

DOSSIER ÉCHELLES D'(IN)FINITUDE / SCALED (IN)FINITUDE

L'actualité ne cesse d'offrir de nouvelles scènes du réchauffement climatique et de ses paradoxes. En juin 2023, lors du colloque dont ce dossier, dirigé par Pierre Schwarzer et Marcus Quent, a recueilli les actes, la ville de New York était recouverte par la fumée des forêts canadiennes en flammes, donnant une lueur dystopique aux gratte-ciel se fondant dans le brouillard, avec la pire qualité de l'air au monde, avant que le vent n'emporte les particules fines, deux jours après, dans l'océan. Ironiquement, les forêts qui ont brûlé dans le nord du Québec étaient des monocultures destinées à compenser les émissions de carbone des entreprises. Ce fait divers n'est qu'un des événements nombreux dont la fréquence croissante souligne à quel point la question de l'écologie est devenue centrale à notre époque. Le fait qu'il s'agissait d'une ville-monde extraordinairement intégrée dans les réseaux mondiaux et les hégémonies d'aujourd'hui conférait à cet événement un caractère d'actualité mondiale. Ailleurs, à Djakarta, Alger ou Lagos, les sécheresses, les canicules, la montée des eaux, les incendies et les tempêtes n'ont désormais rien d'inhabituel.

Au quotidien, la question écologique surgit le plus souvent à l'occasion d'événements climatiques extrêmes, et au sein d'un discours sur le réchauffement climatique. La Terre, en tant que système qui impacte nos vies et objet d'étude, est devenue une préoccupation pratiquement incontournable de notre époque, tant l'activité humaine a démontré son rôle systémique dans ces transformations récentes et en cours. En même temps, cette double émergence de la Terre a mis en lumière deux dimensions distinctes de la fini-

tude, celle de la modernité en tant que projet, et celle de l'espèce humaine en tant que telle à travers la figure de l'écocide. La modernité, en tant que compréhension linéaire du progrès et que récit de développement industriel, se trouve confrontée à sa violence écologique structurelle. Son symptôme, le sujet « autonome » et auto-producteur, s'y trouve confronté à ses conséquences et à ses coûts. L'écocide, en tant qu'image de la rupture, de l'effondrement et de la perte, est devenu l'*universel négatif* du présent.

Les sciences humaines, s'appuyant sur les sciences naturelles, ont réagi à ce problème par une pensée de l'environnement en tant que milieu, par un renouvellement des philosophies de la nature et une réflexion sur la transformation du rôle de l'infrastructure. Les refontes de concepts et de politiques ont foisonné, tout comme les nouvelles théories des systèmes climatiques planétaires, l'extractivisme, la notion de milieux écologiques, ainsi que d'autres recherches portant sur les effets de l'Anthropocène. Ces convergences ont souvent été productives. Néanmoins, elles ont involontairement mis en évidence les problèmes de traduction entre une compréhension planétaire de la transformation écologique et son expérience vécue.

Malgré son utilisation comme ultimatum prophétique, l'écocide ne se manifeste jamais en tant que tel. Nous ressentons l'impact du changement climatique sur nos modes de vie, nous en éprouvons les effets avec des catastrophes particulières – mais le changement climatique dans son ensemble ou encore l'extinction de toute vie *en tant que telle* restent exclus de l'expérience. La fin de l'espèce reste une expérience disjointe pour les sujets pris dans le flot de la modernité.

Au-delà de sa totalité absente, la question écologique ou planétaire confronte notre savoir à des variables apparemment infinies et à la difficulté de délimiter des objets qui dépassent parfois toute échelle. Les vocabulaires critiques sont désormais symptomatiquement incompatibles. Les méthodes et les diagnostics luttent dans une concurrence déchainée. Dans ces conflits, le concept d'échelle est devenu un médiateur implicite de l'expérience et de l'action. Si

l'échelle décide de la limite de ses objets, le tournant écologique nous présente non seulement de nouveaux objets, mais aussi des liens qui restaient invisibles avant son avènement.

