilleur » que le présent – fonctionnant comme un mode d'évaluation ; cet idéal réinscrit ainsi les valeurs impériales qui l'ont sous-tendu au cœur des efforts de réinvention du monde dans les temps qui restent. C'est pourquoi je suggère, dans cette tentative d'exploration de ce que pourrait impliquer le fait d'apprendre à mourir dans l'Anthropocène pour improviser des manières d'apprendre à vivre dans les temps qui restent, que ce que Patrice Maniglier appelle « l'ontologie du reste » ne concerne pas seulement ce qui n'est pas passé dans le passé et ce qui, dans le passé, ne passe pas encore. Elle concerne aussi ce qui a été mis de côté, effacé, ce qui n'adhère ni ne s'oppose au présent mais s'y *oppose*, ce qui n'est ni complètement détruit ni complètement assimilé, la para-ontologie d'un dehors qui insiste et persiste malgré tout, qui fait encore le pari de ce monde, quel qu'il soit ¹⁹. Ce qui veut aussi dire que, cherchant à hériter de *cela*, il se pourrait bien qu'apprendre à mourir « en tant que civilisation » exige probablement que l'on apprenne à improviser une vie *en l'absence* du concept et de l'idéal de civilisation. En d'autres termes, cela requiert une activation spéculative de l'imagination sociale qui, plutôt que de remplacer un modèle civilisationnel par un autre, plutôt que d'évoquer l'horizon progressiste d'une nouvelle situation globale qui finirait par se substituer à l'état actuel des choses, refuse l'attrait du progrès pour se livrer à une expérimentation continue et inachevée de formes de socialité plus précaires, fragmentaires, subjonctives et inchoatives sur un terrain écologique instable. Inspiré par l'expérience poétique du Dark Mountain Project sur la « décivilisation », je cherche dans cet article à activer un après-progrès spéculatif en présentant l'idée de la *décivilisation écologique* comme une improvisation en cours avec

des modes improbables de socialité et des méthodologies de vie articulées grâce à la précarité terrestre dans laquelle nous sommes impliqués et non malgré elle, qui sont envisagées grâce à des histoires de décolonisation en cours et non malgré elles, qui s'efforcent de bien vivre et de bien mourir, mais pas toujours mieux.

Civiliser l'anthropocène ? Contours d'une civilisation écologique

Le terme « civilisation écologique », comme l'écrit le théologien et philosophe John Cobb dans la préface de l'ouvrage de Philip Clayton et Andrew Schwartz sur le sujet, « est proche de l'oxymore », car la notion même de civilisation « est en partie définie en termes de modification par les humains de leur environnement en faveur des désirs immédiats de leur espèce. En ce sens, il semble qu'une civilisation soit intrinsèquement anti-écologique. Comment peut-on alors décrire l'objectif de l'humanité comme une transition vers une civilisation écologique ²⁰ ? » La réponse à cette question est généralement formulée en termes de préoccupation concernant la *forme* que prennent ces altérations humaines de l'environnement et les principes philosophiques, scientifiques et politiques primordiaux auxquels elles obéissent. En effet, au cœur du projet de civilisation écologique se trouve un diagnostic radical, quoique relativement peu controversé : les causes sous-jacentes de la tourmente écologique actuelle sont inséparables de l'ensemble de la configuration des modèles sociaux, culturels, politiques et économiques qui constituent la civilisation industrielle moderne en tant que telle. « L'inégalité massive entre riches et pauvres », ajoutent Clayton et Schwartz, « n'est pas dissociée d'une économie de croissance illimitée et de l'épuisement des ressources naturelles, de l'extinction des espèces ou du réchauffement de la planète. La civilisation contemporaine est conçue pour profiter à l'élite privilégiée au détriment des pauvres et de l'environnement ²¹ ». Si la « civilisation écologique » peut finalement être rachetée du péché d'auto-contradiction, c'est parce qu'en son cœur se trouve précisément la tentative de poser les bases philosophiques, scientifiques et politiques qui pourraient fonder une nouvelle civilisation mondiale sur

des principes entièrement écologiques. La clé de cette refonte sociale est la reconnaissance que les traditions philosophiques hégémoniques qui ont fini par dominer la culture moderne et ses institutions dirigeantes, celles qui ont émané de l'essor, au xvii^e siècle, d'un matérialisme scientifique qui a scindé la nature en deux systèmes de réalité – un domaine d'expériences et un royaume des causes de ces expériences –, ont rendu une grande partie des sciences naturelles et humaines incapables de répondre aux conséquences des modèles culturels et économiques auxquels elles ont donné forme, des modèles qui font de toute chose et de chacun les instruments prévisibles d'une machine capitaliste mondiale, conduisant ainsi « à la dégénérescence de la culture, la fragmentation de la recherche, la multiplication des disciplines et des sous-disciplines [...] qui s'ignorent les unes les autres, et à une explosion de bruit cachant la stagnation de la vie intellectuelle 22 ».

En intronisant la maîtrise techno-scientifique et la matière brute comme le matériau dont tout est fait, les sciences naturelles et humaines modernes sont amenées « à expliquer non seulement la conscience, mais la vie elle-même, comme n'étant rien d'autre que des processus physiques et chimiques, soutenant une vision avilie de l'humanité et de la vie qui légitime la cupidité comme force motrice de l'économie et de l'évolution de la nature, imposant ainsi à l'humanité un modèle fondamentalement erroné de la réalité 23 ».

».

C'est pour remplacer ce modèle défectueux et pour jeter les bases d'une « nouvelle orientation du monde » que les partisans d'une civilisation écologique affirment que nous devons nous tourner vers une autre tradition philosophique occidentale, plus marginale, qui a rejeté la bifurcation de la nature et le matérialisme scientifique qui la soutient. Cette tradition philosophique n'est autre que celle de la philosophie du processus d'Alfred North Whitehead et, plus largement, la tradition plus ancienne – remontant à la pensée de F.W.J. Schelling – du « naturalisme spéculatif », tant en philosophie que dans les sciences biologiques et écologiques ; cette tradition fournirait les bases d'un « paradigme » écologique où « le dualisme et le monisme sont remplacés par un holisme qui dépeint la réalité non pas comme une collection d'objets, mais comme une communauté de sujets – un tout interconnecté, à l'intérieur duquel

nous sommes constitués par nos relations ²⁴ ». Ce holisme métaphysique d'une communauté interconnectée de sujets ou d'organismes créerait les conditions pour le développement des sciences naturelles et humaines, ainsi que des formes d'agriculture et d'élevage cohérentes avec la réalité de la complexité organisée et de son émergence telle que décrite par l'écologie théorique ; l'univers ne serait plus alors constitué de morceaux de matière en mouvement mais « de processus créatifs, ou de modèles d'activité auto-contraints dans la durée, et de configurations de tels processus à des échelles multiples en interaction dynamique ²⁵ ». Ainsi, les mesures contemporaines de « productivité », définies en termes de volume de rendement et d'heures de travail humain, seraient remplacées par une préoccupation pour la « santé » et la durabilité des processus créatifs et des modèles de coordination par lesquels les sols, les rivières, les océans, les animaux humains et non-humains, et l'ensemble de la communauté des sujets qui composent la biosphère, se génèrent et se régénèrent eux-mêmes. La « santé » d'une communauté d'organismes, de la Terre elle-même, serait donc une fonction de « l'accroissement mutuel de l'ensemble de la communauté et des communautés constitutives les unes des autres, facilitant leur bon fonctionnement continu, leur résilience en réponse aux perturbations, aux nouvelles situations et au stress, et pour le développement continu et la créativité afin de maximiser les options de développement, et peut être mesurée en tant que telle ²⁶ ».

Ce holisme, qui n'est plus centré sur les valeurs capitalistes de productivité, mesurerait et régirait la « santé » d'une communauté écologique en fonction de sa capacité de résilience, de développement et de créativité.

Mais ce n'est pas tout. En effet, une métaphysique holistique de la complexité organisationnelle cherchant à remodeler l'organisation sociale mondiale ne peut se contenter de la conception de la « nature » en tant que simple matière première pour la consommation et la réflexion humaines. Un « changement de paradigme », comme l'appellent certains de ses partisans, impliquerait également une transformation corrélative de nos anthropologies philosophiques, en repensant ce que signifie être humain dans le sillage de la « reconnaissance que les humains font partie d'une Terre vivante et

qu'ils en dépendent **27** ». Concevoir la Terre comme une communauté de sujets exige que l'on prenne au sérieux ce que les biosémioticiens soutiennent depuis des décennies, à savoir que les processus de création de sens ne sont pas l'apanage des humains, mais qu'ils imprègnent le monde entier à des degrés divers, de sorte que chaque organisme se façonne lui-même et façonne le modèle de son activité en réponse au monde qui l'entoure **28**.). Les humains, à cet égard, ne diffèrent pas des autres êtres par nature mais par degré, en développant des processus et des capacités sémiotiques qui leur permettent non seulement de répondre à leur environnement immédiat, mais aussi

d'agir en retour sur les conditions de leur émergence, ce qui implique la possibilité de modifier les trajectoires de leurs communautés naturelles et sociales. Si les conditions de la recherche et de la diffusion de la vérité sont maintenues, on peut démontrer que nous ne sommes pas condamnés à détruire nos conditions d'existence. C'est l'engagement en faveur de la vérité et les conditions de sa poursuite qui pourraient constituer le fondement ultime et l'unité d'un mouvement environnemental capable de défier avec succès le néolibéralisme, ou plutôt le fondamentalisme managérial du marché, et de créer une nouvelle civilisation mondiale **29.**

C'est à partir de cette anthropologie philosophique naissante que s'esquisse une philosophie politique cherchant à fournir l'architecture sociopolitique et institutionnelle d'un maintien des « conditions de poursuite et de diffusion de la vérité » en vue de la création d'une organisation socio-écologique mondiale « où les conflits destructeurs entre les tribus, les civilisations et les nations auront été surmontés ». Acceptant le destin de la mondialisation capitaliste moderne tout en déplorant la « fragmentation » culturelle qui en a découlé, le philosophe Arran Gare, parmi d'autres, soutient que cela impliquera « d'unifier l'ensemble de l'humanité dans un engagement à faire progresser la santé de l'écosystème mondial et de ses communautés subordonnées **30** ». Cette unification, nous dit-on, se ferait par une reformulation de la mondialisation selon un fédé

ralisme à plusieurs niveaux de « communautés de communautés » supervisées par des organes directeurs internationaux, tels que les Nations Unies, qui nous permettraient de « surmonter l'esprit de clocher de chaque civilisation et d'intégrer les principales idées de toutes les civilisations », institutionnalisant ainsi la « reconnaissance universelle de la valeur de la vie, y compris des formes de vie non-humaines et des écosystèmes, de sorte que seules les pratiques qui améliorent les écosystèmes soient autorisées à prospérer ³¹ ». Selon Clayton et Schwartz, une telle reformulation nécessiterait des stratégies « descendantes » qui conçoivent et mettent en œuvre des politiques, des lois et des réglementations pour « encourager les citoyens et les entreprises à opérer de manière à promouvoir la durabilité à long terme et le bien-être général », ainsi que des actions « ascendantes » dans lesquelles « les citoyens individuels et les organisations locales assument la responsabilité d'agir au nom de la vision de la durabilité à long terme et du bien-être général ³² ». L'objectif est clair : cultiver des vertus et des modes de pensée créative, guidés par une philosophie naturelle et sociale plus holistique, qui peuvent favoriser « le nouvel imaginaire social d'une civilisation écologique mondiale, et c'est par rapport à cela que tous les autres aspects de la culture devraient être compris et évalués, et faire l'objet d'une action ³³ ».

Il ne s'agit bien sûr que d'une brève esquisse, d'un contour théorique tiré de deux textes programmatiques significatifs qui donnent forme à l'imagination politique d'une civilisation écologique. Que l'on trouve la proposition attrayante ou qu'on y soit réfractaire, cela dépendra certainement de la sensibilité politique de chacun et de sa propre interprétation de la tradition de la philosophie du processus. Pour des raisons qui deviendront évidentes – si elles ne le sont pas déjà – je ne prends aucun de ces deux partis ³⁴. Mais il ne s'agit pas ici de s'engager dans un exercice de contre-exégèse. Mon intérêt est plutôt d'ordre spéculatif et pragmatique – je pense à ce qu'il faudrait faire pour hériter autrement de ce que la modernité a fait à la terre, et je me préoccupe aussi des conséquences de création de monde et de terraformation que des idées bien intentionnées sont capables de déclencher. Car, en tout état de cause, ces propositions ne relèvent plus de la spéculation philo-

sophique. Comme le disait Gare dans un texte programmatique antérieur : « Le monde devrait suivre l'exemple de la Chine ³⁵ ».

Le progrès après le progrès : le fardeau d'une civilisation écologique

Parallèlement à la présence croissante de la philosophie du processus en Chine, la « civilisation écologique » a fait son apparition en 2007 lors du 17^e congrès du PCC et, en 2014, elle était inscrite dans sa Constitution et au cœur même de l'impressionnante refonte de la philosophie politique et des politiques gouvernementales du gouvernement chinois visant à faire de la République populaire de Chine, actuellement plus gros producteur de CO₂ au monde et superpuissance montante, un pays qui n'est plus redevable du seul impératif capitaliste de la croissance économique et au contraire d'en faire un leader mondial du « développement vert », avec l'objectif d'atteindre la neutralité carbone d'ici à 2060 ³⁶. Largement perçue comme une tentative de résoudre les tensions entre la protection de l'environnement et le développement économique par la création de politiques concrètes en matière d'énergie renouvelable, de production, de réduction du carbone et de reforestation, la notion de civilisation écologique en Chine encadre l'adoption de « voies spécifiques, et a défini des projets pilotes et un ensemble de changements applicables dans la gouvernance qui peuvent aider à les réaliser », tout en annonçant simultanément « le potentiel d'une Chine plus affirmée et plus confiante pour assumer un rôle de leadership accru dans les débats environnementaux mondiaux ³⁷ ». Tout en accordant une attention particulière aux succès de l'État chinois dans la réduction des émissions de carbone et de la dépendance aux combustibles fossiles, ainsi que dans la mise en œuvre de programmes massifs de boisement – un pourcentage stupéfiant de 25 % de l'augmentation nette de la surface foliaire de la planète entre 2000 et 2017 – et de conservation de l'environnement, Yifei Li et Judith Shapiro nous rappellent dans leur étude critique mais remarquablement détaillée des politiques du récent tournant environnemental chinois que la poursuite décisive de la civilisation écologique en Chine ne

peut être dissociée du mode de gouvernance de plus en plus autoritaire et répressif qui caractérise son environnementalisme dirigé par l'État, de sorte que « au nom du bien-être écologique, l'État exploite l'environnement comme une nouvelle forme de capital politique, le mettant au service de la résilience et de la durabilité de l'autorité **38** ».

Ce nouvel « autoritarisme environnemental », comme ils l'appellent, ne se limite pas au déploiement de technologies de géo-ingénierie pour contrôler la pluie et le beau temps, aux politiques de « modification obligatoire du comportement » destinées aux classes moyennes de la riche Côte Est – soumises aux contrôles d'« inspecteurs des ordures » qui surveillent activement le respect du tri des déchets –, ou au pilotage de « banques de moralité » qui attribuent aux citoyens des points de crédit pour le recyclage et autres « actes vertueux », et leur en retirent pour « les funérailles et fêtes d'anniversaire extravagantes ou autres “actes d'immoralité” **39** ». Elle implique également des déplacements forcés de peuples pour la construction de barrages et le développement de l'énergie hydroélectrique dans l'Ouest rural, la « sédentarisation » obligatoire des bergers nomades (y compris les Ouïghours, les Kazakhs, les Tadjiks, les Ouzbeks et les Kirghiz) au nom des « objectifs gagnant-gagnant de réduction de la pauvreté et de restauration des prairies », faisant ainsi de la migration écologique « une pièce maîtresse de la poursuite souvent insaisissable de la civilisation écologique par la Chine **40** ». Mais ce n'est pas tout. Dans la mesure où le projet de civilisation écologique est également un moyen de repositionner la Chine sur le plan géopolitique, la panoplie de politiques nationales est encore renforcée par une série de politiques internationales d'investissement, de développement et de commerce « verts », telle la nouvelle route de la soie, qui fait revivre l'ancienne route de la soie à travers l'Asie centrale et établit de nouvelles voies maritimes le long des côtes de l'Asie du Sud. La nouvelle route de la soie, mise en œuvre en Asie du Sud, en Afrique et au Moyen-Orient, s'étend désormais « de manière spectaculaire, sur le plan tant géographique que conceptuel, avec des signataires qui représentent environ un quart de l'économie mondiale » et un ensemble de programmes qui comprennent et dépassent le déve-

loppement des infrastructures, des « programmes de lutte contre la pauvreté, d'aide alimentaire et sanitaire, d'éducation, dont des bourses pour les étudiants des pays de la « nouvelle route de la soie » (*Belt and Road Initiative*) qui viennent étudier en Chine, et l'installation renforcée à l'étranger d'instituts Confucius, pour la promotion de la langue et de la culture chinoises afin de créer un groupe d'étrangers amis de la Chine ⁴¹ ».

Cependant, ce qu'il y a d'intéressant et dans l'examen incisif et bien informé de Li et Shapiro, c'est qu'il n'est pas tout à fait une critique libérale de la nature autoritaire de l'environnementalisme dirigé par l'État chinois, mais une dénonciation des effets non environnementaux de ces politiques sur les plus pauvres et les minorités ethniques, et qu'il cherche à « démasquer » l'agenda caché d'un nouvel impérialisme derrière les programmes de la « nouvelle route de la soie ». Comme ils le soulignent à juste titre, les prétendues démocraties libérales occidentales ne sont en aucun cas étrangères aux opérations coercitives. En effet, elles ont été fondées sur ces opérations ⁴². Dans les démocraties dites libérales, le système de « crédits sociaux » est simplement appelé « crédit ». L'argument de Li et Shapiro est que malgré toutes les réalisations de la Chine, l'environnementalisme coercitif n'est pas une garantie, car « même les réussites environnementales ne sont pas toujours ce qu'elles semblent être ⁴³ ». Les influences géopolitiques de la « nouvelle route de la soie » permettent également au PCC d'effectuer une forme de « migration sale » par laquelle les émissions de carbone sont déplacées vers d'autres pays signataires, tandis que les barrages chinois dans le delta du Mékong ont des implications délétères en aval, au Viêt Nam et au Cambodge, « mettant 64 espèces en danger et [...] limitant les débits d'eau dont dépendent des millions de personnes ⁴⁴ ».

».

Au niveau national, leurs programmes de boisement de masse sont réalisés en plantant des monocultures d'arbres qui négligent les exigences complexes et localisées des milieux écologiques spécifiques, dégradant ainsi davantage les sols et les habitats de la faune sauvage, tandis que leurs politiques de « migration écologique » et de sédentarisation des collectifs nomades non seulement précipitent les bouleversements sociaux et culturels, mais contribuent à la répartition des prairies entre les ménages individuels, ce qui

« donne des résultats écologiquement pires que les unités de pâturage à plus grande échelle composées de plusieurs ménages ⁴⁵ ». C'est ainsi que Li et Shapiro affirment que « [d]e la civilisation écologique à l'urbanisme à faible émission de carbone, ces termes admirables encadrent le paysage discursif global de l'environnementalisme dirigé par l'État chinois. Pourtant, au-delà de leurs qualités discursives et de leurs fonctions de propagande, ils n'offrent que peu d'indications sur le fonctionnement de l'État chinois ⁴⁶ ».

C'est une conclusion solide. Mais elle ne nous aide pas vraiment à répondre à la question de savoir comment hériter de ce que les temps modernes ont fait à la terre. En d'autres termes, elle ne nous permet pas d'explorer ce que pourrait être l'apprentissage de la mort aujourd'hui. Car si elle présente un récit accablant des dangers nés d'une réalisation imparfaite, une telle conclusion conserve tacitement dans son propre acte d'accusation l'idéal de la civilisation comme mode de construction du monde et d'imagination politique, renforçant ainsi l'image politique habituelle d'une politique écologique pour un bien commun mondial contre les forces du pouvoir et les manœuvres au service d'intérêts égoïstes. Ce qui revient à dire que les partisans *et* les détracteurs du projet chinois de civilisation écologique ont en commun l'histoire de la « civilisation » en tant que longue marche universelle du progrès humain, qui sort de la sauvagerie par le raffinement de la culture, des modes de conduite, des lois et des formes d'organisation sociopolitique, processus remontant à la révolution néolithique, en tant que « manière de vivre ensemble avec des valeurs communes ⁴⁷ ». Le problème, cependant, est qu'il s'agit là aussi d'un récit typiquement moderne, le produit d'une imagination politique enflammée par ceux qui ont inventé le concept de « civilisation » dans l'Europe impériale du xviii^e siècle, non seulement en tant que description auto-admirative face à d'autres non européens et colonisés, mais aussi en tant que jugement politique et moral, « le critère par rapport auquel la barbarie, ou la non-civilisation, est jugée et condamnée ⁴⁸ ». En fait, je dirais que l'examen par Li et Shapiro du bilan écologique du PCC devrait peut-être nous conduire à l'évaluation inverse: plutôt qu'une corruption de l'idéal d'une civilisation écologique, les récentes (géo)politiques environnementales de la Chine

en constituent *l'incarnation même*. Après tout, le mot « civilisation » inventé au milieu du xviii^e siècle, n'était alors qu'un terme de jurisprudence décrivant le passage d'un tribunal pénal à un tribunal civil (la civilisation d'une affaire). Pourtant, cette acception éphémère a rapidement cédé la place à un signifié rival, non jurisprudentiel, qui allait remplacer son sens technique de manière si complète que « le mot a rapidement cessé d'être perçu comme nouveau ⁴⁹ ». Telle est la naissance de la « civilisation » en 1756, en tant que processus qui a rendu l'humanité civilisée et en tant que résultat normatif de ce processus. Et le caractère normatif acquis au cœur de l'empire par la notion de civilisation a fait d'elle le nom d'un projet de construction du monde qui – comme le dit joliment l'historien Brett Bowden dans *The Empire of Civilization* – a toujours été « plus uniforme qu'universel ⁵⁰ ». Elle conférait aux civilisés le droit et le devoir – voire le fardeau – de civiliser les non-civilisés, c'est-à-dire de « sauver » les sauvages et les barbares de leur état primitif en les soumettant, en les rééduquant – et, à défaut, en les supprimant – pour les engager sur la voie du progrès civilisationnel. Plutôt qu'un nom de sophistication culturelle et politique, la civilisation, pour reprendre les termes de Bruce Mazlish, a toujours été, depuis sa naissance, « un mot de combat, une question politique sérieuse ⁵¹ ».

En d'autres termes, si les méthodes par lesquelles l'Europe impériale a cherché à faire plier l'arc universel de l'histoire vers la « civilisation » étaient celles « des *missions civilisatrices*, souvent violentes et toujours zélées, qui étaient généralement conçues pour améliorer – si possible – les conditions de vie des sauvages et des barbares du monde, le plus souvent par le biais de la tutelle, de la formation et de la conversion au christianisme », alors loin d'en faire un concept creux, l'environnementalisme coercitif du PCC est bel et bien un concept *civilisateur*: déplacer et remodeler les modes de vie minoritaires par la migration écologique forcée et la sédentarisation, imposer des « normes » de civilisation écologique par le biais des programmes de développement de la nouvelle route de la soie, et étendre la volonté civilisatrice d'uniformisation à la Terre elle-même par le biais de la géo-ingénierie et du boisement monoculturel, entre autres formes d'opérations civilisationnelles

52. Veiller, en d'autres termes, à ce que « seules les pratiques qui augmentent sa forme d'organisation socio-écologique soient autorisées à prospérer 53 ». Tel est, après tout, le fardeau de la civilisation (écologique) face à la tourmente planétaire : le devoir et l'impératif de ne jamais régresser « à l'époque de la civilisation agricole où la productivité était faible et où les gens luttèrent pour leur subsistance », mais de *progresser* vers une société mondiale « d'abondance, de qualité et durable, de prospérité écologique et d'économie stable dans les limites du développement » ainsi que « dans les limites des ressources et de l'environnement » 54.

En introduction du désormais classique *History of the Idea of Progress*, Robert Nisbet lance un pari osé en écrivant : « Nous devrions savoir rapidement si la civilisation sous une forme et substance comparable à celle que nous avons connue [...] en Occident est possible sans foi dans le progrès qui l'a accompagnée 55 ». La réponse, quarante ans plus tard, est peut-être « non ». Bien sûr, comme pour beaucoup d'autres projets anthropocéniques de construction du monde, les théoriciens et les architectes de la civilisation écologique critiquent féroce­ment les principes centrés sur le marché, technocratiques, matérialistes et orientés vers la croissance, qui constituent les valeurs consubstantielles au progrès du système mondial capitaliste moderne, les dénonçant comme de la « magie moderne [...] rendue possible par les combustibles fossiles 56 ». Mais le rejet de ces valeurs consubstantielles n'équivaut jamais à l'abandon de la foi dans le progrès comme mode d'évaluation. Le progrès, écrit Arran Gare, « sera alors défini en termes d'écopoïèse, comme l'augmentation de la vie et de ses conditions, y compris la vie humaine et toutes les formes de vie coévoluées avec lesquelles les humains participent à l'écosystème global 57 ». En effet, l'idéal même d'une civilisation écologique intègre le « progrès » – une trajectoire globale, illimitée et ascendante vers un avenir qui, guidé par un ensemble de principes universels, sera « meilleur » que le présent – dans son imagination politique. Avec lui, la modernité continue d'offrir son cadeau à la Terre.

Improviser une vie dans les Temps qui restent : éco-

logie et décivilisation

En m'efforçant d'apprendre à mourir pour comprendre comment vivre dans les temps qui restent, j'accepte l'éventualité que, si « la prochaine civilisation – le prochain modèle d'organisation sociale – sera écologique ou ne sera pas », il n'est peut-être pas nécessaire, après tout, que civilisation il y ait **58**. Si apprendre à vivre dans l'Anthropocène implique d'apprendre à « mourir en tant que civilisation », si travailler dans les temps qui restent sur la manière d'hériter de ce que les temps modernes ont fait à la Terre implique au moins de donner à cette fin socio-écologique le pouvoir de transformer les modes possibles et impossibles de socialité et les méthodologies de vie que l'on pourrait élaborer dans son sillage, alors peut-être n'y a-t-il plus besoin de civilisation ; peut-être les tribulations de la « civilisation écologique » indiquent plutôt que penser avec et par la (para)-ontologie du reste, c'est penser comment vivre après le progrès, c'est-à-dire sans le concept et l'idéal de civilisation. En d'autres termes, il s'agit d'accepter l'effondrement écologique de ce que nous avons fini par appeler « civilisation » – un effondrement qui implique non seulement nos habitats, mais aussi nos habitudes et nos imaginaires politiques **59**. Pour reprendre les mots et l'inspiration des fondateurs du Dark Mountain Project, collectif littéraire et culturel qui refuse de participer à la recherche hobbesienne de la sécurité et à la ferveur de la construction d'un monde global qui assurerait la continuité des formes de vie progressistes dans l'Anthropocène pour se livrer à une expérimentation poétique d'autres formes de récit, d'écriture, de penser et d'être ensemble après le progrès :

« Nous avons essayé de dominer le monde, nous avons essayé d'agir en tant qu'intendants de Dieu, puis nous avons essayé d'inaugurer la révolution humaine, l'âge de la raison et de l'isolement. Nous avons échoué dans tout cela, et notre échec a détruit plus de choses que nous n'en étions conscients. Le temps de la civilisation est révolu. La décivilisation, qui connaît les défauts de la civilisation parce qu'elle y a participé, qui voit sans fard et qui mord à pleines dents quand elle enregistre, voilà le projet dans lequel nous devons

nous engager maintenant **60** >>.

Si je m'intéresse aux projets, pratiques et méthodes de décivilisation, ces improvisations visant à créer la vie à partir de ce qui a été laissé de côté, c'est grâce à leur appel à une écriture non civilisée, à leur refus des horizons progressistes auxquels nous lie l'espoir d'une civilisation nouvelle et meilleure, à leur effort pour donner à la mort de ce que l'on a appelé « progrès » et « civilisation » le pouvoir de nous permettre d'hériter de la multiplicité des forces et des ressources de la vie que les temps modernes ont rendues jetables et qui restent politiquement diminuées et conceptuellement non comptabilisées. L'appel imaginatif à la décivilisation écologique n'est cependant pas un appel au primitivisme. Il ne s'agit pas d'un appel à un « retour » à une situation préindustrielle ou préagricole où les gens vivaient censément en harmonie avec la nature. Car cela aussi est l'histoire de la civilisation, la toile de fond réadaptée sur laquelle la « civilisation » émerge en tant que « progrès humain ». Et le romantisme d'un « retour au passé » élude plutôt qu'il n'affronte le problème de ce qui nous est arrivé. En effet, je ne peux qu'être d'accord avec la suggestion de Patrice Maniglier : la modernité est désormais un « héritage forcé », même si la manière dont un futur possible hérite des conditions planétaires dont il a toujours été doté et dans lesquelles il doit s'efforcer de vivre reste à déterminer **61**. Apprendre à mourir exige que l'on apprenne à s'impliquer autrement dans la condition de précarité qui caractérise le présent à l'échelle de la planète **62**. Non pas, bien sûr, pour s'en prémunir. Car la recherche de sécurité à l'encontre des milieux plus qu'humains dans lesquels nous sommes inévitablement impliqués est au cœur de la pulsion des temps modernes, la matière particulière qui a rendu la Terre elle-même précaire et qui s'efforce maintenant désespérément de rendre son propre mode de vie appauvri suffisamment résistant aux événements mêmes qu'elle a provoqués **63**. C'est cette compulsion qui rend collectivement imperméable à la nécessité de poser et d'expérimenter la question de ce qu'apprendre à bien mourir pourrait signifier aujourd'hui.

Si je m'inspire du post-environmentalisme du Dark Mountain Project pour tenter de raviver l'imagination, c'est donc parce que,

plutôt qu'un appel au primitivisme et à la sécurisation, plutôt qu'une ode au nihilisme ou un projet de mobilisation globale, je lis – et je rejoins – leurs efforts comme des contributions à ce que Jairus Grove appelle « une évacuation ». C'est-à-dire le fait de fuir un ensemble de « pratiques, d'organisations et d'alliances » progressistes qui ont façonné l'imagination politique moderne et « ont échoué pour la plupart d'entre nous **64** ». Bien que généralement méprisé par les éco-activistes comme une expression de désespoir et un manquement au devoir dans la lutte pour le progrès environnemental à l'échelle mondiale, le Dark Mountain Project (2009) et d'autres expériences de ce type en matière de *storytelling* et de méthodologies de vie se caractérisent avant tout par le refus de continuer à empiler le progrès sur le progrès et une civilisation sur une autre – par le refus de rendre modernes les temps qui restent. Dans leurs efforts constants pour écrire cette fin différemment, pour improviser des façons de bien vivre et de bien mourir dans ce monde, quelle qu'en soit l'issue, les contributeurs au Dark Mountain Project rendent souvent perceptible le fait que s'impliquer autrement dans cette condition de précarité terrestre, c'est au contraire proposer quelque chose de plus risqué et de plus intéressant que l'alternative infernale entre la vie civilisée et la vie nue ou la survie pure et simple. Ils nous invitent au contraire à tâtonner dans l'obscurité, à nous égarer pour chercher quelque chose de plus

« humble, interrogatif, méfiant à l'égard des grandes idées et des réponses faciles. Ils repoussent les limites et rouvrent d'anciennes conversations. À l'écart mais engagés, ses praticiens sont toujours prêts à se salir les mains; conscients, en fait, que la saleté est essentielle; que la frappe des claviers devraient appartenir aux doigts de ceux qui ont de la terre sous les ongles et de la sauvagerie dans la tête **65 ».**

Ce que l'on pourrait appeler, après le Dark Mountain Project, la « décivilisation écologique » ne désigne ni la résignation nihiliste, ni les formes réactionnaires de nationalisme environnemental auxquelles certains de ses fondateurs se sont parfois adonnés, mais une réactivation spéculative de l'imagination après le progrès : improviser des modes de socialité possibles et impossibles et des méthodologies improbables sur une terre désormais instable et dangereuse.

En évoquant cette faible possibilité au moment même où ce que nous appelons la civilisation rédige sa propre épitaphe, la décivilisation écologique pourrait constituer un refus affirmatif d'avancer plus loin sur la voie du progrès. Il pourrait s'agir d'un effort pour apprendre à mourir en cherchant, en improvisant, en s'égarant, en bricolant une vie avec ce qui a été mis de côté, rayé et éliminé, une vie à l'extérieur : une vie qui ne refera jamais le globe ni n'aspirera à être entière, des méthodologies d'assemblage et de mise en commun qui ne sont ni modernes ni civilisées, mais qui stimulent et intensifient les moments de contingence et de fragilité lorsque des idées, des formes de socialité résiduelles et des pratiques imprévues surgissent de manière précaire dans le processus même d'épuisement et d'effondrement de la civilisation.

Si les penseurs contemporains qui imaginent les contours philosophiques et politiques d'une civilisation écologique se fondent sur la philosophie du processus de Whitehead, peut-être qu'une version différente de sa pensée pourrait découvrir qu'elle palpète à travers cet effort possible d'apprendre à mourir pour apprendre à improviser une vie décivilisée. Il s'agit moins du Whitehead systématisant et de sa proposition tardive selon laquelle c'est dans la présence de cinq qualités – la Vérité, la Beauté, l'Aventure, l'Art et la Paix – que l'on peut trouver le noyau d'une définition générale de la civilisation, que de celui – le même – qui remarque que, bien que présentes dans la civilisation, les aventures, ces expériences toujours précaires de création d'un monde et de modes de vie et de mort, constituent également les *principes mêmes de la décivilisation*, les « ondulations du changement » qui tôt ou tard activent l'imagination pour contourner le sillon du progrès, l'ordre de l'établi et du civilisé, pour atteindre « au-delà des limites sûres de l'époque, et au-delà des limites sûres des règles savantes du goût **66** ». C'est, en d'autres termes, Whitehead le pragmatique et l'assembleur, qui nous rappelle que, quelles que soient les réalisations philosophiques, politiques et écologiques d'un programme d'unification planétaire, la vie est une tentative de liberté et que « la bonne vie est instable », de sorte que lorsqu'une méthodologie de vie établie « a épuisé les nouveautés à sa portée et en a joué jusqu'à l'épuisement, une décision finale détermine le destin d'une espèce. Elle

peut se stabiliser et rechuter pour vivre », c'est-à-dire refuser l'aventure de la décivilisation et « retomber dans l'habitude éprouvée de la simple vie ». Ou bien elle peut « s'ébranler » et se livrer à une expérimentation permanente et inachevée, sans garantie, réimaginant ce que bien vivre et bien mourir pourrait signifier en s'emparant de « l'une des méthodologies naissantes dissimulées dans la masse d'expériences diverses qui échappent à l'ancienne voie dominante **67** ».