La triple intervention de l'échelle

La conférence *scaled (in)finity - Problems of the Ecological Turn*, qui s'est tenue sur le campus de NYU Paris en juin 2023, a cherché à aborder ces problèmes qui se retrouvent dans le concept d'*échelle*. Le point de départ de notre discussion fut l'observation que de nombreux différends dans le discours écologique actuel sont liés à des aspects de l'échelle sans parvenir à rendre compte des tensions et des contradictions qu'implique cette notion. À chaque fois que nous tentons de définir l'objet du changement écologique, de parvenir à une unité de signification, à chaque fois que nous nous demandons à *qui* ou à *quoi* le changement écologique s'adresse, nous nous trouvons déjà au sein d'une échelle ou même de plusieurs. Sous-jacente à l'observation, l'échelle fonctionne comme l'intermédiaire implicite de l'expérience et de l'action. Si l'écologie pose un problème de traduction, réémergeant dans d'autres discours, dans d'autres régimes, c'est son échelle qui détermine comment délimiter ses objets – et leur existence même, en nous invitant à retravailler notre compréhension des processus, des relations et des organismes.

L'échelle intervient dans la question écologique selon trois registres imbriqués, mais analytiquement distincts : le *temps*, l'*espace* et la *technique*. Elle apparaît d'abord au niveau de la temporalité. Le tournant écologique met face à face au moins deux historicités disjointes, celle de l'Humain et celle de la planète. Ces temporalités et historiographies s'entrechoquent dans les fissures du récit des modernes. Ces perspectives différentes entrent en conflit, ce qui se traduit notamment par une indétermination quant au caractère de notre époque, comme le montrent des concepts concurrents tels que l'Anthropocène et le Capitalocène. La temporalité de la finitude humaine fait la rencontre d'une temporalité planétaire, soi-disant au-delà de l'histoire, à travers la figure d'un écocide qui ne

connaît pas d'événement. Sur le plan temporel, le problème de l'échelle soulève de nombreuses questions. Comment traduire les historicités humaines et planétaires l'une dans l'autre sans provoquer une perte d'échelle ? Qu'est-ce qui constitue une action, un événement, et un collectif dans la temporalité multiple du planétaire ? Comment pouvons-nous retracer l'histoire de la planète, à la fois d'un point de vue disciplinaire, mais aussi en tant que résultat de nos actions futures intentionnelles ?

Dans un deuxième temps, l'échelle affecte l'espace. Les débats sur l'écologie partent souvent du principe que les processus planétaires et les spécificités locales se rencontrent sans former un tout unifié. Si la logique de la modernité est celle de l'universel, liée à une logique de l'identité et de la différence, celle du planétaire est une logique qui distingue la partie du tout. Cette logique de la distinction s'oppose à l'unité géographique de l'action politique héritée de la modernité, à savoir celle du territoire, fondée sur la logique de l'universel. Au bout de cette rencontre se trouve ainsi un organisme à la fois dispersé et total, de telle sorte que le caractère dynamique et processuel de son émergence, qui constitue précisément le lieu du politique, semble hors d'atteinte. À l'heure des universaux brisés, quelle serait l'unité « géopolitique » du planétaire ?

Enfin, l'échelle implique une dimension technique. La fin de la mondialisation unilatérale marque un retour de la géopolitique dans le cadre d'une accélération technologique renouvelée, de sorte que la question de l'écologie ne peut plus être confinée au champ étroit de ce qui était jadis considéré comme naturel. Les outils et les techniques, en tant qu'acteurs et systèmes de plus en plus centrés sur l'information, à partir desquels le concept d'humain a été jusqu'à présent sculpté, rencontrent les acteurs non humains de la tempête, du tonnerre et de la sécheresse. Pareillement, l'écologie elle-même se sert de modèles, d'images et de figures. En tant que tentative de repenser l'échelle du problème du changement climatique, elle est inévitablement technique *et* rhétorique. Elle court donc le risque de l'arbitraire, alors qu'elle s'appuie sur la facticité des phénomènes et leur agrégation. Comment repenser les techniques, les sciences et les économies politiques sans se contenter de

pointer les lacunes de chacun de ces mediums au prisme d'un autre ? Sur quelles interrelations épistémiques ces systèmes se sont-ils appuyés dans la modernité, et comment les reconfigurer ?

Ce triple problème de mise à l'échelle indique que le discours écologique nécessite une transformation ou reconfiguration de nos *épistémès*. Autant il nous décentre, autant sa politisation exige une enquête épistémique, un nouvel alphabet. Quelles sont les conditions épistémologiques d'une écologie politisée ? Comment peut-on sortir de la concurrence souvent symptomatique des cadres critiques et construire de nouveaux liens ? Que devons-nous faire de la nouvelle eschatologie du désastre ? Ce dossier, qui vient s'ajouter à un canon en cours de constitution d'un tournant écologique critique, en y ajoutant des références à la fois revivifiées et nouvelles, cherche à donner un aperçu des tensions à l'œuvre dans ce domaine. Bien que ses contributions prennent parfois des directions différentes, voire opposées, elles cherchent toutes à réfléchir à la rhétorique de l'écologie en tant que support, agent de frontière et cartographie politique. À l'échelle de la finitude – à l'échelle de l'infini.

p. 8

Qui ou quoi est l'*anthropos* de l'Anthropocène ?

Catherine Malabou

p. 15

Les paradoxes de l'anthropocentrisme

Zoltán Boldizsár Simon

p. 35

L'écologie de l'Histoire

Valentin Husson

p. 42

Une planète, mais pas seulement – l'ontologie comme engagement

Alyne Costa

p. 55

Du bon infini

Alexander R. Galloway

p. 72

Invasions du passé. D'une crise d'échelles

Pierre Schwarzer

p. 82

Récits plus qu'humains : comment la narration, en partant d'en bas, interroge les échelles historiques de la crise écologique

Julie Beauté

p. 109

Les trois écos : écosophie, écopoïèse et écocide

Emily Apter

p. 131

Au-delà de toute échelle : auto-extinction et réalisation de la raison

Marcus Quent

p. 143

Gagner du temps face à l'imminence de la catastrophe

Alexander Garcia Düttmann

Qui ou quoi est l'*anthropos* de l'Anthropocène ?

Par [Catherine Malabou](#) | 17-03-2025

Traduit par Pierre Schwarzer, avec Donatien Costa

L'*anthropos* de l'Anthropocène est-il un *qui* (un agent responsable) ou un *quoi* (un objet géologique) ? Catherine Malabou dissèque ici la critique heideggérienne de la réduction de l'humain à un « quoi » par la métaphysique occidentale, la déconstruction derridienne du glissement réversible entre le « qui » et le « quoi », ainsi que les fameuses thèses de Chakrabarty qui font de l'humanité une force géologique impersonnelle. Alors que la distinction entre agent et objet s'effondre, elle se tourne vers Bateson et Guattari pour articuler écologie mentale et écologie environnementale et penser ainsi la possibilité d'une responsabilité infinie face à l'urgence climatique.

Je voudrais brièvement contraster quatre approches conceptuelles quant au terme *anthropos* qui semblent opposées et s'avèrent décisives pour l'interprétation de l'*Anthropocène* : celle de Heidegger, celle de Derrida, celle de Chakrabarty et celle de Bateson. Les différentes perspectives qu'ouvre ce dialogue touchent à notre problématique – celle de la « mise en échelle de l'infini » – d'une manière particulière. Elles tournent toutes autour de la même question : l'*anthropos* de l'Anthropocène est-il un *qui* ou un *quoi* ?

Pour Heidegger, la définition traditionnelle de l'*anthropos*, de l'« humain », repose sur un *quid pro quo* entre le *qui* et le *quoi*. Un *quid pro quo*, comme nous le savons, est un malentendu qui consiste

à substituer, à prendre « quelque chose pour quelque chose » d'autre. Pour Heidegger, la définition métaphysique traditionnelle de l'homme repose sur une substitution du « quoi » (« *Was ist der Mensch ?* ») au « qui » (« *Wer ist der Mensch ?* »). Comme il l'explique dans *l'Introduction à la métaphysique*, ce « quoi » se rapporte à la définition traditionnelle de l'homme comme *zôon logon echon*, ou *animale rationale*.

Cette définition de l'homme est au fond zoologique. Le ζῷον de cette zoologie est digne de question à plus d'un égard. Or c'est dans le cadre de cette définition qu'a été bâtie la conception occidentale de l'homme, tout ce qui est appelé psychologie, éthique, théorie de la connaissance et anthropologie¹.

Le *quid pro quo* métaphysique inverse l'ordre des priorités. D'abord, bien sûr, il y a l'ordre de priorité entre l'ontique et l'ontologique. L'humain s'est toujours compris comme « un être », alors que, comme l'affirme Heidegger, la détermination de l'essence de l'être humain n'est tout d'abord *jamais* une réponse, mais essentiellement une question ; deuxièmement, le fait de poser cette question est historique et sa décision l'est tout autant – pas seulement de manière générale, mais comme essence de l'histoire ; et troisièmement, la question de savoir qui est l'être humain doit toujours être posée dans un rapport étroit avec la question de savoir comment il se situe par rapport à l'Être. La question de l'être humain n'est pas une question anthropologique, mais une question métaphysique historique. En d'autres termes, la question ne peut être posée de manière adéquate dans le domaine de la métaphysique traditionnelle, qui reste essentiellement de la « physique ». Heidegger conclut : « Parce que l'humanité est elle-même historique, la question sur son propre Être doit passer de la forme “Qu'est-ce que l'être humain ?” à la forme “*Qui* est l'être humain ?”² . » Cette *Wandlung*, cette métamorphose du quoi en un qui, soulève bien sûr la question de la responsabilité. L'*anthropos* de l'Anthropocène, compris comme un qui, comme un *Dasein*, est un être capable de répondre à sa propre catastrophe.