Il va sans dire que ces formes d'expérimentation décivilisée et ces méthodologies de vie sur un terrain écologique instable ne sont pas nouvelles et ne sont pas en elles-mêmes un signe de progrès. Car elles insistent et persistent depuis toujours, non pas dans les systèmes des nations ou à travers le progrès des civilisations, mais dans les interstices et les aspérités des empires, sous la forme de ce que, d'après James C. Scott, nous pourrions appeler des zones de refuge multiples, ou des zones d'éclatement : des formes collectives et multiples de vivre et de mourir sur un terrain accidenté, « partout où l'expansion des États, des empires, de la traite des esclaves et des guerres, ainsi que les catastrophes naturelles, ont poussé un grand nombre de personnes à se réfugier dans des endroits isolés : en Amazonie, dans les hautes terres d'Amérique latine (à l'exception notable des Andes, avec leurs hauts plateaux arables et leurs États), dans le corridor des hautes terres d'Afrique à l'abri de la traite des esclaves, dans les Balkans et le Caucase **68** ». Les zones d'éclatement sont les espaces où les expériences écologiques non civilisées se forment un extérieur aux coordonnées du projet colonial, où un ailleurs se fait sentir, où un effort pour apprendre à mourir afin d'apprendre à vivre se met, peut-être, en route. Car ce qui « pousse » de tels collectifs à chercher refuge à l'extérieur n'est pas simplement la résistance à l'oppression étatique ou à quelque calamité. C'est aussi l'attrait même de l'extérieur, de devenir des « barbares non gouvernés » qui choisissent, « par choix politique, de prendre leurs distances avec l'État ». Les zones d'éclatement, en d'autres termes, sont composées par et de ceux qui improvisent une vie avec ce qui reste, dont le mode de terrestrialisation est donné dans et comme une écologie permanente de l'évasion, de la prévention et de la défaisance de l'État. Si de telles expériences peuvent

être qualifiées d'écologiques, ce n'est pas parce qu'elles sont « bonnes » ou parce que leurs pratiques cherchent à retrouver d'anciennes valeurs environnementales ou à fonder de nouveaux principes pour une forme alternative de civilisation. C'est tout simplement parce que les complexités de la migration, de la cohabitation multiethnique et de la subsistance qu'implique le geste de la vie qui se libère ont toujours été redoutables. Ceci rend perceptible le fait que la composition d'un dehors est impossible sans insister sur la précarité de son existence telle qu'elle s'exprime dans la nécessité de la persistance des autres, humains et autres, pour que leur insistance collective soit soutenue. En tant que telle, la vie décivilisée dans les zones d'éclatement signifie que vivre et mourir bien est fonction de la relation instable, improvisée et inventive avec d'autres sans lesquels on n'est pas, sans lesquels la « survie » est le mieux que l'on puisse espérer, et pas pour longtemps.

L'étude de Scott portait sur la Zomia, un terme qui décrit les hautes terres qui traversent cinq pays d'Asie du Sud-Est et quatre provinces de Chine, la plus grande partie du monde où les populations n'ont pas (encore) été pleinement intégrées à la vie collective des États – ou sédentarisées de force dans la civilisation écologique. Ce qu'il déchiffre là-bas est un art de devenir ingouvernable, un art qui résonne de manière générative avec les communautés fugitives, fugitives et marrons d'ailleurs, de *Kisama* en Angola au plus fort de la traite des esclaves, ou les *quilombos* du Brésil colonial (et contemporain), jusqu'aux exercices précaires de commonisme [« *commonism* »] noir et de sécurité alimentaire autonome à Détroit, et aux efforts d'autonomie politique et d'autodétermination au Rojava. Si divergentes et marginales que puissent être ces expériences, j'ai le sentiment que leur capacité à créer un chemin à partir de son absence, à créer une terre à partir de la disette moderne, repose en partie sur la possibilité de nourrir d'autres formes d'attention historique et géographique. Elle dépend de la possibilité de dresser une cartographie toujours fragmentaire de la vie non civilisée et des formes (im)possibles de socialité en dehors des coordonnées du progrès, une cartographie que je ne peux que commencer à tracer ici de la manière la plus brève qui soit. Car à mon sens les zones d'éclatement ne sont pas seulement composées de tentatives de

création de lieux dans les interstices et les bords hors-la-loi du nomos de la Terre. Elles sont également le fruit d'une murmuration de modes culturels, philosophiques, scientifiques, spirituels, écologiques et politiques mineurs d'improvisation non civilisée, dédiés à la composition continue et inachevée de modes de coexistence dissensuels et de méthodologies précaires pour allumer un nouveau goût pour la vie au-delà des limites du jugement de goût civilisé ⁶⁹. Parmi d'autres, cette murmuration comprendrait, par exemple, l'émergence fin-de-siècle d'un « anticolonialisme métropolitain » mettent en relation, comme l'a superbement retracé l'historienne postcoloniale Leela Gandhi, une équipe hétéroclite de « radicaux victoriens » – dont William James, Swami Vivekananda et Edward Carpenter – qui ont tissé des liens entre eux et le monde entier, qui ont pensé des formes disparates de socialisme utopique, de mysticisme spirituel, de pragmatisme et d'anarchisme continental, pour créer des alliances génératives avec des efforts anticoloniaux ailleurs, de manière à précipiter temporairement une « mutation de l'« internationalisme » en une série de pratiques révolutionnaires contre-culturelles ⁷⁰ ».

Les formes d'improvisation décivilisée dans les temps qui restent pourraient également être discernées aujourd'hui dans toute une série d'expériences visant à apprendre à mourir dans l'Anthropocène afin de rendre la vie digne d'être vécue sur une Terre précaire. On pourrait ici mentionner ceux qui, à la suite de l'ouragan Katrina – dont l'apparition à la télévision, rappelons-le, a incité Scranton à méditer sur l'effondrement civilisationnel – se sont en effet efforcés d'apprendre à subir une certaine mort de la socialité terrestre pour apprendre à vivre une vie amphibie dans les marais, en équipant des maisons, des caravanes, ainsi que des bars et des restaurants, pour qu'ils puissent flotter hors de leurs fondations, sans avoir à céder aux dangers toujours croissants des zones inondables le pouvoir de déterminer où et comment vivre ⁷¹. De l'autre côté du Pacifique, on pourrait évaluer les pratiques d'improvisation d'un collectif de prêtres bouddhistes, shintō et protestants, après le tsunami de 2011 : face à la dévastation du nord-est du Japon et à l'incapacité de l'État à répondre à la souffrance qu'elle avait engendrée, ils inventèrent un café mobile pour offrir un sou-

tien spirituel aux vivants et aux morts ; ou encore les efforts de ceux qui, à Fukushima et dans ses environs, confrontés à l'explosion nucléaire qui a suivi le tremblement de terre, s'engagent dans des projets – de la surveillance bricolée des radiations à l'introduction de régimes alimentaires médicinaux, en passant par la construction de communautés hors réseau – pour apprendre à mourir afin d'apprendre à bien vivre avec les multiples radionucléides que la catastrophe a libérés à tout jamais ⁷². Alors que la toxicité coloniale de ce que nous appelons aujourd'hui la « civilisation » envahit véritablement la Terre, des méthodes de vie naissantes sont également cultivées dans les jardins communautaires des environs d'Arusha, en Tanzanie, où une ONG s'est consacrée à la production, aux confins de la médecine et de l'agriculture, d'aliments thérapeutiques et de médicaments nutritifs afin de permettre aux populations de vivre en harmonie avec leur environnement, et de permettre aux personnes souffrant de maladies chroniques – dues à la toxicité des pesticides et des herbicides dans les aliments, des hormones de croissance dans les poulets, les cultures cellulaires injectées dans les bananiers, l'aluminium dans les casseroles et les produits pharmaceutiques qui les maintiennent en vie – d'apprendre à bien vivre et à bien mourir en intégrant leur corps dans d'autres configurations culturelles ⁷³.

Les aliments et les médicaments des jardins d'Arusha n'offrent cependant pas de « remède », et l'on ne peut pas non plus discerner dans ces ensembles improvisés et ces méthodologies de vie le chemin vers un monde commun meilleur et nouveau, ou la perspective d'un avenir où la précarité sur terre aura été (une fois de plus) dépassée. Tel est le temps qui nous reste. La co-implication écologique est leur (notre) condition précaire – et non le nouveau nom d'un impératif catégorique ou d'un projet rédempteur de paix perpétuelle. Si une cartographie fragmentaire de la vie improvisée peut permettre d'apprendre quelque chose sur la façon de mourir en tant que civilisation afin d'apprendre à vivre dans le temps qui reste, ce n'est pas parce qu'elle prescrit des leçons sur la « bonne vie », mais précisément parce qu'elle affirme son instabilité radicale. En tant que telles, ces méthodologies et d'autres font ressortir la nécessité d'improvisations multiples et divergentes, hors limites,

afin de nourrir de nouveaux goûts pour la vie au-delà du jugement civilisé du goût. Plutôt que de déplorer un processus historique de « fragmentation culturelle » et d'aspirer à un avenir cosmopolite et civilisé « où les conflits destructeurs entre tribus, civilisations et nations auront été surmontés », ces expériences sont des vecteurs actifs de divergence, de profusion et de dispersion : des éclats de décivilisation écologique où des formes (im)possibles de socialité sont improvisées sur un terrain accidenté, contre une histoire impériale de dévastation provoquée par l'homogénéisation à l'échelle de la terre – par la production écologique *d'un monde sans les autres* au nom du progrès et de la civilisation 74. C'est pourquoi les formes précaires de construction du monde et de vie non civilisée ne garantissent rien et n'autorisent rien. Si elles ne parviennent pas à jeter les bases d'une nouvelle civilisation mondiale, c'est uniquement parce qu'elles font de cet échec leur vocation politique. C'est-à-dire qu'elles refusent, dans leurs propres formes improbables de socialité, d'assumer le fardeau de la marche ascendante du progrès comme un mode d'évaluation qui présenterait une fois de plus l'avenir comme un chemin bifurquant entre le salut et la damnation, la civilisation ou la ruine.

Pour finir, pour commencer, ces méthodologies de vie naissantes sont des affirmations de liberté, des tentatives non civilisées d'apprendre à mourir pour apprendre à vivre bien, mais pas toujours mieux. Ce qu'elles peuvent encore engendrer, ce qu'elles font encore résonner, c'est la possibilité de réactiver l'imaginaire, de bouleverser les fondements modernes et de desserrer l'emprise du progrès sur le temps qui reste pour expérimenter la possibilité d'habiter le présent autrement. Elles parient, contre vents et marées, sur la possibilité de se rendre capable de penser, d'élaborer et d'imaginer des vies et des mondes en dehors des formations figées de ce que l'on a appelé la civilisation. En fin de compte, dans leur refus du progrès, elles nous obligent une fois de plus à repenser les enjeux de la lutte. Elles nous poussent aussi à imaginer la possibilité que, sur une Terre instable et dangereuse, la vie collective après le progrès prenne une forme incertaine, improvisée et inachevée. Ceci nous invite possiblement à nous engager dans une insistance continue et divergente plus que dans un mode d'existence fondé

sur l'universel, dans une activité fugitive au milieu de ce qui a été établi, dans une frissonnante sensation évoquée par la différence et le possible, dans un improbable « peut-être » dont les contours seraient difficiles à tracer avec certitude mais dans lequel réside la composition de modes de coexistence dissensuels – humains et autres – qui continue sans relâche à rendre la vie et la mort dignes d'être vécues.

Cet article est une version retravaillée et traduite d'un texte initialement paru dans le volume 70, numéro 2, du journal The Sociological Review sous le titre "Ecological Uncivilisation: Precarious World-Making After Progress," dans le cadre d'un dossier intitulé After Progress co-dirigé par Martin Savransky et Craig Lundy. Pour accéder à cette version, veuillez vous rendre sur: <https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/00380261221084782>

—

Notes

- 1** Cet article est une version retravaillée et traduite d'un texte initialement paru dans le volume 70, numéro 2, du journal *The Sociological Review* sous le titre "Ecological Uncivilisation: Precarious World-Making After Progress," dans le cadre d'un dossier intitulé *After Progress*, co-dirigé par Martin Savransky et Craig Lundy. Pour accéder à cette version: <https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/00380261221084782>
- 2** » *The difficulty is just this :- It may be impossible to conceive a reorganisation of society adequate for the removal of some admitted evil without destroying the social organisation and the civilization which depends on it. An allied plea is that there is no known way of removing the evil without the introduction of worse evils of some other type.*» (Alfred North Whitehead, *Adventures of Ideas*)
- 3** Voir Roy Scranton, "Learning How to Die in the Anthropocene", *New York Times*, 2013: <https://opinionator.blogs.nytimes.com/2013/11/10/learning-how-to-die-in-the-anthropocene/> ainsi que son ouvrage *Learning to Die in the Anthropocene: Reflections on the End of a Civilization*, San

Francisco, CA: City Light Books, 2015.

- 4 Félix Guattari, *Les Trois écologies*, Paris, Éditions Galilée, 1989, p. 13.
- 5 Scranton, *Learning to Die in the Anthropocene*, p. 27.
- 6 Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*. Deuxième édition revue et augmentée, Paris, Etudes Augustiniennes, 1987.
- 7 Scranton, *Learning to Die in the Anthropocene*, p. 21. L'argument civilisationnel de George W. Bush en faveur de la soi-disant «guerre contre la terreur» se trouve dans son discours du 8 novembre 2001 intitulé *Address to the Nation from Atlanta on Homeland Security*, <https://www.govinfo.gov/content/pkg/PPP-2001-book2/pdf/PPP-2001-book2-doc-pg1360.pdf>
- 8 Patrice Maniglier, “Des Temps Modernes aux Temps qui Restent: histoire et avenir d’une revue, histoire et avenir du monde”, in *Les Temps Modernes, d’un siècle l’autre*, Esther Demoulin et Juliette Simont (dir.), Bruxelles, Les Impressions nouvelles, p. 344 et suivantes. Ce texte est désormais aussi disponible dans une version légèrement révisée [ici-même](#), sur le site des *Temps qui restent* et dans le même dossier que celui où cette traduction paraît.
- 9 Sur les racines historiques de l’idée de civilisation écologique, voir Qingzhi Huan, “Socialist Eco-civilization and Social-Ecological Transformation,” *Capitalism, Nature, Socialism*, 27, no. 2 (2016): 51-66 ; également Arran Garre, “The Eco-Socialist Roots of Ecological Civilization,” *Capitalism, Nature, Socialism*, 23, no.1 (2021): 37-55.
- 10 Voir John Cobb and Andrew Schwartz, *Putting Philosophy to Work: Toward an Ecological Civilization*. Anoka, MN: Process Century Press, 2018; et aussi Arran Gare, *The Philosophical Foundations of Ecological Civilization: A Manifesto for the Future*. London & New York: Routledge, 2017.
- 11 Pour des études concernant certaines de ces politiques, voir Sam Geall et Adrien Ely, “Narratives and Pathways towards an Ecological Civilization in Contemporary China,” *The China Quarterly*, 236

(2018):1175-1196; et Zhihe Wang, Huili He, & Meijun Fan, "The Ecological Civilization Debate in China." *Monthly Review*, 66, no.6 (2014): <https://monthlyreview.org/2014/11/01/the-ecological-civilization-debate-in-china/>. Pour des discussions perspicaces sur l'autoritarisme chinois en matière de politique environnementale et ses implications pour la politique environnementale en Occident, voir Yifei Li & Judith Shapiro, *China Goes Green: Coercive Environmentalism for a Troubled Planet*. Cambridge: Polity, 2020, et Pierre Charbonnier, "For an Ecological Realpolitik", *E-flux Journal*, 114 (2020): 1-6.

12 Emmanuel Macron, "Conférence des ambassadeurs 2019", 27 août 2019: <https://www.elysee.fr/emmanuel-macron/2019/08/27/discours-du-president-de-la-republique-a-la-conference-des-ambassadeurs-1>

13 Norbert Elias, *The Civilizing Process*, Oxford, Blackwell, 2000, p. 4.

14 Jean Starobinski, *Blessings in Disguise; Or, the Morality of Evil*, Cambridge, Harvard University Press, 1993, p. 4.

15 Reinhart Koselleck, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, New York, Columbia University Press, 2004, p. 35.

16 Koselleck, *Futures Past*, 60.

17 Eric Hobsbawm, *The Age of Capital: 1848-1875*, London, Random House, 1996, p. 269.

18 Pour une étude plus approfondie du « progrès » et de ses « après », voir Martin Savransky et Craig Lundy, *After Progress*, London, Sage, 2022.

19 Martin Savransky, « Passages to the Outside: A Prelude to a Geophilosophy of the Future », *Dialogues in Human Geography* (2023), <http://doi.org/10.1177/20438206231151426>.

20 Phillip Clayton and Andrew Schwartz, *What is Ecological Civilization? Crisis, Hope and the Future of the Planet*, Anoka, Process Century Press, 2019.

- 21 Clayton et Schwartz, *What is Ecological Civilization?*, p. 11-12.
- 22 Gare, *The Philosophical Foundations of Ecological Civilization*, p. 147
- 23 Gare, *The Philosophical Foundations of Ecological Civilization*, p. 144.
- 24 Clayton et Schwartz, *What is Ecological Civilization?*, p. 41.
- 25 Gare, *The Philosophical Foundations of Ecological Civilization*, p. 178.
- 26 Gare, *The Philosophical Foundations of Ecological Civilization*, p. 180.
- 27 [1] Clayton et Schwartz, *What is Ecological Civilization?*, p. 99.
- 28 Voir par exemple Claus Emmeche et Kalevi Kull, *Towards a Semiotic Biology: Life is the Action of Signs*, London, Imperial College Press, 2011
- 29 Gare, *The Philosophical Foundations of Ecological Civilization*, p. 164
- 30 Gare, *The Philosophical Foundations of Ecological Civilization*, p. 166.
- 31 Gare, *The Philosophical Foundations of Ecological Civilization*, p. 184, p. 181.
- 32 Clayton et Schwartz, *What is Ecological Civilization?*, p. 106-107.
- 33 Gare, *The Philosophical Foundations of Ecological Civilization*, p. 210.
- 34 Voir Martin Savransky, *Around the Day in Eighty Worlds: Politics of the Pluriverse*, Durham & London, Duke University Press, 2021; et Martin Savransky, *The Adventure of Relevance: An Ethics of Social Inquiry*, New York, Palgrave Macmillan, 2016.