Dans *La bête et le souverain*, tome I, Derrida commente ce passage

et lie clairement la question de la responsabilité à celle de l'infini.

Je rouvre avec quelque violence, et guidé par ce qui nous importe ici en ce moment, *l'Introduction à la métaphysique* à ce point où Heidegger relance la question « qu'est-ce que l'homme ? ». [...] Heidegger commence par dire le caractère secondaire, dérivé en somme, tard venu et au fond très insatisfaisant, du point de vue ontologique, d'une définition de l'homme comme *animal rationale* ou comme *zôon logon echon*. Cette définition, il l'appelle, de façon d'ailleurs intéressante et inattaquable, « zoologique », non seulement mais aussi en ce sens qu'elle allie le *logos* au *zôon* et prétend rendre compte et raison (*logon didonai*) de l'essence de l'homme en disant de lui qu'il est avant tout un « vivant », un « animal »³.

Il insiste sur le passage que j'ai cité précédemment : « la question de l'homme quant à son propre être se transforme, elle n'est plus "Qu'est-ce que l'être humain ?" ("Was ist der Mensch ?") mais « Qui est l'être humain ? » ("Wer ist der Mensch ?")⁴ ». Cependant pour Derrida, la substitution, le *quid pro quo*, est inévitable. Le titre *La bête et le souverain* est une traduction ou une reformulation de « l'homme est un animal rationnel ». L'homme est un animal rationnel, « souverain » se substituant ici à « rationnel » et « bête » à « animal ». L'animal rationnel est la bête souveraine, qui repose sur la convertibilité de *qui* en *quoi*.

Cette grammaire, autre et la même, fait trembler l'autorité décidable du « qui » et du « quoi » et l'ordre de la substitution. La bête, c'est « qui » ou « quoi » ? Quand il y a substitution, il peut toujours y avoir *qui pro quo*, un *qui* pour un *qui* mais aussi un *qui* pour un *quoi* ou un *quoi* pour un *qui*⁵.

La distinction entre *qui* et *quoi* tombe dans l'indifférence, ou la non-différence. Le *quid pro quo*, sa réversibilité mécanique, ne peuvent être suspendus une fois pour toutes, ce qui explique aussi que la rationalité tombe constamment dans la bêtise. L'inversion constante et inévitable du *qui* en un *quoi* est, pour Derrida, la trajectoire exacte de la bêtise. La souveraineté est l'accomplissement de la définition métaphysique de l'homme, qui est aussi l'accom-

plissement de la rationalité comme stupidité. Le problème est qu'essayer d'arrêter la convertibilité ne met pas fin à cette stupidité mais apparaît seulement comme une nouvelle version de celle-ci, comme c'est évident chez Heidegger lui-même ou chez Valéry qui, dans *Monsieur Teste*, tente de « tuer la bête » en lui, de tuer le quoi. Valéry écrit dans le journal de bord de *Monsieur Teste* : « Je ne suis pas *bête* parce que toutes les fois que je me trouve *bête*, je me nie – je me tue⁶. »

Le paradoxe est que la réversibilité entre le *qui* et le *quoi* révèle en même temps leur différence infinie. La relation entre le *qui* et le *quoi* est, comme le dit Derrida, « infiniment différenciée ». Dès lors, la responsabilité consiste à mettre à l'échelle cet infini. Mais comment faire ? La responsabilité, qui est aussi l'acte de mettre à l'échelle l'infinité de la différence entre le qui et le quoi, réside-t-elle pour ainsi dire « dans le moi conscient ou dans le fond du moi inconscient, dans la conscience ou dans le fond de la non-conscience⁷ ? »

Chakrabarty ajoute une nouvelle faille infinie dans cette indifférence infiniment différenciée. Cette fois-ci, l'écart est celui qui sépare la vie de la matière inorganique, le biologique du biologique. L'humain de l'Anthropocène n'est plus un animal rationnel mais une force géologique. Un *quoi* encore plus neutre et a-conscient.