- 35 Arran Gare, "Toward an Ecological Civilization: The Science, Ethics and Politics of Eco-Poiesis." *Process Studies*, 39, no. 1(2010): 5-38.
- 36 Sur l'influence de la pensée de Whitehead et de la philosophie processuelle en Chine, voir Fubin Yang, "The Influence of Whitehead's Thought on the Chinese Academym," *Process Studies*, 39, no. 2(2010): 342-349.
- 37 Geall et Ely, "Narratives and Pathways towards an Ecological Civilization in Contemporary China," p. 1191.
- 38 Li et Shapiro, *China Goes Green*, p. 23.
- 39 Li et Shapiro, *China Goes Green*, p. 69-71.
- 40 Li et Shapiro, *China Goes Green*, p. 105.
- 41 Li et Shapiro, *China Goes Green*, p. 116-117.
- 42 Voir par exemple le livre remarquable de Lisa Lowe, *The Intimacies of Four Continents*, Durham & London: Duke University Press, 2015.
- 43 Li et Shapiro, *China Goes Green*, p. 23.
- 44 Li et Shapiro, *China Goes Green*, p. 121.
- 45 Li et Shapiro, *China Goes Green*, p. 106.
- 46 Li et Shapiro, *China Goes Green*, p. 197.
- 47 Clayton et Scwartz, *What is Ecological Civilization?*, p. 16.
- 48 Starobinski, *Blessings in Disguise*, p. 31.
- 49 Starobinski, *Blessings in Disguise*, p. 2.
- 50 Brett Bowden, *The Empire of Civilization*, Chicago, University of Chicago Press, 2009, p. 224.
- 51 Bruce Mazlish, *Civilization and Its Contents*, Stanford, Stanford University Press, 2005, p. 116.

- 52 Bowden, *The Empire of Civilization*, p. 130. Sur l'étrange histoire de l'introduction de la notion moderne de civilisation en Chine, voir Huang Xingtao, "The formation of modern concepts of 'civilization' and 'culture' and their application during the late Qing and early Republican times," *Journal of Modern Chinese History*, 5 no. 1(2011): 1-26.
- 53 Gare, *The Philosophical Foundations of Ecological Civilization*, p. 181.
- 54 Jiahua Pan, *China's Environmental Governing and Ecological Civilization*, Heidelberg, Springer, 2014, 209.
- 55 Robert Nisbet, *History of the Idea of Progress*, London, Heinman, 1980, p. 9.
- 56 Clayton et Schwartz, *What is Ecological Civilization?*, p. 23.
- 57 Gare, *The Philosophical Foundations of Ecological Civilization*, p. 209.
- 58 Clayton et Schwartz, *What is Ecological Civilization?*, p. 30.
- 59 Martin Savransky, "After Progress: Notes for an Ecology of Perhaps," *ephemera: theory & politics in organisation*, 21, no. 1(2021): 267-281.
- 60 Dark Mountain Project, *The Dark Mountain Manifesto*, 2010: <https://dark-mountain.net/about/manifesto/>
- 61 Maniglier, « Des Temps Modernes aux Temps qui Restent », art. cit.
- 62 Anna Lowenhaupt Tsing, *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Princeton, Princeton University Press, 2015.
- 63 Pour une approche critique de la «resilience», David Chandler, Kevin Grove, et Stephanie Wakefield, *Resilience in the Anthropocene*, London, Routledge, 2020.
- 64 Jairus Grove, *Savage Ecology: War and Geopolitics at the End of the*

World, Durham & London: Duke University Press, 2019, p. 277.

- 65 Dark Mountain Project, *The Dark Mountain Manifesto*, 2010: <https://dark-mountain.net/about/manifesto/>
- 66 Alfred North Whitehead, *Adventures in Ideas*, New York, Free Press, 1967, p. 279.
- 67 Alfred North Whitehead, *The Function of Reason*, Boston, Beacon Press, 1929, p. 19.
- 68 James C. Scott, *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*, New Haven, Yale University Press, 2010
- 69 Martin Savransky, "Zones de Divergence: Le Pragmatisme et les Murmurations de la Terre," in Didier Debaise et Isabelle Stengers (dir.), *Au Risques des Effets*, Paris, Les Liens Qui Libèrent, 2023.
- 70 Leela Gandhi, *Affective Communities: Anticolonial Thought, Fin-de-siècle Radicalism, and the Politics of Friendship*, Durham & London, Duke University Press, 2006, p. 9.
- 71 Stephanie Wakefield, *Anthropocene Back Loop: Experimentation in Unsafe Operating Space*, Ann Arbor, Open Humanities Press, 2020.
- 72 Sur ce collectif de prêtres après le tsunami, voir Savransky, *Around the Day in Eighty Worlds*. Sur les expérimentations post-Fukushima voir Sabu Kohso, *Radiation and Revolution*, Durham & London, Duke University Press, 2020.
- 73 Voir Stacey Ann Langwick, "A Politics of Habitability: Plants, Healing, and Sovereignty in a Toxic World", *Cultural Anthropology*, 33, no. 3(2018): 415-443.
- 74 Alfred Crosby, *Ecological Imperialism: The Biological Expansion of Europe 900-1900*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

—

Contributeur·ices

Traduit par Romane Baleynaud et revu par Arnaud Cudennec

Devenir angélique ou humanité perspective : l'anthropologie chrétienne à l'épreuve des cosmologies animistes

Par Eduardo Viveiros de Castro | 16-03-2024

L'encyclique du pape François *Laudato Si'*, en 2015, sonnait comme un virage écologique dans la théologie politique catholique. Invité à se prononcer sur cet événement, l'anthropologue brésilien Eduardo Viveiros de Castro soutient que ce retour du christianisme à la Terre bute sur son anthropologie : l'être humain se distingue de toutes les autres créatures par son devenir angélique, promis pour la fin des temps. Il lui oppose une autre manière de penser l'exceptionnalité humaine : celle de « l'animisme », notamment dans les cosmologies amazoniennes, où l'humain est la forme que toute entité a pour elle-même. Ce n'est pas alors dans le temps, mais dans l'espace, que l'humain négocie sa différence. Et de conclure : on a besoin de « procéder à une réforme agraire en philosophie »...

Ce texte est une version écrite et augmentée d'une conférence prononcée lors du colloque international « Gaïa face à la théologie : l'enjeu religieux de la mutation climatique », qui s'est tenu au Collège des Bernardins à Paris en février 2020 ¹. L'annonce du colloque indiquait que :

Ce colloque propose de réfléchir aux manières dont la théologie ainsi que la politique et la science peuvent faire face à

Gaïa. La mutation climatique oblige à prendre en compte une transformation profonde dans les rapports avec la Terre. Cette transformation est résumée dans la figure énigmatique de Gaïa, expression qui renvoie à la fois à de nouvelles sciences de la Terre et de nouveaux mythes. Jusqu'ici, la religion chrétienne, formée à une époque qui ignorait encore cette mutation largement causée par l'activité humaine, n'a pas encore mesuré l'immensité des enjeux. L'encyclique du Pape François *Laudato Si'* a certes joué un rôle d'éveil et d'alerte, mais elle n'a pas encore été assimilée par les fidèles. Le but de ce colloque est de laisser la figure nouvelle de Gaïa ébranler autant que possible les formes d'expression de la religion. Il porte autant sur la science du système Terre que sur la mythologie, l'exégèse et la politique.

Laudato Si' et la théologie de l'atterrissage

Je voudrais tout d'abord noter que la position relative des « actants » de notre colloque ne semble pas être parfaitement claire pour les organisateurs. Son titre est en effet « *Gaïa face à la théologie* » ; mais la page d'annonce nous avertit qu'il se propose de « réfléchir aux manières dont la théologie ainsi que la politique et la science peuvent faire *face à Gaïa* ». On peut donc se demander qui doit faire face à qui. De fait, on lit ensuite que « le but de ce colloque est de laisser la figure nouvelle de Gaïa ébranler autant que possible les *formes d'expression* de la religion ». Il semble donc que ce ne soit pas tant la réalité de Gaïa à l'époque de l'Anthropocène – le « changement climatique 2 » – qui est ici en discussion, mais plutôt la nécessité pour l'Église catholique d'accueillir pleinement Gaïa, de lui donner un sens théologico-politique capable d'informer activement la *praxis* du Peuple de Dieu. Mais là encore, l'objet du colloque reste quelque peu ambigu : Gaïa nous inviterait-elle à repenser uniquement les *formes d'expression*, ou aussi quelque chose de *la substance du contenu* de la religion chrétienne ? Ce contenu serait-il immuable et intouchable, son fondement se situant *en dehors de Gaïa, au-delà de Gaïa* ? Dans ce cas, il s'agirait simplement de trouver une place dans le corpus doctrinal chrétien pour la nouveauté mondaine de Gaïa, disons un accord ou un rac-

cord entre l'eschatologie chrétienne et la collapsologie médiatique. À moins que nous ne soyons effectivement invités à réfléchir à la possibilité et à la nécessité d'une réorientation substantielle de la théologie face à l'intrusion de Gaïa ? Le sous-titre de la conférence, « L'enjeu religieux de la mutation climatique », évoque la possibilité d'imaginer au moins que le changement climatique provoquera certaines mutations religieuses – peut-être est-il déjà en train d'en provoquer – à l'intérieur et à l'extérieur de la sphère de la chrétienté, des mutations qui nécessitent une réflexion aussi attentive qu'urgente.

Depuis quelques temps, je suis de plus en plus enclin à considérer l'hypothèse (peut-être faudrait-il plutôt parler d'un pressentiment) selon laquelle l'Anthropocène – l'événement et le concept – marque non seulement la fin de la Modernité (Bruno Latour), mais aussi l'achèvement par inversion du parcours trimillénaire inauguré par l'Ère Axiale (Karl Jaspers) ³. Jaspers situait l'Ère Axiale entre le viii^e et le iii^e siècle avant J.-C. et y voyait la naissance de l'idée d'une histoire universelle de l'humanité, avec l'apparition simultanée de modes d'interrogation ouverts sur plusieurs continents (le taoïsme en Chine, le zoroastrisme en Iran, les Upanishads en Inde, les Présocratiques en Europe). Mais avec l'avènement de ce que Dipesh Chakrabarty appelle « l'histoire universelle négative », que l'on peut faire remonter (disons) à 1492, la grande avancée métaphysique que Jaspers voyait dans l'universalité « axiale », en devenant bien plus qu'une idée, se réalise, mais en s'inversant, à travers la figure d'une catastrophe universelle. Cela signifie, notamment, que les ressources intellectuelles léguées par l'Ère Axiale ont épuisé leur attrait, leur capacité à être réactivées (réinventées) chaque fois qu'une crise historique se présente (qu'elle soit politique, religieuse, culturelle, écologique etc.) ⁴. Et cela implique, donc, qu'il nous faut sortir de « nous-mêmes », c'est à dire réinventer nos instruments de réinvention.

Ma contribution à ce colloque prendra la forme d'une série de préoccupations, que je ne suis évidemment pas le premier à exprimer (ni ici, ni ailleurs), suscitées par une lecture agnostique (dans le sens aussi d'anti-agnostique) de l'encyclique du pape François, *Laudato*

Si' (ci-après abrégée LS) ⁵, à partir de mon expérience d'anthropologue spécialiste des cosmologies indigènes de l'Amazonie. J'ai pu lire récemment le *Document final* du Synode sur l'Amazonie réuni au Vatican en octobre dernier ⁶, un texte d'une grande importance du point de vue des implications du LS pour l'action de l'Église dans cette immense région qui, en ce qui concerne les changements climatiques d'origine anthropique, est la deuxième région la plus vulnérable sur Terre après l'Arctique. L'Amazonie, comme chacun sait, est la plus grande forêt tropicale de la planète (5,5 millions de km², la moitié de la superficie totale de l'Europe) – c'est la terre promise de la bio- et socio-diversité, de la vie à l'état sauvage, c'est-à-dire de la vie « non domestiquée en vue d'un rendement » (définition de la « pensée sauvage » selon Lévi-Strauss), une région dont les habitants humains et non humains sont encore très peu connus. L'Amazonie brésilienne (60% du biome) est la région de la planète comprenant le plus grand nombre de communautés autochtones classées comme isolées, c'est-à-dire encore non captées et soumises par un État national. L'Amazonie est au bord d'un effondrement écologique catastrophique, résultat de l'extraction illégale de bois et l'orpaillage clandestin, l'implantation de la grande industrie minière transnationale (pétrolière, aurifère etc.), la déforestation à grande échelle pour la création de bétail et la plantation de monocultures – tout cela pour l'exportation, bien entendu. C'est donc vous (les Européens) qui êtes à l'autre bout de la chaîne. Vous, ainsi que les Américains et les Chinois, bien sûr.

Les populations indigènes qui vivent aujourd'hui au Brésil sont la cible d'une campagne d'extermination culturelle délibérée de la part de l'État – écologique (invasion de leurs terres), sociale (attaque des fondements moraux de leur économie), politique (non-respect de leurs droits constitutionnels) et spirituelle (prosélytisme évangélique agressif) – campagne qui n'hésite pas à recourir à l'extermination physique. Nous sommes confrontés à un écocide gigantesque et à un ethnocide systématique, qui ne datent malheureusement pas d'aujourd'hui, mais qui ont été brutalement accélérés par le gouvernement d'extrême-droite qui a pris le pouvoir au Brésil en 2019 et qui considère les peuples aborigènes, c'est-à-dire originaires, comme des envahisseurs du territoire brésilien, comme une

menace à la souveraineté nationale ⁷. Un gouvernement négationniste climatique, qui ne manque aucune occasion de manifester son abjecte servilité devant l'ancien (et peut-être futur) président des États-Unis, Donald Trump ; qui a importé les techniques de propagande de l'« alt-right » de ce pays ; qui est en train de mettre en œuvre une politique économique inspirée du Chili de Pinochet, ouvertement dirigée par et pour le grand capital. Un gouvernement féroce extractiviste, anti-indigène, raciste, obscurantiste, mafieux et corrompu, dont le président est un admirateur avoué de la dictature militaire des années 1964-85, faisant publiquement l'éloge de la torture, et qui est associé par des liens de parenté et d'amitié à des puissants groupes criminels issus des forces de sécurité. Un gouvernement qui brandit, comme une de ses bannières, la « guerre culturelle » contre l'éducation publique, l'université, la recherche scientifique, la création artistique et la pensée en général. Enfin, et ce n'est pas la moindre des ironies, un gouvernement qui se déclare profondément chrétien, et qui a été élu avec deux fois plus de voix évangélistes (néo-pentecôtistes en grande majorité) que le candidat du Parti des Travailleurs (le vote catholique ayant lui été réparti à égalité entre les deux candidats, les courants charismatiques et réactionnaires votant pour le candidat gagnant). Il y a moins d'une semaine ⁸, un missionnaire évangélique a été nommé responsable de la coordination des Indiens isolés de la Fondation Nationale des Peuples Indigènes ⁹ : la conversion intégrale des Indiens au christianisme évangélique est dorénavant une politique d'État – une conversion évidemment aux antipodes de la « conversion écologique intégrale » que prêchent le pape François et les évêques d'Amazonie ¹⁰. Hier, le gouvernement a envoyé à l'Assemblée nationale un projet de loi autorisant l'extraction minérale et pétrolière dans les territoires indiens, en totale contradiction avec la Constitution fédérale. En un mot : un génocide, un ethnocide, et un écocide sont en cours.

Avant de passer aux questions que je me suis posées après avoir lu le LS et le document final du synode pour l'Amazonie, je tiens à préciser que je considère que le LS est un document révolutionnaire, comparable à l'encyclique *Paix sur la terre* (1963), et qui aurait pu d'ailleurs s'appeler « Paix avec la terre », dans la mesure où

sa prise de position face à menace climatique est semblable à celle de Jean XXIII face à la menace nucléaire. L'encyclique du pape François marque sans doute un tournant décisif dans la doctrine catholique en ce qui concerne les relations entre les humains et leurs conditions matérielles d'existence, en insistant sur le fait que ces conditions, tout autant que les relations intra-humaines qu'elles étayent, s'inscrivent dans le réseau total d'interdépendances qui forme le tissu de la vie terrestre (Gaïa). Cela étant précisé, je passe à mes questions, ou plutôt à mes préoccupations géothéologiques concernant le LS, des préoccupations qui ne sont pas sans ressembler à celles que les pages sur la géophilosophie de Deleuze et Guattari ont suscitées en moi : en bref, il s'agit dans les deux cas d'une insistance troublante sur la singularité, voire l'exceptionnalité, de certains personnages de l'histoire mondiale (respectivement l'espèce humaine et la philosophie grecque) ¹¹.

La question principale, d'un point de vue « théorique », est de savoir si la distinction tranchée faite par *Laudato Si'* entre l'anthropocentrisme chrétien, pierre angulaire de la doctrine, et ce que l'encyclique condamne comme « anthropocentrisme moderne » (§115 et suivants) est convaincante. Mais surtout, il s'agit de savoir si la distinction est suffisante – et très précisément de savoir si elle suffit pour rendre justice à Gaïa théologiquement et politiquement.

Bien évidemment, la tentative de l'encyclique *Laudato Si'* de proposer un compromis entre immanence et transcendance peut s'avérer plus inclusive que celui que la théologie chrétienne pose comme son fondement (l'Incarnation) – c'est ainsi que j'interprète la dimension profondément novatrice du LS ¹². Cette tentative a été accusée, par les catholiques conservateurs, de promouvoir des propos téméraires, voire hérétiques, non seulement parce qu'ils reprendraient l'esprit « de gauche » de la théologie de la libération, avec sa critique de l'injustice économique et sociale ¹³, mais aussi parce qu'ils insinueraient un « flirt avec le panthéisme » et feraient « des compromis avec le paganisme », avec son « écothéologie ». Toute lecture du LS faite d'un point de vue agnostique et biocentrique – comme le mien ¹⁴ –, qui ne peut manquer d'être troublée par les points d'intransigeance théologique qui compensent en

quelque sorte la hardiesse d'autres positions de l'encyclique, peut encore moins négliger le fait que le pape François est confronté à des ennemis puissants, à l'intérieur comme à l'extérieur de l'Église catholique.

Mais voici néanmoins les deux points qui me semblent les plus importants d'un point de vue plus large, questions que je qualifierais peut-être de proprement cosmopolitiques :

1. En ce qui concerne la transcendance et la dimension eschatologique du LS, cet engagement est-il suffisamment solide pour faire face à l'apocalyptisme écocidaire des mouvements évangéliques (et de certains courants charismatiques au sein du catholicisme), qui se sont abattus comme un tsunami sur de vastes régions de la Terre ? N'oublions pas que s'il y a une théologie du climat-négationnisme, elle se trouve dans la mouvance néo-pentecôtiste, c'est-à-dire *chez des chrétiens*. En fait, ce n'est même pas une théologie négationniste, mais plutôt une opposition théologiquement motivée à tout mouvement, groupe générationnel, catégorie professionnelle ou courant d'opinion qui parle de la catastrophe écologique comme de quelque chose qu'il faut combattre, puisqu'on souhaite la venue de la catastrophe, on attend la fin du monde, on ne veut pas qu'elle soit « retenue » par quelque *katéchon*, comme par exemple les peuples indigènes d'Amazonie, ces gens qui croient que leurs chamanes empêchent la chute du ciel, et donc qui, du point de vue de ces chrétiens, retardent la montée au ciel des élus. En ce qui concerne l'immanence et la dimension écologique de l'encyclique LS, on se demande si la *théologie de la sobriété* prêchée dans l'encyclique a une force persuasive capable de neutraliser l'attrait de la *théologie de la prospérité* et de son compagnon encore plus sinistre, la théologie de la domination, le « *dominionisme* », ce mouvement qui vise à instaurer un État théocratique sous l'égide d'un Christ Pantokrator. Avec pour épicentre les États-Unis, une convergence politique est en train de se développer entre, d'un côté, les masses qui veulent l'Armageddon et attendent le Ravissement (en attendant la consommation des temps, ils consomment matériellement ce qu'il reste de l'avenir), et, de l'autre, les élites qui s'arment jusqu'aux dents pour défendre leurs bunkers

climatisés alors qu'elles se préparent à abandonner la Terre à la misère et au chaos ¹⁵. Et il ne s'agit pas seulement de la théologie de la prospérité ou du dominionisme : en matière d'immanence, il saute aux yeux que le mouvement évangélique s'est montré étonnement plus efficace que l'Église catholique en ce qui concerne la capacité de conversion et de mobilisation, grâce à la continuité sociale, économique, psychologique qu'il a su établir entre les moments « sacrés » et « profanes » de la vie des fidèles.

2. En ce qui concerne l'attention particulière à accorder aux « valeurs » et aux « traditions culturelles » des peuples « autochtones » dont parle LS (§146, §179) – non seulement parce qu'ils sont particulièrement menacés par la cupidité et la corruption capitalistes, mais parce que ces traditions sont des exemples de respect et d'amour pour la terre, dont les chrétiens devraient donc s'inspirer –, la question que Pierre Clastres posait à l'ethnologie devrait être étendue à la théologie : « [O]n ne projette plus sur les sociétés primitives le regard curieux ou amusé de l'amateur plus ou moins éclairé, plus ou moins humaniste, on les prend en quelque sorte au sérieux. *La question est de savoir jusqu'où va cette prise au sérieux* ¹⁶ ». Cette question est particulièrement mise en avant dans le *Document final* du Synode pour l'Amazonie, qui semble aller plus loin que LS en ce qui concerne les traditions indigènes, en proposant une « conversion culturelle » comme partie intégrante de la « conversion écologique » de l'Église amazonienne ¹⁷, et en légitimant les « forces spirituelles » immanentes que les peuples indigènes identifient dans la création. Je cite le §9 du *Document final* :

La recherche de la vie en abondance par les peuples indigènes d'Amazonie se concrétise dans ce qu'ils appellent le "bien vivre", et qui est pleinement réalisé dans les Béatitudes. Il s'agit de vivre en harmonie avec soi-même, avec la nature, avec les êtres humains et avec l'être suprême, parce qu'il y a une intercommunication entre le cosmos entier, où il n'y a ni exclusion ni exclus, et où nous pouvons créer un projet de vie pleine pour tous. Une telle compréhension de la vie se caractérise par l'interconnexion et l'harmonie des relations entre l'eau, le territoire et la nature, la vie communautaire et la culture, Dieu et les différentes forces spirituelles.

Les deux points, en somme, concernent la relation complexe de la théologie chrétienne avec l'immanence, ou plutôt la relation entre l'immanence, la transcendance et les différents sens que prend la dimension du surnaturel dans la théologie chrétienne et dans les cosmologies extra-modernes ou anti-modernes. En un mot, la question consiste à savoir dans quelle mesure la théologie chrétienne est prête enfin à apprendre de ce qu'on a la mauvaise habitude d'appeler l'animisme – à apprendre enfin à « réactiver l'animisme », au sens qu'Isabelle Stengers donne à ces deux mots **18**.

L'eschatologisation de l'immanence

L'imaginaire spatio-temporel – scientifique, philosophique et politique – qui se construit autour de la très ancienne figure de Gaïa et de son compagnon le plus récent, l'Anthropocène, a pour pôles d'attraction et de répulsion la distinction caractéristique de la Modernité, à savoir celle entre Nature et Culture. « Gaïa » gravite sémantiquement autour du pôle de la Nature, tout en le problématisant, articulant (pour ne pas dire opposant) l'universalité planétaire et physique de Galilée à la singularité biogénique terrienne de Lovelock-Margulis. L'« Anthropocène », de son côté, met en évidence le pôle de la Culture ou de la Société – dans ses diverses incarnations : capitalisme, technologie, colonialisme, etc. – en même temps qu'il problématise le bicaméralisme physique/politique moderne, en soulignant la convergence d'échelle (chronologique, géographique et thermodynamique) entre les processus biogéochimiques d'origine anthropique et non anthropique.

L'idée d'un « enjeu religieux de la mutation climatique » suggère cependant qu'une troisième dimension cosmologique ou catégorie ontologique est appelée à constituer la physionomie de Gaïa, une dimension que j'appellerai, faute de mieux, le Surnaturel. Je parle de « surnaturel » non seulement parce que Gaïa fait un clin d'œil aux « nouveaux mythes » – ou plutôt, attire notre attention sur la sagesse contenue dans les anciens mythes **19** –, mais aussi parce que le terme « Anthropocène » désigne l'échec de l'exceptionnalisme humain (le « doublet empirico-transcendantal » de Foucault)

comme fondement surnaturel du capitalisme (le capitalisme en tant que religion, selon les termes de Walter Benjamin). De plus, l'effondrement de la dualité Nature/Culture libère et réactualise la dimension originelle qui a toujours insisté derrière elle, et dont la « nature » (au sens d'essence) peut être qualifiée, compte tenu de notre vocabulaire culturellement limité, de « spirituelle », car elle concerne l'aspect incarné (immanent) de Gaïa la transcendante, c'est-à-dire sa *signification*. C'est dans ce sens qu'il y aurait des « enjeux religieux » de la mutation climatique, et que le couple Anthropocène-Gaïa nous confronte au « surnaturel », c'est-à-dire à l'avènement probable d'une nouvelle « formation géo-spirituelle », comme le propose Bronislaw Szerszynski ²⁰ – peut-être même à la promesse d'une « deuxième Ère axiale », toujours selon cet auteur. Ou, comme le suggère Bruno Latour, ce couple nous confronte à un choix entre différentes Terres possibles, Gaïa n'étant que le nom d'une d'entre elles ²¹. Une autre façon de penser la réémergence d'une dimension géo-spirituelle dans le nouvel âge post-axial de l'Anthropocène est d'observer comment le transcendantal kantien a cessé d'être pris comme un ancrage cognitif, l'épine dorsale de la constitution immuable et distinctive de l'humain, pour entrer dans un régime « surnaturel » de variation continue, en se matérialisant dans différents agencements techniques et dans différentes formes de vie, qu'elles soient humaines ou autres-qu'humaines, biotiques ou abiotiques, corporelles ou spectrales ²².

La dimension surnaturelle ou spirituelle qui émerge dans l'horizon de Gaïa peut être conçue d'au moins deux façons. Dans la vulgate théocosmologique chrétienne, elle constitue un troisième pôle transcendant – le Royaume de Dieu ²³ – qui englobe la dualité Nature/Culture de façon absolue, mais aussi asymétrique, puisque l'être humain (l'être de la Culture) est, pour ainsi dire, déjà à mi-chemin de la transcendance, vu qu'il possède une « valeur particulière », une « dignité éminente », « unique » et même « une dignité infinie » ²⁴. Ici, l'encyclique reste fidèle à l'orthodoxie, qui affirme la « hiérarchie des créatures » et la condition de l'homme comme « sommet de la création » (*Catéchisme de l'Église Catholique* §342-343). Dans les mondes extra-modernes ou « extra-axiaux », en revanche, la dimension spirituelle tend à être pensée comme im-

manence de la nature dans la culture et vice versa – en d'autres termes, la surnature est le mode d'existence de la culture pensée *sub specie naturae*, sous l'aspect de la nature (dimension « magique » de l'immanence) et de la nature pensée sous l'aspect de la culture (dimension « animiste ») 25.

Cette alternative est tout sauf indifférente. La distinction entre un surnaturel conçu comme une transcendance hiérarchique substantielle – affirmation du statut exceptionnel de l'être humain au sein de la création –, ou comme une immanence horizontale – la condition humaine comme état basal et version originelle commune de tous les existants (nous y reviendrons plus loin) – indique des limites qui me semblent difficiles à franchir pour une réception intégrale de Gaïa par la théologie chrétienne, même dans la version « écologisée » de *Laudato Si'*. La spectrologie chrétienne, qui exige l'extinction eschatologique de toute animalité de l'humain et refuse catégoriquement la condition de « personne » à tout vivant non humain, n'offre aucune issue évidente, ni métaphysique ni politique, à la situation nommée « Anthropocène » 26. Dans le royaume de Dieu de l'eschatologie chrétienne classique, au moins, toute la biodiversité aura été anéantie, car seuls les corps impassibles, subtils et agiles des humains ressuscités y prendront place du côté des anges et devant Dieu (selon la hiérarchie ascendante de la perfection *feritas/humanitas/divinitas*). Le dogme de la résurrection de la chair, pierre angulaire de l'Église, « ne signifie pas la restauration de la condition adamique originale ... mais son dépassement sous forme angélique 27 ». Fabián Ludueña, sur lequel je m'appuie ici, caractérise l'eschatologie chrétienne comme un projet théologico-politique de reconstruction d'un homme angélique, c'est-à-dire purement humain, libéré de l'animalité qu'Adam le terreux porte en commun avec le reste des vivants : « En vérité, l'homme est l'être qui a réussi à vaincre l'animal 28 ». Ludueña y voit la présence d'une tendance gnostique dans le christianisme, suggérant, en outre, la continuité de cette anthropologie angélomorphe dans les courants contemporains défendant la « Singularité », cette religion technopolitique originaire de la Silicon Valley, qui promet de libérer l'espèce humaine de sa plate-forme organique et animale et de l'immortaliser dans le nuage informatique – ou, dans certaines versions

plus modestes, qui promet de libérer l'humanité de sa prison planétaire en état d'effondrement environnemental et de s'en aller coloniser les espaces infinis ²⁹. (Peut-être qu'il y a une affinité métaphysique profonde entre l'angélologie et le colonialisme ?)

Je n'ai pas choisi d'exprimer mes préoccupations en termes de contraste entre les notions de transcendance et d'immanence par simple désir de philosopher à l'ancienne. Je m'appuie ici, quoique librement, sur le livre récent de l'historien Alan Strathern, *Unearthly Powers*, où il développe un contraste dynamique et complexe entre les « religions immanentistes » et les « religions transcendantalistes » (judaïsme, christianisme, islamisme, bouddhisme, jaïnisme, confucianisme, bref, les religions – et les philosophies – de « l'Ère Axiale ») ³⁰. Je n'ai pas le temps de discuter ce livre très important. Un des arguments qu'on peut retenir ici est que les religions de la transcendance (ontologiquement dualistes, individualistes, éthicisantes, universalistes, sotériologiques, idéologiquement agressives, etc.) doivent toujours transiger avec les penchants immanentistes (« cosmologiques », animistes, intramondaines, pragmatiques, localistes etc.) qui informent les religions « pré-Axiales » et que l'auteur considère comme cognitivement innés, c'est-à-dire naturels ³¹. L'histoire des grandes religions, par exemple, montrerait ainsi une alternance régulière entre des moments transcendantalistes (réformistes) et immanentistes (« popularisations »). Mais même le christianisme, religion fondée sur un compromis inédit entre immanence et transcendance (le Christ) – ou peut-être devrait-on dire sur le plus formidable effort pour immanentiser la transcendance – ne peut pas se passer d'affirmer, en dernière instance, et avec une force particulière, la transcendance. Ainsi, au §81 du LS, le « supplément d'âme » (au sens littéral) comme noyau dur de l'anthropologie chrétienne est clairement énoncé. François écrit :

Bien que l'être humain suppose aussi des processus évolutifs, il implique une nouveauté qui n'est pas complètement explicable par l'évolution d'autres systèmes ouverts. Chacun de nous a, en soi, une identité personnelle, capable d'entrer en dialogue avec les autres et avec Dieu lui-même. La capacité

de réflexion, l'argumentation, la créativité, l'interprétation, l'élaboration artistique, et d'autres capacités inédites, montrent une singularité qui transcende le domaine physique et biologique. La nouveauté qualitative qui implique le surgissement d'un être personnel dans l'univers matériel suppose une action directe de Dieu, un appel particulier à la vie et à la relation d'un Tu avec un autre tu. À partir des récits bibliques, nous considérons l'être humain comme un sujet, qui ne peut jamais être réduit à la catégorie d'objet. (je souligne)

Mais c'est au §119, qui fait suite à une critique sévère de la « démesure anthropocentrique moderne » – l'arrogance technocratique qui fait croire à l'homme qu'il peut remplacer Dieu – que la tension s'exprimera avec un maximum de clarté :

La critique de l'anthropocentrisme dévié ne devrait pas non plus faire passer au second plan la valeur des relations entre les personnes. Si la crise écologique est l'éclosion ou une manifestation extérieure de la crise éthique, culturelle et spirituelle de la modernité, nous ne pouvons pas prétendre soigner notre relation à la nature et à l'environnement sans assainir toutes les relations fondamentales de l'être humain. Quand la pensée chrétienne revendique une valeur particulière pour l'être humain supérieure à celle des autres créatures, cela donne lieu à une valorisation de chaque personne humaine, et entraîne la reconnaissance de l'autre. L'ouverture à un « tu » capable de connaître, d'aimer, et de dialoguer continue d'être la grande noblesse de la personne humaine. C'est pourquoi, pour une relation convenable avec le monde créé, il n'est pas nécessaire d'affaiblir la dimension sociale de l'être humain ni sa dimension transcendante, son ouverture au « Tu » divin. En effet, on ne peut pas envisager une relation avec l'environnement isolée de la relation avec les autres personnes et avec Dieu. Ce serait un individualisme romantique, déguisé en beauté écologique, et un enfermement asphyxiant dans l'immanence. (je souligne)

Je trouve cet argument irrecevable. Bien sûr, François veut marquer ici l'indissociabilité entre justice sociale et justice environnementale, et prévenir contre un écologisme des nantis ou contre une

misanthropie nihiliste. Mais je ne pense pas qu'un refus de *toute forme* d'anthropocentrisme, *y compris* l'anthropocentrisme chrétien réaffirmé ici ³², nous mette en danger de faire passer la dimension sociale de l'être humain au second plan. Je pense même que c'est exactement l'inverse ³³. D'autant plus quand on sait que l'« individualisme » critiqué dans ce paragraphe, qu'il soit « romantique » ou possessif ³⁴, est une valeur cardinale que la sociologie et l'anthropologie historiques ont associée à l'universalisme chrétien, et que l'accent mis sur l'« identité personnelle », conçue comme l'intériorité du sujet en tête-à-tête avec Dieu (le « Tu »), a souvent été associé à un affaiblissement des relations sociales et communautaires (Luc 14: 26). Je ne pense pas non plus qu'il soit nécessaire de lier la dimension sociale de l'être humain à sa dimension transcendante – surtout quand cette dernière est jalousement revendiquée comme une « valeur particulière supérieure » à celle des autres créatures – puisque la socialité est la condition immanente et éminente de la toute la vie de Gaïa. Mais tout se passe comme si « la distance infinie entre la nature et le Créateur » (§88) était beaucoup plus infinie pour les créatures non humaines que pour les créatures humaines.