Les scientifiques du monde entier affirment que l'être humain est devenu quelque chose de beaucoup plus grand que le simple agent biologique qu'il ou elle a toujours été. L'homme exerce désormais une force géologique. [...] Car il ne s'agit plus seulement pour l'homme d'avoir une relation interactive avec la nature. Cette relation a toujours existé, ou du moins c'est ainsi que l'on a imaginé l'homme dans la majeure partie de ce que l'on appelle couramment la tradition occidentale. Aujourd'hui, on prétend que l'homme est une force de la nature au sens géologique du terme⁸.

Une ambiguïté infinie apparaît désormais entre le *qui* et le *quoi*. Le *quoi* est cette fois celui d'un nouvel âge de pierre, indifférent et démotivé, non responsable. « Une guerre nucléaire aurait été une dé

cision consciente de la part des pouvoirs en place. Le changement climatique est une conséquence involontaire des actions humaines⁹. » Chakrabarty demande :

Qui est ce « nous » ? Nous, humains, ne nous percevons jamais en tant qu'espèce. Nous pouvons seulement comprendre ou déduire intellectuellement l'existence de l'espèce humaine, mais nous n'en faisons jamais l'expérience en soi. Une phénoménologie de nous en tant qu'espèce humaine ne saurait exister. Même si nous nous identifions émotionnellement à un mot comme l'*humanité*, nous ne saurions pas ce qu'est une espèce, car, dans l'histoire des espèces, les humains ne sont qu'une instance du concept d'espèce, comme le serait d'ailleurs toute autre forme de vie. Mais on ne fait jamais l'expérience d'être un concept¹⁰.

L'*anthropos* de l'Anthropocène est fait de pierre. Avec Heidegger, nous avons un *qui* ontologiquement différent du *quoi* compris comme animal ou vie animale. Avec Derrida, nous avons un *qui* qui se transforme constamment et mécaniquement en automate, l'automate étant la figure de la bêtise souveraine, tandis que l'infinité entre le *qui* et le *quoi* est paradoxalement maintenue. Avec Chakrabarty, nous avons l'hypothèse d'un *quoi* qui est le seul accès au *qui*. « Le mode d'existence non humain de l'humain, qui est une force impersonnelle, nous dit que nous ne sommes pas simplement une forme de vie dotée d'un sens de l'ontologie. [...] Nous avons besoin de manières non ontologiques de penser l'humain¹¹. »

La différence ontologique ne parvient pas au cœur de la responsabilité, contrairement à ce qu'affirme Heidegger. L'être humain n'est pas seulement responsable de ce qui se passe, il en est le seul responsable. Le problème vise le caractère de la conscience que demande cette responsabilité. Chakrabarty affirme que la transformation de l'homme en force géologique interrompt la structure même de la conscience. Entre la conscience ou la prise de conscience et la pierre, il n'y a pas de réflexivité possible. En même temps, Chakrabarty croit en la possibilité d'inventer, de créer un nouveau mode de responsabilité « universel » : « Il faut penser les deux figures de l'humain en même temps : l'humain-humain et le

non humain-humain¹². »

C'est ici qu'intervient Bateson, qui caractérise cette coexistence comme l'émergence d'un système éco-mental. « Vous oubliez alors complètement que le système éco-mental appelé lac Érié est une partie de *votre* système éco-mental plus vaste – et que si ce lac devient malade, sa maladie sera inoculée à ce système plus vaste de *votre* pensée et de *votre* expérience¹³. » Le mental devient une notion frontière, mais Bateson ne suspend pas le biologique : le système éco-mental comprend l'ontologie, la vie et la matière inorganique.

Je voudrais clore sur la manière dont Félix Guattari, dans *Les trois écologies*, se réfère à Bateson lorsqu'il insiste sur la nécessité de créer une écologie qui tiendrait ensemble l'écologie sociale, l'écologie mentale et l'écologie environnementale. Il déclare que « toutes sortes d'autres façons d'exister s'instaurent hors de la conscience¹⁴ ». Le *mental* devient alors un terme plus précis que *conscient*. Il devient le terme frontière qui nous permet de rendre commensurables, au moins provisoirement, l'infini et la responsabilité, l'infini de la responsabilité.

—

Notes

- 1 Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, traduit par Gilbert Kahn, Paris, Gallimard 1980, p. 149.
- 2 Cf. *Ibid.*, p. 151. « Weil der Mensch als geschichtlicher er selbst ist, muß sich die Frage nach seinem eigenen Sein wandeln aus der Form: "was ist der Mensch?" in die Form: "wer ist der Mensch?" ». Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Max Niemeyer, 1953, p. 110.
- 3 Jacques Derrida, *La bête et le souverain I*, édité par Michel Lisse, Marie-Louise Mallet et Ginette Michaud, Paris, Galilée, 2008, p. 354.

- 4 *Ibid.*
- 5 *Ibid.*, p. 96.
- 6 Paul Valéry, « Extraits du Log-Book de Monsieur Teste », dans *Œuvres*, II, Paris, Gallimard, 1960, p. 45. Cité dans Jacques Derrida, *La bête et le souverain I*, *op. cit.*, 249.
- 7 *Ibid.*
- 8 Dipesh Chakrabarty, « The Climate of History: Four Theses », *Critical Inquiry*, vol. 35, n° 2, 2009, p. 206-207.
- 9 *Ibid.*, p. 221.
- 10 *Ibid.*, p. 220.
- 11 Dipesh Chakrabarty, « Postcolonial Studies and the Challenge of Climate Change », *New Literary History*, vol. 43, n° 1, p. 13.
- 12 *Ibid.*, p. 11.
- 13 Gregory Bateson, *Vers une écologie de l'esprit*, vol. 2, Paris, Seuil 1980, p. 242.
- 14 Félix Guattari, *Les trois écologies*, Paris, Galilée, 1989, p. 23-24.

—

Contributeur · ices

Cet article fait partie du Dossier « Échelles d'(in)finitude / Scaled (In)finitude », édité par Pierre Schwarzer & Marcus Quent

Les paradoxes de l'anthropocentrisme

Par Zoltán Boldizsár Simon | 17-03-2025

Traduit par Pierre Schwarzer, avec Patrice Maniglier

Alors que le concept de l'Anthropocène souligne l'impact profond de l'humanité sur les systèmes terrestres, une question essentielle se pose : pouvons-nous échapper à la pensée centrée sur l'être humain qui a alimenté cette crise ? Zoltán Boldizsár Simon analyse les paradoxes qui lient l'anthropocentrisme à l'Anthropocène, et révèle comment les efforts déployés pour lutter contre l'effondrement écologique perpétuent souvent la logique même qu'ils visent à démanteler. Sommes-nous pris au piège de nos propres contradictions ?

Anthropocentrisme et Anthropocène

Les notions d'anthropocentrisme et d'Anthropocène sont de toute évidence étroitement liées. Cependant, on pose souvent les deux questions séparément et cela semble provoquer des réponses très différentes, conduisant à des effets opposés. Posez la question de l'Anthropocène dans les sciences humaines et sociales, et vous serez immédiatement englouti dans le tourbillon de débats féroces et de désaccords sur la définition de l'Anthropocène, ses débuts et origines, ses responsabilités historiques, et sur l'importance simultanée de mettre l'accent sur les différenciations sociales et d'aborder l'humanité de manière holistique. Posez la question de l'anthropocentrisme, et les conflits sur l'Anthropocène commencent soudain

à s'apaiser pour laisser la place à une vision relativement consensuelle qui met en lumière des siècles de pensée et d'action centrées sur l'humain comme principaux moteurs des crises de l'Anthropocène d'aujourd'hui.

D'une part, les interprétations de l'Anthropocène sont multiples. On pourrait suivre la majorité des sciences humaines et sociales et utiliser l'Anthropocène au sens le plus large (et le plus vague) pour désigner les interactions entre l'homme et l'environnement. Mais on pourrait tout aussi bien mettre l'accent sur le contexte chronostratigraphique, dans lequel l'Anthropocène a fait l'objet d'un débat assez vif en vue de sa formalisation dans l'échelle des temps géologiques à l'échelle de l'époque, avec un début au milieu du XXe siècle¹. On pourrait encore mélanger ces points de vue et considérer que les relations entre l'homme et l'environnement atteignent un point où l'impact de l'homme sur l'environnement devient géologique. On chercherait alors à savoir si cela commence avec la domestication des animaux, avec l'expansion coloniale européenne ou avec la modernité industrielle et l'essor d'une économie fondée sur les combustibles fossiles².