L'insistance sur la valeur supérieure de l'être humain par rapport aux autres créatures m'a rappelé un passage célèbre de la *Théodicée* de Leibniz :

Chaque perfection ou imperfection dans la créature a son prix ; mais il n'y en a point qui ait un prix infini. [...] Il est sûr que Dieu fait plus de cas d'un homme que d'un lion ; cependant je ne sais si l'on peut assurer que Dieu préfère un seul homme à toute l'espèce des lions à tous égards ; mais quand cela serait, il ne s'ensuivrait point que l'intérêt d'un certain nombre d'hommes prévalût à la considération d'un désordre général répandu dans un nombre infini de créatures. Cette opinion serait un reste de l'ancienne maxime assez décriée, que tout est fait uniquement pour l'homme ³⁵.

Par analogie, on pourrait dire que « Dieu fait plus de cas » de l'espèce humaine que de toute autre espèce en particulier ; cependant je ne sais pas si l'on peut assurer que Dieu préfère la seule espèce

humaine à toutes les autres espèces prises collectivement, à tous égards. Mais quand cela serait... Qu'est-ce que la Sixième Extinction ³⁶, sinon « le désordre général répandu dans un nombre infini de créatures » ?

Parlons de ce désordre-là, précisément. Nous savons que l'Anthropocène n'est pas l'acte d'une espèce, et que la destruction des conditions d'existence d'innombrables espèces vivantes n'est pas le fait de tous les êtres humains. Mais il reste que toutes les chaînes causales qui mènent à la destruction de la vie terrestre peuvent être retracées jusqu'à des actions humaines. Andreas Malm et Alf Hornborg, partisans du nom de « Capitalocène » pour désigner notre temps de catastrophes, ont soutenu, peut-être avec une intention ironique, que le concept d'« Anthropocène » n'aurait de sens que « du point de vue des ours polaires ³⁷ ». Mais c'est justement la raison pour laquelle je défends ce concept. Du point de vue de l'humanité (c'est-à-dire de l'espèce humaine vue, en quelque sorte, de l'intérieur) ³⁸, ce temps des catastrophes mérite peut-être le nom de « Capitalocène ». Mais pour les abeilles, les ours polaires et les koalas, il est bel et bien l'Anthropocène. Dire « Anthropocène », c'est dire que *le point de vue correct pour appréhender l'effondrement environnemental en cours est celui des vivants non humains* – le concept d'Anthropocène nous amène à considérer l'espèce humaine de l'extérieur, seule perspective qui lui donne une cohérence pragmatique. Ce qui nous renvoie à Chakrabarty et son « histoire universelle négative », négativité à laquelle la Sixième Extinction confère une sinistre positivité.

La théologie du LS suppose donc une équivalence, voire une identité, entre la spécificité relative ou réflexive de l'être humain et son exceptionnalité substantielle et absolue. Toute exception est une extériorité face à une norme déterminée, exemption de responsabilité dans le domaine défini par cette norme – une sorte d'infinitude privée ou exclusive. Or, il me semble qu'il n'est pas légitime de partir du constat (qui n'a rien de particulièrement chrétien) d'un caractère spécial de l'être humain à ses propres yeux pour arriver à l'affirmation de son caractère exceptionnel devant les autres êtres. C'est précisément cette prétention d'exceptionnalité spirituelle qui

est refusée par les religions immanentistes extra-axiales ou extra-modernes ³⁹. Et c'est cette revendication, « sécularisée » dans l'exceptionnalité ontologique (LS §8 parle d'« une singularité qui transcende le domaine physique et biologique »), qui fonctionne, tout compte fait, comme le présupposé central de l'irresponsabilité cosmique de la civilisation technocapitaliste moderne. En somme : pas de démesure anthropocentrique moderne sans un anthropocentrisme théologique préalable.

La relation entre la non-exceptionnalité de l'espèce humaine et le soin de la Terre devient claire – et ici je ne donne qu'un exemple entre mille – dans un passage d'un livre dont tout le monde ici a entendu parler, à défaut de l'avoir lu, *La chute du ciel*, du penseur yanomami Davi Kopenawa et de l'anthropologue français Bruce Albert. Ce livre étonnant est, entre autres, un discours prophétique sur le péché écologique des Blancs ⁴⁰, un discours qui indique une voie que l'on pourrait appeler « eschatologisation de l'immanence », par opposition à la célèbre « immanentisation de l'eschaton » de Voegelin : l'idée, évidemment non chrétienne, que *Gaïa est le Royaume, et que « l'écologie » est directement, immédiatement, inmanquablement eschatologique*. Voici ce que les cosmologies extra-axiales ont à dire à propos de toute aspiration à une « écologie intégrale » :

Omama [le démiurge créateur des Yanomami] a été, depuis le premier temps, le centre de ce que les Blancs appellent « écologie ». ... Bien avant que ces paroles n'existent chez eux et qu'ils se mettent à en parler autant, elles étaient déjà en nous, sans que nous les nommions de la même manière. [Les Yanomami étaient les gardiens de la semence du verbe écologique...] Depuis toujours, elles étaient pour les chamans des paroles venues des esprits pour défendre la forêt. ... Dans la forêt c'est nous, les êtres humains, qui sommes l'écologie. Mais ce sont, tout autant que nous, les xapiri [les esprits ancestraux des animaux et autres êtres de l'environnement], le gibier, les arbres, les rivières, les poissons, le ciel, la pluie, le vent et le soleil ! C'est tout qui est venu à l'existence dans la forêt, loin des Blancs ; tout ce qui n'est pas encore entouré de clôtures. [...] Les xapiri défendent la forêt depuis qu'elle

existe. C'est parce qu'ils les possèdent à leurs côtés que nos anciens ne l'ont jamais dévastée. [...] Les Blancs qui, autrefois, ignoraient toutes ces choses, commencent aujourd'hui à les entendre. ... Ils se disent maintenant gens de l'écologie car ils sont inquiets de voir leur terre devenir de plus en plus chaude ⁴¹. (je souligne)

Ce qui n'est pas encore entouré de clôtures : la vie...

La définition que donne Kopenawa de l'écologie, à savoir tout ce qui n'est pas *encore* entouré de clôtures, met en évidence la dimension de *l'espace* – un espace lisse que le *temps*, c'est-à-dire les Blancs, est en train de strier et de s'approprier à toute vitesse : le temps dévore l'espace. C'est cette dimension spatiale que le concept de Gaïa cherche à introduire dans le discours eschatologique chrétien, axé très unilatéralement sur la temporalité. Dans son livre *Eschatology and Space*, le théologien Vítor Westhelle ⁴² soutient l'idée que le concept d'*eschata*, les « choses dernières », comporte une référence à la fois spatiale et temporelle : *eschatos* est la limite, la frontière, la clôture, à la fois dans le temps et dans l'espace. Westhelle cite plusieurs déclarations d'éminents théologiens chrétiens où le temps est défini comme la dimension chrétienne par excellence, tandis que l'espace est « la chose » des païens :

Paul Tillich, certainement l'un des grands théologiens du siècle dernier et très sensible aux questions et aux valeurs culturelles, est allé jusqu'à affirmer que le christianisme a fait triompher le temps sur l'espace. Il identifie le paganisme à "l'élévation d'un espace spécial à la valeur et à la dignité ultimes". Sur un ton d'admonestation inhabituel, il appelle au "martyre" au nom de "la victoire éternelle dans la lutte entre le temps et l'espace [qui] redeviendra visible comme la victoire du temps et du Dieu unique qui est le Seigneur de l'histoire." Ce discours d'un théologien philosophe est même compréhensible pour quelqu'un qui a dû quitter son pays d'origine sous la politique nazie du Blut und Boden — mais le langage d'opposition qu'il utilise empêche le lecteur de se rendre

compte qu'un abus n'empêche pas l'us 43.

Et Westhelle de se demander :

La séparation entre nature / espace / fait, d'une part, et histoire / temps / signification, d'autre part, est-elle propre au cœur de l'histoire chrétienne ? Ou bien cette séparation peut-elle être conçue comme un dispositif herméneutique qui, même s'il prévaut dans le christianisme occidental, a sa propre généalogie relative et ne doit pas être considéré comme un élément normatif ultime pour la reconstruction de la théologie chrétienne ? 44

La question revêt une dimension d'urgence pour Westhelle, car il pense à son ministère à partir de son expérience avec les paysans sans terre. Il commence son livre par une anecdote personnelle :

La théologie a pris du retard par rapport à d'autres domaines en ce qui concerne l'importance de traiter les questions de géographie et d'espace. Travaillant au sein de la Commission pastorale œcuménique sur la terre (CPT), après avoir terminé un doctorat, je n'étais pas préparé à trouver des ressources dans la littérature théologique. Un dimanche, un frère capucin et moi-même dirigeons un service dans un campement de paysans sans terre dans le sud-ouest du Brésil. [...] Une trentaine de familles vivaient dans des tentes en plastique noir sous le soleil brûlant. [...] L'endroit se trouvait dans une bande de terre de 20 mètres de large maximum, à côté d'une autoroute reliant le Brésil et le Paraguay, flanquée de l'autre côté de la clôture d'une mégaferme. Parmi les textes bibliques pour le service figurait le Psaume 24 : « La terre est à l'Éternel et à tout ce qui s'y trouve, le monde et ceux qui y vivent ». L'un des paysans, qui avait perdu la parcelle de terre familiale à cause des politiques agraires adoptées par le régime militaire dans les années 1970, l'a dit à haute voix : « Si la terre est à Dieu, comment se fait-il que je ne voie que cette clôture ? » À l'exception des études d'architecture ecclésiastique, la théologie ne m'avait pas permis de fournir une orientation biblique et théologique pour encadrer les expériences spatiales 45

Qu'y a-t-il donc de l'autre côté de ces clôtures ? Comment penser autrement que comme une expropriation l'effort pour faire sien un morceau de la terre, c'est-à-dire aussi un corps ? Cette question résonne étrangement avec la question de la différence anthropologique, c'est-à-dire avec ce que l'humanité peut avoir en commun avec des terrestres autres qu'humains. Le discours de Kopenawa dans *La chute du ciel*, en mettant sur un pied d'égalité, en tant que constituants de l'écologie, les humains (Yanomami) et les esprits, les animaux, les arbres, la pluie, le ciel – tous conçus comme « animés », c'est-à-dire capables d'une action (et d'une réaction) intentionnelle ⁴⁶ – exprime une position fondamentale dans les cosmologies des sociétés amazoniennes et de nombreux autres peuples extra-modernes. Les peuples indigènes « répondent » à l'anthropocentrisme occidental (chrétien ou moderne) par ce que j'ai appelé, non sans quelques critiques, l'anthropomorphisme, c'est-à-dire l'inclusion virtuelle dans la catégorie de l'humanité de tout ce qui existe ⁴⁷. Dans les cosmologies indigènes, on trouve souvent l'affirmation selon laquelle plusieurs espèces de non-humains « sont des humains » ou « sont des gens » (c'est-à-dire : étaient des humains au temps mythiques, ou bien restent des humains derrière leurs « habits » animaux, ou encore ont des esprits-maîtres humanoïdes, etc.), au sens où ils possèdent diverses, voire toutes, les capacités que nous considérons comme distinctives des humains. Ce qui nous dérange dans cette idée, c'est que les Indiens ne reconnaissent pas ces attributs comme étant des propriétés exclusivement humaines. Relisons Descartes :

[Je] me suis ici un peu étendu sur le sujet de l'âme, à cause qu'il est des plus importants ; car, après l'erreur de ceux qui nient Dieu, [...] il n'y en a point qui éloigne plutôt les esprits faibles du droit chemin de la vertu, que d'imaginer que l'âme des bêtes soit de même nature que la nôtre, et que, par conséquent, nous n'avons rien à craindre, ni à espérer, après cette vie non plus que les mouches et les fourmis ⁴⁸

Devant cette curieuse façon de comparer les âmes animales et humaines, on peut soupçonner que Descartes semble craindre à la fois que l'homme soit un animal comme les autres *et* que les animaux soient des hommes comme nous. C'est précisément ce que

prétendent les cosmologies des peuples « animistes », ces peuples qui prennent au sérieux « l'âme des bêtes » et qui refusent que la condition de sujet (et bien d'autres choses) soit une *propriété privée* de l'espèce humaine. Voilà leur façon de « nier Dieu », c'est-à-dire d'être des païens immanentistes. Mais nous, les Modernes, ne devrions-nous pas être un peu moins mesquins, moins avares de nos richesses ? Ceux qui partagent « la maison commune » ne doivent-ils mettre leurs « propriétés » en commun 49 ? Contrairement à la devise cartésienne, « je pense, donc je suis », le cogito amérindien s'exprimerait plutôt comme un : « ça existe, donc ça pense ». Et après tout, même les mouches et les fourmis (Leibniz aurait choisi les lions) peuvent avoir quelque chose à craindre – puisqu'ils n'ont rien à espérer – de l'espèce qui se considère comme la souveraine absolue en ce monde, précisément parce qu'elle est la détentrice exclusive de la seule chose qui n'est pas de ce monde.

Tout compte fait, la notion d'anthropomorphisme n'est peut-être pas la plus appropriée. Les religions immanentistes de l'Amérique indigène se caractérisent plutôt par un prosopomorphisme très général, c'est-à-dire par l'extension indéfinie de la condition politico-morale de *personhood* (ce mot anglais qu'on pourrait traduire par « personnitude ») à d'autres existants. L'anthropomorphisme anatomique, éthologique ou culturel qui accompagne souvent ce prosopomorphisme est plus de l'ordre d'un schématisme mythopoiétique qu'une position doctrinaire arrêtée – parce qu'en fait c'est la condition de personne qui joue ce rôle de substrat de l'être 50. Cela ne signifie pas que l'être humain, dans la conception des peuples amazoniens, n'est pas spécial. En fait, il est et n'est pas « spécial » en même temps. Du point de vue cosmologique, l'humanité est en réalité le contraire même de « spécial » – elle est la forme *a priori* (dans le langage du mythe : la forme primordiale, originaire) des êtres vivants, parfois de tous les êtres existants, d'où dérivent les espèces et autres *natural kinds* qui iront meubler le cosmos actuel (note : « L'action [du mythe] se déroule dans un temps auquel il n'y avait encore rien, mais les gens existaient déjà », écrit Miguel Carid, l'ethnographe des Yawanawa de l'Amazonie occidentale (cité dans Oscar Calavia Saez « El rastro de los pecarías. Variaciones míticas,

variaciones cosmológicas e identidades étnicas en la etnología pano», *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 87, 2001, 161-176.). D'un point de vue que nous appellerions réflexif, c'est-à-dire dans la « perspective de la première personne », l'humanité des peuples indigènes en question est clairement perçue par eux comme parfaitement spéciale. Ils sont même suprêmement humains, les seuls humains authentiques.

Ainsi, dans la vulgate mythologique amérindienne, la situation la plus courante est celle où tout ce qui existe revêt un *aspect* humain, qu'il soit résiduel, invisible, spirituel ou potentiel. Comme j'ai déjà eu l'occasion de le répéter d'innombrables fois, pour les peuples indigènes, la condition originelle commune de l'animalité et de l'humanité n'est pas, comme pour les modernes, l'animalité, mais l'humanité en tant que condition politico-morale (la personnitude) ⁵¹, souvent schématisée en termes anatomiquement anthropomorphes. Mais ce n'est pas seulement un substrat archaïque de tous les existants. Ce que l'on a fini par appeler le « perspectivisme amérindien » est la conception indigène selon laquelle toutes (ou plutôt, je le répète : presque toutes !) les espèces vivantes ou autres se perçoivent comme des êtres humains, tout en étant perçues comme des animaux, des plantes, etc., par les autres espèces (cela inclut celle que nous considérons comme humaine, c'est-à-dire « nous-mêmes », qui sommes perçus par les autres espèces comme des esprits monstrueux, des fauves cannibales ou, inversement, du gibier). La condition humanoïde primordiale posée par le mythe est une sorte de réification ou de « conversion empirique » de la condition aperceptive transcendantale inhérente à un nombre indéfini d'existants, pour ne pas dire à l'existence en tant que telle. (Les indigènes sont-ils des pan-expérialistes ? Peut-être...). Et en ce sens, l'être humain est bel et bien spécial – spécial pour lui-même. Mais puisque chaque espèce, dès qu'elle se perçoit comme humaine, se considère nécessairement comme spéciale, le spécisme (voire l'exceptionnalisme), tout comme sa version réduite, l'ethnocentrisme, est la chose du monde la mieux partagée ⁵². On peut comparer cette façon d'imaginer la condition animale avec l'ironie anti-anthropomorphique de Xénophane disant à propos des bœufs et des lions que, « s'ils avaient des mains », ils sculpteraient leurs

dieux avec des corps bovins ou léonins, juste comme le font les humains avec leurs dieux. Dans le cas du perspectivisme indigène, ce sont les humains qui imaginent les animaux comme des humains, et non les animaux qui imaginent les dieux comme des animaux. Quant aux dieux indigènes (en l'occurrence, les esprits), ils sont souvent imaginés comme les ancêtres à forme humaine des animaux, tels les *xapiripë* des Yanomami ⁵³. Peut-être pourrions-nous combiner les deux figurations, la grecque et l'amazonienne, en une seule « solution » judéo-chrétienne, en supposant que le Dieu de la Genèse – qui aime toute sa création et qui n'a pas d'image – dit à toutes ses créatures que chacune d'elles a été faite à son image et à sa ressemblance...

Conclusion

L'histoire de l'expansion impériale des religions de la transcendance n'est pas terminée. L'offensive du christianisme dans l'Amérique indigène, en Afrique, en Océanie, est l'histoire d'une guerre sans merci contre les spiritualités immanentistes, une guerre dans laquelle on n'a jamais hésité à avoir recours au génocide, à l'ethnocide, à l'esclavage et autres prouesses pieuses. La croisade est maintenant menée par les néo-pentecôtistes et leurs congénères. Le document final du *Synode amazonien* reconnaît la difficulté de cohabiter sur le terrain avec une interprétation du concept d'évangélisation très différente de celle défendue par le pape François : « En Amazonie, “les relations entre catholiques et pentecôtistes, charismatiques et évangéliques, ne sont pas faciles” ». Mais une confrontation directe avec ces versions agressivement colonialistes du christianisme est manifestement impossible pour l'Église catholique. C'est l'une des impasses théologico-politiques les plus graves pour la mise en œuvre effective de l'écologie intégrale de la LS dans le contexte amazonien et dans d'autres contextes extra-modernes. La position du document final du Synode est diplomatique, pour ne pas dire tiède ; en fait, elle trahit l'ascendance commune des confessions chrétiennes et, en fin de compte, une convergence théologique essentielle ⁵⁴. Le dialogue œcuménique et interculturel souhaité avec les traditions indigènes

et africaines doit donc également accueillir ces très incommodes courants intégristes, qui n'ont aucunement l'intention de « dialoguer » avec les peuples sous leur contrôle catéchétique (et souvent économique et donc politique) 55.

En conclusion, quelles leçons peut-on tirer de la distance qui, malgré l'important effort de conversion écologique initié par *Laudato Si'* (effort qui, espérons-le, ne sera pas étouffé dans l'œuf par la prochaine papauté – les réactions de beaucoup de catholiques aux positions réformistes de François étant inquiétantes), sépare encore l'anthropologie chrétienne des sagesse indigènes que le LS loue avec tant d'emphase ?

Je commencerai par dire qu'il ne s'agit pas de prêcher la nécessité d'un « retour » vers un animisme supposé « primitif », adjectif qui exprime précisément l'obsession de la temporalité typique de la tradition théologico-philosophique occidentale et l'occultation conséquente de la signification spatiale – autrement dit, terrestre – de l'*eschaton*. Il s'agit avant tout de respecter les manières dont les autres peuples habitent, meublent et engendrent le monde. Rappelons que l'attention portée aux modes indigènes de relation à la terre est plébiscitée dans le LS, et que ces modes sont intimement dépendants des « catégories du surnaturel » (pour parler comme Lévy-Bruhl) propres à ces peuples.

Ce n'est pas tout, bien sûr. Revenons à la notion de « clôture » dont parlent Westhelle et Kopenawa – car il ne s'agit pas seulement de la chose, mais d'un concept à part entière. Ce que j'ai appelé l'« eschatologisation de l'immanence » a un rapport fondamental avec la notion de clôture comme *limite*, l'un des sens, comme nous l'avons vu, de *eschatos*. Et la notion de limite doit être prise dans un double sens, c'est-à-dire dans le sens de signification et de direction. Les deux sens de « sens » s'articulent avec un autre mot qui a, lui aussi, deux sens proches, « la Terre » et « terre », une équivoque qui se retrouve dans plusieurs langues : la Terre-planète, Gaïa, et la terre-sol, lieu qu'on habite et où la vie s'engendre. L'immanence est le sens de ce qui reste de la Terre au-delà des limites des terres envahies et dévastées par les Blancs (la *Landnahme*, la « prise de terre »

de Carl Schmitt). C'est aussi le sens des limites à ne pas franchir dans les relations avec la Terre ; c'est, si l'on veut, la prise de conscience de la finitude comme condition immanente de l'immanence. Mais l'immanence, c'est *aussi* le mouvement pour franchir les frontières imposées par les clôtures qui strient l'espace lisse de la terre – pour reprendre les terres accaparées par l'agrobusiness et l'extractivisme, pour en finir avec le monde de la *monoculture* planétaire, au double sens anthropologique et agro-industriel. L'eschatologisation de l'immanence, ce sont les Soulèvements de la terre, le Mouvement des paysans sans terre (MST) brésilien, Extinction Rébellion, le mouvement anti-OGM : c'est la spatialisation de l'immanence, sa terrestrialisation, dans les deux sens de T/terre (qui sont toujours beaucoup plus que deux). L'immanence n'asphyxie pas, n'en déplaise au transcendantalisme chrétien du pape François. Ce qui est en train de nous asphyxier, c'est bien plutôt la concentration de CO₂ dans le ciel, sinon causée, du moins justifiée par la croyance en la destinée manifeste de l'humanité (blanche) vers un Royaume supra-céleste, et qui, en attendant le second Avènement (ou en en désespérant), rêve d'immanentiser l'*eschaton*. Les « temps qui restent » n'ont rien d'eschatologique au sens chrétien traditionnel ; ils habitent les équations de la thermodynamique, les courbes de Keeling et les graphiques des crosses de hockey. L'*eschaton* lui-même, dans son sens métaphysique plein, est entièrement du côté de l'espace, c'est la Terre qui nous reste et les terres qui ont été accaparées et dévastées par la cosmotechnique du capital. Il est de plus en plus nécessaire de procéder à une réforme agraire de la philosophie, dans le double sens d'une répartition plus équitable des terres transcendantales habitées et cultivées par les différentes humanités (humaines et autres) – il ne peut y avoir de véritable géophilosophie sans cette réforme territoriale – et d'un recentrage sur la spatialité en tant que terrain de la lutte pour le sens de/de la T/terre.

—

Notes

- 1 J'ai ajouté une ou deux notes et quelques références

bibliographiques pour tenir compte de ce qui s'est passé entre-temps, au Brésil et ailleurs.

- 2 Plus précisément, le déséquilibre multi-dimensionnel des paramètres environnementaux résultant de la perturbation des cycles biogéochimiques responsables de la formation continue de la « zone critique » de la Terre (la biosphère au sens large).
- 3 Bruno Latour, *Face à Gaïa: huit conférences sur le nouveau régime climatique*. Paris: La Découverte, 2015. Karl Jaspers, *The origin and goal of history*. New York: Routledge, 2010 (1^{ère} éd. allemande 1949; trad. fr., *Origine et sens de l'Histoire*, Paris, Plon, 1954).
- 4 Voir Eduardo Viveiros de Castro et Déborah Danowski, « The past is yet to come », *e-flux journal*, n°. 114, décembre 2020.
- 5 Disponible ici : https://www.vatican.va/content/francesco/fr/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_encyclica-laudato-si.html
- 6 Disponible ici : https://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20191026_sinodo-amazonia_fr.html
- 7 Le gouvernement d'extrême-droite de Bolsonaro a été remplacé en 2023 par Lula, du Parti des travailleurs, élu pour son troisième mandat présidentiel. La situation des peuples indigènes s'est un peu améliorée, mais la démarcation de leurs terres n'a toujours pas progressé (j'écris cette note le 22 février 2024). Surtout, la situation des Yanomami dans l'extrême nord du pays, piégés par une invasion massive de chercheurs d'or (financée par des intérêts très proches du parlement et soutenue officieusement par l'armée sous la forme d'une omission de ses devoirs constitutionnels) reste absolument catastrophique jusqu'à ce jour.
- 8 Je rappelle que ces propos ont été tenus le 20 février 2020.
- 9 La FUNAI (Fondation Nationale des Peuples Indigènes) est l'organisme public chargé de « protéger la vie, les terres et les droits fondamentaux » des peuples indigènes, conformément à la Constitution de 1988.

- 10 <https://culanth.org/fieldsights/bolsonaro-the-evangelicals-and-the-brazilian-crisis>
- 11 En ce qui concerne le second cas, je partage le malaise d'Isabelle Stengers : « Si on lit les philosophes en pensant à ce que ça implique pour les Africains, pour les Amazoniens... il y a peu de choses qui peuvent y échapper. Dieu sait que j'aime Deleuze, mais même parfois on peut être gênée en lisant *Qu'est-ce que la philosophie?* Oh là! » (Isabelle Stengers, « SF antiviral, ou comment spéculer sur ce qui n'est pas là », *Cahiers d'Enquêtes Politiques — Vivre, Expérimenter, Raconter*, Vaulx-en-Velin, Les Éditions des mondes à faire, 2016, p. 107-124.)
- 12 Par « compromis plus inclusif », j'entends que la visagéification humaine de Dieu – l'Incarnation – ne se contenterait pas d'exceptionnaliser l'humanité, mais sanctifierait toute la Vie. Je me permets de rappeler ici un passage de l'Ancien Testament sur les suites de la première fin du monde [Gen. 9 (8-17)] : « Dieu dit encore à Noé et à ses fils avec lui : “Et moi, je vais établir mon alliance avec vous et avec votre postérité après vous, *avec tous les êtres vivants qui sont avec vous, oiseaux, animaux domestiques et toutes les bêtes de la terre avec vous*, depuis tous ceux qui sont sortis de l'arche jusqu'à toute bête de la terre. [...] Je me souviendrai de *l'alliance éternelle qui existe entre Dieu et tous les êtres vivants, de toute chair, qui sont sur la terre.*” »
- 13 Le mot « capitalisme », jamais prononcé dans l'encyclique, y est pour ainsi dire représenté par plusieurs circonlocutions descriptives.
- 14 J'utilise le mot « biocentrique » à dessein, en pensant à la condamnation du « bio-centrisme » dans le LS §118.
- 15 Voir William Connolly, « The Evangelical-Capitalist Resonance Machine », *Political Theory*, vol. 33, no. 6, 2005, p. 869-886. Sur la théologie de la prospérité au Brésil, voir <https://culanth.org/fieldsights/bolsonaro-the-evangelicals-and-the-brazilian-crisis>. Sur l'exode des riches, voir Bruno Latour, *Où atterrir? Comment s'orienter en politique*, Paris, La Découverte, 2017 et Nikolaj Schultz, « Life as exodus », dans Bruno Latour et Peter Weibel (dir.), *Critical zones. The science and politics of landing on Earth*, Cambridge, The MIT Press, 2020, p. 284-287.

- 16 Pierre Clastres, « Entre silence et dialogue », in Raymond Bellour et Catherine Clément (dir.), *Claude Lévi-Strauss*, Paris, Gallimard, 1968, p. 33-38. (Je souligne).
- 17 Mais voir l'avertissement préventif dans LS §88 sur « Les Évêques du Brésil », qui « ont souligné que toute la nature, en plus de manifester Dieu, est un lieu de sa présence. En toute créature habite son Esprit vivifiant qui nous appelle à une relation avec lui. La découverte de cette présence stimule en nous le développement des “vertus écologiques”. Mais en disant cela, n'oublions pas qu'il y a aussi une distance infinie entre la nature et le Créateur... »
- 18 Isabelle Stengers, « Reclaiming animism », *e-flux journal*, no. 36, juillet 2012.
- 19 Bruno Latour parle d'un « [r]etour progressif aux cosmologies anciennes et à leurs inquiétudes dont on s'aperçoit, soudain, qu'elles n'étaient pas si mal fondées » (*Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des modernes*, Paris, La Découverte, 2012, p. 286). Voir aussi les actes du colloque international « Les mille noms de Gaïa : de l'Anthropocène à l'âge de la terre » (Rio de Janeiro, 2014), publiés récemment : Déborah Danowski, Eduardo Viveiros de Castro et Rafael Saldanha (dir.), *Os mil nomes de Gaia : do antropoceno à idade da terra*, vols. I e II. Rio de Janeiro, Editora Machado, 2022 et 2023.
- 20 Bronislaw Szerszynski, « From the Anthropocene Epoch to a New Axial Age: Using Theory-Fictions to Explore Geo-Spiritual Futures », in Celia Deane-Drummond, Sigurd Bergmann et Markus Vogt (sous dir.), *Religion in the Anthropocene*. Londres, The Lutterworth Press, p. 35-52.
- 21 Voir Patrice Maniglier, « How many Earths? », *The Otherwise*, no. 1, 2019 (http://theotherwise.net/articles/maniglier_how_many_earth.html); Bruno Latour et Dipesh Chakrabarty, « Conflict of planetary proportions: a conversation », *Journal of the Philosophy of History*, no. 14, 2020, p. 419-454.
- 22 Voir l'étonnant livre récemment publié de Gabriel Catren, *Pleromatica ou Elsinore's trance* (Falmouth, Urbanomic, 2023), qui opère une hybridation critique entre l'immanentisme spinoziste et le

transcendantalisme kantien, tout en proposant une redéfinition dé-substantialisante, non allégorique, de l'ontothéologie trinitaire chrétienne et intégrant les enseignements du « nomadisme transcendantal » des chamanismes indigènes.

- 23 LS §66 : « L'existence humaine repose sur trois relations fondamentales intimement liées : la relation avec Dieu [Surnature], avec le prochain [Culture], et avec la terre [Nature]. »
- 24 LS §90, §43, §63, §65.
- 25 La magie est en effet la manière dont on peut agir sur la « nature » par des moyens techniques (mécaniques et/ou sémiotiques), tandis que l'animisme repose sur le postulat que des êtres autres que les humains sont des agents intentionnels dotés d'une « théorie de l'esprit » et membres de communautés politiques. Dans *La Pensée sauvage* (Paris, Plon, 1962, p. 293), Lévi-Strauss oppose précisément l'« anthropomorphisme de la nature » et le « physiomorphisme de l'homme », associant le premier à la « religion » (ce que nous appelons ici l'animisme) et le second à la magie.
- 26 Ici, bien sûr, il faut tenir compte de la prière franciscaine avec son affirmation d'une parenté humaine avec les animaux et les étoiles et, par conséquent, de la signification du choix du nom papal de Bergoglio, vu son engagement en faveur de la cause écologique. La question de savoir si la cosmothéologie de François d'Assise est une « anomalie sauvage » qui renvoie à l'imaginaire médiéval préscolastique et au folklore paysan (c'est-à-dire « païen ») ou si elle est une virtualité prête à s'actualiser dans un christianisme qui se trouve dorénavant « face à Gaïa » reste, du fait de mes connaissances théologiques plus que limitées, une question ouverte pour moi.
- 27 Fabián Ludueña, *La comunidad de los espectros. I: Antropotecnia*, Bueno Aires, Miño y Dávila, 2010, p. 173.
- 28 Fabián Ludueña, *La comunidad de los espectros, op. cit.*, p. 209. Nous savons ce que Giorgio Agamben a fait de cette idée dans *L'Ouvert: de l'homme et de l'animal*, Paris, Payot et Rivages, 2016. Mais Alain Badiou n'est pas loin non plus: « Il faut affirmer nettement

que l'humanité est une espèce animale qui tente de surmonter son animalité, un ensemble naturel qui tente de se dé-naturaliser. » (« L'hypothèse communiste. Interview d'Alain Badiou par Pierre Gaultier. », *Le Grand Soir*, 6 Août 2009.) ».

- 29 L'amusant essai de philosophiction de Gabriel Tarde, *Fragment d'histoire future* (Paris, Slatkine, 1980 [1893]) peut être considéré comme l'une des premières versions des angélologies technophiles des siècles suivants. Dans le cas du *Fragment*, la purification de l'essence de l'humain, libéré de toute animalité, ne se fait pas en direction des cieux, mais sous la forme d'une « transdescendance » chtonienne, une fuite dans les profondeurs de la Terre glacialisée par la mort du Soleil. Voir l'analyse dans Eduardo Viveiros de Castro et Déborah Danowski, « L'arrêt de monde », in Émilie Hache (dir.), *De l'univers clos au monde infini*, Paris, Éditions Dehors, 2014, p. 221-339.
- 30 Alan Strathern, *Unearthly powers : religion and political change in world history*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019.
- 31 Alan Strathern accepte l'essentiel de la thèse sur l'Ère Axiale de Jaspers et de ses continuateurs Eisenstadt, Bellah, Momigliano et autres : voir *The past is yet to come*, *op.cit.*
- 32 Car comme on peut le voir, le problème n'est pas l'anthropocentrisme, mais la démesure moderne. Ce qui ne résout pas vraiment la question de la juste mesure de l'anthropocentrisme. Elle réside peut-être dans le paradoxe suivant : aujourd'hui plus que jamais, l'intérêt suprême de l'humanité est de rejeter toute forme d'anthropocentrisme.
- 33 Ce qu'on appelle « animisme » est l'extension précisément de la notion de relations sociales à toutes les relations, y compris aux relations entre des humains et des autres-qu'humains – une formidable extension du domaine de la socialité, du « tu », qui n'a plus besoin dès lors d'un « Tu » suprême. Je me permets de renvoyer à Eduardo Viveiros De Castro, *Métaphysiques cannibales* Paris, Presses Universitaires de France, 2009, ainsi qu'à Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.
- 34 Crawford Brough Macpherson, *La Théorie de l'individualisme*

possessif de Hobbes à Locke, Paris, Gallimard, 2004 (édition originale 1964).

- 35 *Essais de Théodicée*, deuxième partie, §118. (Sur ce passage, voir l'article fondamental de Déborah Danowski, « Ordem e Desordem na Teodicéia de Leibniz », *Revista Índice*, vol. 3, no. 1, 2011).
- 36 Elizabeth Kolbert, *La sixième extinction : comment l'homme détruit la vie*, Paris, Vuibert, 2015.
- 37 Andreas Malm et Alf Hornborg, « The geology of mankind? A critique of the Anthropocene narrative », *The Anthropocene Review*, vol. 1, no. 1, 2014, p. 62-69.
- 38 Je distingue ici l'espèce « darwinienne » *Homo sapiens*, de la condition « kantienne » (ou arendtienne) que j'appelle « humanité ». Sur cette distinction, voir Etienne Balibar, « Human species as a biological concept », *Radical Philosophy*, vol. 2, no. 11, 2011, p. 3-12.
- 39 Voir la note 27 *supra*, et Alan Strathern, *Unearthly powers*, *op.cit.*
- 40 Le « péché écologique », ou « péché envers la Création », est explicitement exposé et condamné dans le *Document final* du Synode pour l'Amazonie.
- 41 Davi Kopenawa et Bruce Albert, *La Chute du ciel. Paroles d'un chaman yanomami*, Paris, Plon, 2010, p. 519-520.
- 42 Le Brésilien d'origine allemande Vítor Westhelle, décédé récemment, était professeur aux États-Unis et l'un des principaux théologiens de la libération de confession luthérienne.
- 43 Vítor Westhelle, *Eschatology and Space: the lost dimension in theology past and present*, New York, Palgrave Macmillan, 2012, p. 10. (je souligne). Il faut également rappeler la formule hégélienne selon laquelle le temps est « la vérité » de l'espace.
- 44 *Ibid.*, p. 14. (je souligne).
- 45 *Ibid.*, p. xi. (je souligne).