Parmi ces options diverses, on peut aussi penser, comme je le pense moi-même, que l'Anthropocène n'a guère de sens – pas même dans les sciences humaines et sociales – sans reconnaître le contexte de son développement dans la science du système terrestre³. En ce sens, l'Anthropocène ne se réfère pas simplement à un large « impact humain » sur la planète, la « nature » ou l'« environnement ». Il s'agit plutôt d'une situation compliquée et relativement récente dans laquelle l'activité humaine dans le monde social différencié atteint un caractère systémique en poussant l'état de la Terre – considérée comme un système intégré – hors des conditions de l'Holocène qui soutiennent l'effort sociétal humain tel qu'on l'a connu jusqu'à présent, vers des conditions qui pourraient ne plus être hospitalières pour les sociétés humaines. Même si la question du changement climatique induit par l'homme domine les débats publics, la transformation anthropique du système climatique n'est qu'une des nombreuses transformations des systèmes terrestres induites par l'activité humaine⁴. L'Anthropocène n'est ni un change-

ment climatique, ni un changement environnemental singulier induit par l'homme, mais une transformation anthropique du système terrestre.

D'autre part, derrière toutes les interprétations conflictuelles de l'Anthropocène et tous les débats sur son commencement et les forces et systèmes sociaux qui en sont les causes, il n'y a guère de contestation sur ce qui se cache derrière toutes ces forces et systèmes sociaux liés à l'Anthropocène : l'anthropocentrisme. Qui plus est, peu importe ce que l'on pense de la question de ce qu'*est* l'Anthropocène, il y a une profonde convergence sur la question de ce qu'il *faut* faire ensuite : l'anthropocentrisme doit être surmonté. Et, en effet, cette injonction est tout à fait raisonnable. Si ce sont les modes de pensée et d'action centrés sur l'homme et traitant tout ce qui n'est pas humain comme des moyens pour atteindre des objectifs humains qui nous ont amenés au problème qu'est l'Anthropocène, il semble à la fois logique et sensé de suggérer que la voie à suivre consiste à devenir non anthropocentrique – ou, du moins, moins anthropocentrique.

Cela semble cependant plus facile à dire qu'à faire. S'il existe un consensus relatif sur les dommages causés par des siècles de poursuite d'une action centrée sur l'homme, l'impératif commun de surmonter l'anthropocentrisme (en tant que réponse adéquate à l'Anthropocène) nourrit un ensemble de paradoxes. Et, d'une certaine manière, ce n'est pas surprenant. Les paradoxes qui émergent dans le contexte de l'Anthropocène en relation avec l'impératif de surmonter l'anthropocentrisme ne sont pas les premiers suscités par la question de l'anthropocentrisme. Ils ne forment qu'un groupe récent dans un ensemble plus vaste de paradoxes autour de la question de l'anthropocentrisme, qui a pris de l'importance dans la seconde moitié du siècle dernier.

Pour comprendre la nouveauté de l'ensemble des paradoxes qui caractérisent la problématique de l'Anthropocène, je passerai donc d'abord brièvement en revue les deux paradoxes centraux de l'anthropocentrisme tels qu'on les a connus à la fin de la modernité. C'est sur cette toile de fond que, dans un deuxième temps, il de-

viendra possible d'explorer plus profondément les complexités de l'anthropocentrisme dans l'Anthropocène. Enfin, en guise de conclusion, les nombreux paradoxes de l'Anthropocène exigeront de poser la question suivante : l'anthropocentrisme peut-il être surmonté ?

Les paradoxes tels que nous les connaissons

La pensée environnementale de la seconde moitié du siècle dernier a remis en question l'anthropocentrisme dans plusieurs directions correspondant à différents courants de pensée, allant du mouvement de l'écologie profonde (*deep ecology*) jusqu'aux études animales. Certes, l'anthropocentrisme n'avait besoin d'être remis en question que dans les sociétés et systèmes de connaissance qui considéraient le monde humain comme séparé du monde naturel. Ce sont les sociétés et épistémologies occidentales qui, contrairement à de nombreuses sociétés, épistémologies et cosmologies indigènes, sont arrivées à cette séparation. Selon Carolyn Merchant, cela s'est produit pendant la révolution scientifique, lorsque l'émergence d'une nouvelle vision mécaniste du monde, qui considérait la nature comme un objet de contrôle humain, a remplacé une vision plus organique des relations entre l'homme et la nature qui caractérisait l'Europe pré-moderne⁵.

Cela signifie que, dans les sociétés occidentales, la remise en question de l'anthropocentrisme concerne à la fois le fonctionnement quotidien et les hypothèses les plus profondes de la modernité. L'anthropocentrisme au cœur de la modernité est un complexe social et philosophique : les perspectives et hypothèses anthropocentrées se manifestent dans des systèmes socio-économiques et des pratiques sociales orientées par la technologie qui ont un caractère d'exploitation à la fois sur le plan social et environnemental. Rien ne témoigne plus clairement du caractère socio-environnemental de l'anthropocentrisme que la longue histoire de l'extractivisme et sa transformation structurelle plus récente engendrée par les pratiques néo-extractivistes⁶.