- 46 Ou, comme le dirait Lévi-Strauss, ce sont tous des êtres qui *font signe* : la pensée sauvage se trouve face à un univers « dont elle reconnaît des propriétés physiques et des propriétés sémantiques », in *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 355.
- 47 En fait, de *presque* tout. Sur l'importance de l'exception en tant que « résidu » classificatoire dans les jugements cosmologiques indigènes, voir Eduardo Viveiros de Castro, « On models and examples : engineers and bricoleurs in the Anthropocene », *Current Anthropology*, vol. 60, supplément 20, 2019 : S296-S308.
- 48 *Discours de la méthode*, 5^e partie. (je souligne).
- 49 LS, §155 : « Dans ce sens, il faut reconnaître que notre propre corps nous met en relation directe avec l'environnement et avec les autres êtres vivants. L'acceptation de son propre corps comme don de Dieu est nécessaire pour accueillir et pour accepter le monde tout entier comme don du Père et maison commune ». En d'autres termes, l'écothéologie du pape François accepte que nous partageons notre condition corporelle avec les autres êtres vivants et la matière en général ; mais l'esprit reste notre propriété exclusive.
- 50 Ce que j'appellerais l'« onirisme spéculatif » est cependant absolument central dans la praxis intellectuelle indigène, tout comme la valeur de vérité particulière attribuée aux expériences de perception altérée induites par les prothèses pharmacologiques.
- 51 Voir Eduardo Viveiros de Castro, « Cosmological deixis and Amerindian perspectivism », *Journal of The Royal Anthropological Institute*, (N.S.) 4, 1998, 469-488, citant Descola, *La nature domestique : symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 1986, p. 120.
- 52 En effet, l'humanité est comme un pronom plutôt qu'un nom, elle marque une position plutôt qu'une substance. Tout ce qui est pensé comme occupant la position déictique de sujet, c'est-à-dire qui joue le rôle de l'« observateur » définissant le cadre de référence selon lequel le monde peut être décrit ou énoncé est imaginé comme humain ou, dans certaines versions de cette idée, *imaginé comme imaginant* qu'il est humain : « imagination » dangereuse que les humains de référence (quels qu'ils soient, à commencer par « nous,

les humains ») doivent éviter de prendre pour argent comptant, au risque d'être capturés – adoptés, asservis, dévorés... – par ces humanités autres-qu'humaines.

53 Sur ces entités, voir Kopenawa et Albert, *La Chute du ciel*, *op.cit.*

54 « *La place centrale de la Parole de Dieu* dans la vie de nos communautés est un facteur d'union et de dialogue. Autour de la Parole, il peut y avoir tant d'actions communes : traductions de la Bible dans les langues locales, éditions conjointes, diffusion et distribution de la Bible et rencontres entre théologiens, entre théologiens et théologiennes catholiques et ceux de différentes confessions. » (*Document final*, §24).

55 *Document final*, §24 : « L'apparition soudaine de nouvelles communautés, liées à la personnalité de certains prédicateurs, s'oppose fortement avec les principes et l'expérience ecclésiologiques des Églises historiques et peut cacher le risque de se laisser emporter par les vagues de l'émotion du moment ou de renfermer l'expérience de foi dans des cadres protégés et rassurants. Le fait que beaucoup de fidèles catholiques soient attirés par ces communautés est un motif de friction, mais il peut devenir, pour nous, un motif d'examen personnel et de renouveau pastoral ».

—

Contributeur · ices

Édité par Patrice Maniglier

Les spaghettis, ou les temps comme imbroglio

Par Vanessa Morisset | 15-03-2024

Peut-on penser le temps comme un plat de spaghettis? Vanessa Morisset rend hommage à cette étrange métaphore formulée par Bruno Latour à propos du futurisme italien, en explorant les paradoxes temporels de ce plat hautement réconfortant.



Fraise, vanille, chocolat, 2022, acrylique sur toile, 45 x 37 cm ©C.O.F.

Voici vingt ans, je vis dans le Kansas un clown musicien.

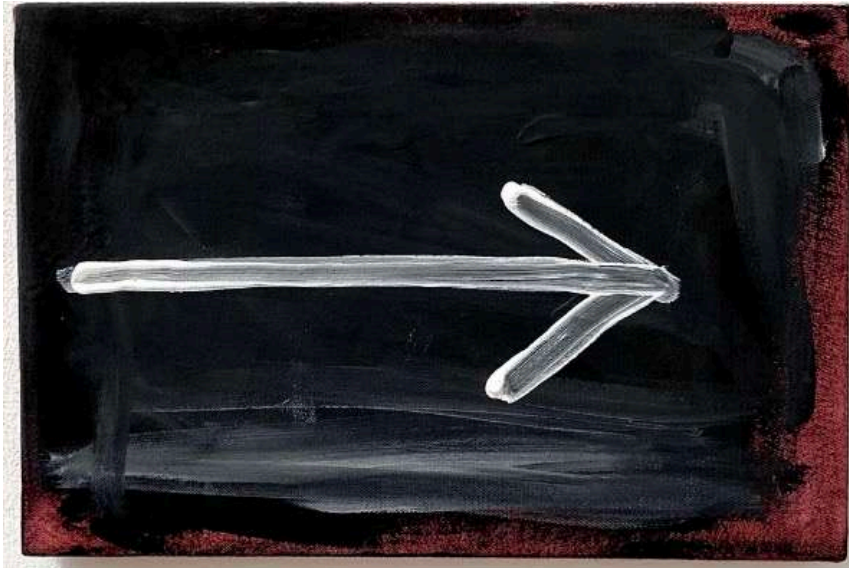
Il avait apposé son œil sur l'embouchure de son instrument,
un tuba à triple nœud,

comme s'il eût tenu entre ses mains une longue vue.

Günther Anders, *L'Émigré*, 1962

Récemment m'est revenu à l'esprit une métaphore sur le temps entendue au Centre Pompidou, dans le cadre d'un programme de conférences accompagnant l'exposition *Le Futurisme, une avant-garde explosive* ¹. La star en était Bruno Latour : moi-même j'étais venue pour l'écouter, particulièrement intriguée par ce qu'il allait dire de l'ode perpétuelle à la modernité qu'est l'art des futuristes italiens. L'auteur de *Nous n'avons jamais été modernes* n'a pas manqué de rétrospectivement jeter de l'huile sur leur feu, en mettant à bouillir, au milieu, une drôle de marmite.

Dès l'introduction de sa communication, dont le sujet était la conception du temps héritée de la période moderne, le philosophe a dit, comme en aparté, sur un ton que j'ai senti amusé : la flèche du temps, aujourd'hui, c'est plutôt un plat de spaghettis. Quelle métaphore ! Latour l'avait-il malicieusement pensée rapport à l'origine italienne du futurisme ? Pour faire s'emmêler les vecteurs de vitesse et les lignes-de-fuite-droit-devant dont regorgent leurs textes, dessins, tableaux et sculptures ? En fait, cette métaphore, il l'a répétée dans d'autres conférences et essais, tant elle est efficace pour suggérer un nouveau paradigme dans la conception du temps. Car, à l'image simple et très répandue, au moins en Occident, du temps comme trajectoire d'une flèche dirigée vers une cible, le plat de spaghettis substitue une autre représentation tout aussi accessible et, de surcroît, plus sympathique, plus réconfortante, rendant moins angoissant le sentiment d'être désorienté. Sa tonalité épicurienne donne envie de séjourner dans la question de notre situation.



←, 2021, acrylique sur tissus, 15 x 28 cm ©C.O.F.

Bien sûr Latour n'est pas le premier à imaginer le temps autrement que comme une ligne droite allant du passé vers le futur en passant par le présent. Au sein même de la période moderne le temps a pu être pensé avec une certaine élasticité, voire une certaine qualité bouillonnante, comme la durée chez Bergson qui s'étire et s'enroule sur elle-même – « la durée réelle se compose de moments intérieurs les uns aux autres **2** » – dans une forme d'intériorité qu'avec nos mots et nos concepts on a bien du mal à « démêler » (le terme revient à plusieurs reprises, sans doute est-il l'un des moins mauvais, selon Bergson). De ce point de vue, le plat de spaghettis, bien que relevant d'un registre plus trivial, n'est pas loin, d'autant que la critique bergsonienne porte avant tout sur la principale impasse où a conduit la spatialisation du temps, à savoir sa division en parties quantifiables : voilà qui est quasi aussi inadmissible qu'une personne qui coupe ses spaghettis pour les manger.

D'une autre manière, les temps ne s'entortillent-ils pas également comme dans un plat de pâtes dans la mémoire des personnages de Proust ? Si tout le passé du narrateur, comme on le sait, sort d'une tasse de thé, la structure du temps retrouvé adopte souvent le mouvement serpentin des spaghettis chers à Latour. En témoigne par exemple cette phrase choisie par Gérard Genette, dans *Figures III*, pour effectuer une analyse des anachronies narratives caractéristiques du récit proustien : « Quelquefois en passant devant l'hôtel il se rappelait les jours de pluie où il emmenait jusque-là sa bonne, en

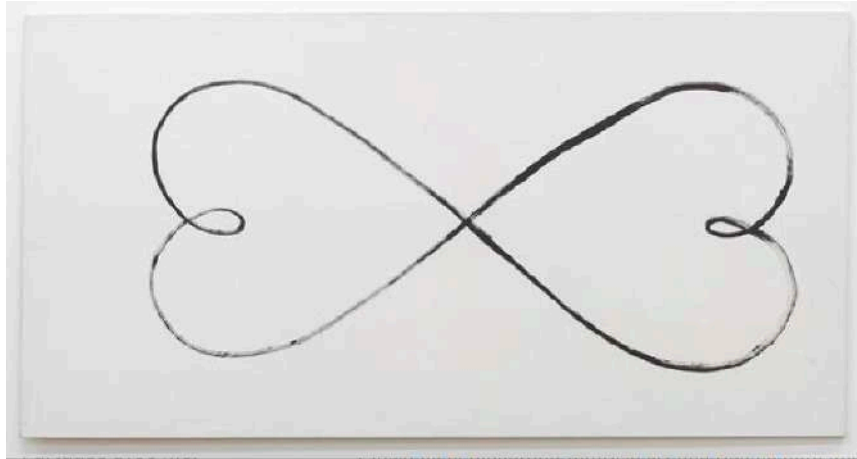
pèlerinage. Mais il se les rappelait sans la mélancolie qu'il pensait alors devoir goûter un jour dans le sentiment de ne plus l'aimer. Car cette mélancolie, ce qui la projetait ainsi d'avance sur son indifférence à venir, c'était son amour. Et cet amour n'était plus **3** ». Les anticipations imaginées dans le passé et les regards rétrospectifs dont on espère être capables un jour se croisent et se recroisent, ce qui amène Genette à conclure que ce récit suit « un parfait zigzag ».

Pour de tout autres raisons, Günther Anders clôt le premier chapitre d'un texte intitulé *L'Émigré* en convoquant l'image du tortillon. Il exprima là la manière dont il se représente le cours perturbé de sa vie. Il se compare à un clown qui regarde par son tuba comme à travers une longue vue en expliquant au public qu'il veut observer la Lune : il « essaye de voir à travers son tube entortillé ». De même, confesse l'auteur « si je [...] tentais de regarder à travers la totalité de toute ma vie, mes efforts seraient tout aussi vains » **4**. La métaphore du tuba fait écho à une autre qui a servi quelques lignes auparavant : « Il est plus facile de voir ce qu'il se passe au coin d'une rue que de saisir ce qui se trouve au coin du temps. Personne n'a encore inventé le périscope temporel **5** ». On ne peut pas mieux dire que le temps ne file pas droit.

Il existe sans doute de nombreux autres exemples de temps non linéaires au cœur de la modernité et chaque lecteur-riche pourra compléter selon ses références. L'important est de se rendre compte à quel point la représentation du temps proposée par Latour a été préparée par d'autres analyses, si bien qu'elle nous est finalement presque familière. Même si le contexte dans lequel, lui, l'amène est spécifique à un imbroglia dont il date précisément la formation. Le plat de spaghettis surgit en 1989, année où le capitalisme croit avoir définitivement triomphé alors que des conférences se tiennent sur l'état global de la planète dont il est responsable. Latour explicite : « en voulant dévier l'exploitation de l'homme par l'homme sur une exploitation de la nature par l'homme, le capitalisme a multiplié indéfiniment les deux **6** ». La disparition de l'ailleurs que représentait le bloc de l'Est dans l'imaginaire occidental a permis d'en prendre pleinement conscience. Ainsi se profile « la symétrie parfaite entre l'effondrement du mur de la honte et la

disparition de la nature illimitée **7** », qui nous amène à envisager notre futur autrement qu'une progression devant nous en même temps qu'à relire autrement notre passé. Voilà pourquoi nous sommes prêt-es à adopter le plat de spaghettis comme représentation commune du temps.

Finies les horloges, passons à l'heure des méandres et de la sinuosité.



Together, 2020, acrylique sur toile, 100 x 195 cm ©C.O.F.

Un point annexe reste toutefois à éclaircir. C'est un détail, drôle, mais pas négligeable car très significatif de ce qu'était le temps moderne, je dirai même le temps ultramoderne. Ce point à examiner est que, contre toute attente, les futuristes, que nous avons évoqués en même temps que la conférence de Latour à Beaubourg, n'aimaient pas les pâtes. Pire, ils prônaient d'en abolir la consommation. Si bien qu'entre Latour et eux, il y a un gros problème du point de vue des spaghettis. Et leur divergence du point de vue des spaghettis permet de saisir leur divergence sur le temps. Encore une fois, ce n'est pas qu'une blague.

Dans son *Manifeste de la cuisine futuriste* de 1931, Marinetti explique que « aux Italiens les pâtes ne conviennent pas. Par exemple, elles contrastent avec la vivacité d'esprit et l'âme passionnée, généreuse, intuitive des Napolitains. S'ils furent des combattants héroïques, des artistes inspirés, des orateurs capables de remuer les foules, des avocats brillants, des agriculteurs obstinés, c'est en dépit des volumineux plats de pâtes quotidiens. Et c'est à force d'en man-

ger qu'ils deviennent sceptiques, ironiques et sentimentaux – caractéristiques qui souvent freinent leur enthousiasme ». Et plus loin : « les pâtes, dont le pouvoir nutritif est inférieur de 40% à la viande, au poisson, aux légumes, entortillent les Italiens et les entravent comme autrefois les lents fuseaux de Pénélope ou les voiliers somnolents dans l'attente du vent [...]. Les défenseurs des pâtes les traînent dans l'estomac comme des boulets ou des ruines, tels des forçats ou des archéologues **8** ». Pour Marinetti, les pâtes sont synonymes de lenteur et d'inertie, ce qui maintient ceux qui s'en nourrissent dans une sorte d'éternel retard. C'est insupportable à l'esprit futuriste qui aspire à la plus grande vitesse possible. Quitte à foncer dans un mur. Rappelons en effet que l'acte de naissance du futurisme correspond à un accident de voiture. Et aussi, qu'en réalité, le futur importe peu à ces artistes puisqu'ils souhaitent mourir avant 40 ans (certains seront exaucés par la Première Guerre mondiale), faute de quoi ils appellent les plus jeunes à les enterrer dans les musées et les bibliothèques, ces lieux étant pour eux des cimetières. Dans l'idéologie futuriste, cela signifie qu'à travers les pâtes, ce qui doit disparaître, c'est le temps lui-même, en tant qu'il doit être comprimé au maximum dans la vitesse, idéalement être toujours déjà l'instant d'après. Les recettes de cuisine d'où sont bannies les pâtes (remplacé par le riz, cultivé industriellement dans les plaines du Pô) nous le certifient : l'idéal de la modernité futuriste est que rien ne dure, même pas la digestion.



Dripping palette, 2020, acrylique sur toile, 20 x 40 cm ©C.O.F.

Alors que savourer le temps, comme un bon plat de spaghettis, semble désormais notre seule richesse, à nous.

Pour dialoguer avec le texte, j'ai invité Camila Oliveira Fairclough à choisir avec moi quelques-une de ces peintures. Je l'en remercie chaleureusement! Elle est représentée par la galerie Laurent Godin, Paris.

—

Notes

- 1 Elle a eu lieu le 20 octobre 2008.
- 2 Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1888), Paris, Les Presses universitaires de France, 1970, p. 102.
- 3 Jean Santeuil, cité par Gérard Genette, *Figure III* (1972), Paris, Éditions du Seuil, 2019 p. 108.
- 4 Günther Anders, *L'Émigré* (texte paru initialement dans la revue allemande *Merkur* en 1962), Paris Allia, 2022, p. 17-18.

- 5 *Ibid.* p. 15-16.
- 6 Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*. Essai d'anthropologie symétrique (1991), Paris, La Découverte/poche, 2006, p. 17.
- 7 *Ibid.* p. 18.
- 8 Filippo Tommaso Marinetti et Fillia, *La Cuisine futuriste*, Paris, Métailié, 1982, p. 44-45.

—

Contributeur · ices

Peintures de Camila Oliveira Fairclough.
Edité par Juliette Simont.