Partout dans le monde, les mouvements écologistes affrontent quotidiennement l'extractivisme et d'autres pratiques anthropocentrées dans leurs contextes sociaux immédiats. Mais, pour que ces mouvements réussissent – non pas dans des cas particuliers mais dans l'ensemble –, il est nécessaire d'aborder et de comprendre correctement les complexités de l'anthropocentrisme au niveau plus profond des hypothèses et des points de vue anthropocentrés qui alimentent ces pratiques. C'est précisément ce qu'a fait Arne Naess dans les années 1970. En développant une écosophie pour le mouvement de l'écologie profonde – l'écosophie étant comprise comme « une philosophie de l'harmonie et de l'équilibre écologiques⁷ ». Naess a jeté les bases du mouvement en mettant en avant le niveau le plus profond, celui des présupposés. Cela ne veut pas dire que l'écologie profonde ne s'est pas intéressée pas à explicité les liens entre l'action sociale et ses prémisses philosophiques. Au contraire, le mouvement l'a fait de manière assez organique. C'est seulement que, dans un article de 1973 considéré aujourd'hui comme initiateur de l'écologie profonde, Naess a présenté comme le premier (et donc le plus fondamental) des sept principes du mouvement le « rejet de l'image de l'homme-au-sein-de-l'environnement en faveur de l'image relationnelle de champ de vue total » qui voit les organismes comme « des nœuds au sein du réseau ou du champ de la biosphère, où chaque être soutient avec l'autre des relations intrinsèques »⁸.

Il n'est pas étonnant que le paradoxe fondateur de l'anthropocentrisme, décelé par la pensée environnementale de l'époque, fonctionne également au niveau des appréhensions du monde. Pour reprendre les termes de Christopher Manes en 1990, « le paradoxe de l'anthropocentrisme est qu'un monde conçu uniquement en fonction des fins humaines semble destiné à devenir inhospitalier pour toutes les fins humaines à long terme »⁹. Inutile de dire que ces mots gagnent des significations nouvelles aujourd'hui, alors que le concept de l'Anthropocène saisit les activités humaines au niveau du système Terre et que, par conséquent, le paradoxe devient également systémique. Nous y reviendrons plus tard. Pour l'heure, il semble plus important de retracer un second paradoxe connu avant la diffusion rapide du concept d'Anthropocène au cours des

années 2000.

Le second paradoxe de l'anthropocentrisme émerge de la reconnaissance du premier et tourne autour du problème de la réparation des dommages de l'anthropocentrisme. Dès que l'on reconnaît que l'anthropocentrisme consume la planète, il est nécessaire de développer des pratiques, des modes de pensée, des épistémologies, des cosmologies, des visions du monde et des systèmes de connaissance qui se passent d'hypothèses anthropocentrées.

Au cours des dernières décennies du vingtième siècle, parallèlement à l'écologie profonde, plusieurs mouvements théoriques ont tenté de surmonter l'anthropocentrisme sur cette base. Dans les sciences humaines et sociales, les études animales ont été parmi les pionnières de ces nouvelles formations théoriques. Par conséquent, elles ont également été parmi les premières à débattre d'un paradoxe de l'anthropocentrisme qui semblait intrinsèque à l'impératif de développer des savoirs non anthropocentriques. En examinant leurs propres présupposés, les études animales se sont de plus en plus inquiétées de la nature aporétique d'animaux constitués en objets d'études humaines. Au tournant du millénaire, Erica Fudge a formulé avec une clarté exceptionnelle l'énigme éthique au cœur de cet exercice en affirmant qu' « au lieu de saper la domination de l'humanité, étudier les animaux peut en fait mettre en évidence la centralité persistante de l'humanité : paradoxalement, les divers formes d'anthropocentrisme que l'étude des animaux pourrait tenter de contrer sont reproduits par son existence même ». « Nous *dé-chiffrons* les animaux », poursuit Fudge, « comme s'il s'agissait de textes, tout comme les cultures humaines ont exploité les animaux comme s'il s'agissait d'objets »¹⁰.

Les paradoxes de l'anthropocentrisme dans l'anthropocène

À la fin du 20ème siècle, deux paradoxes majeurs de l'anthropocentrisme se sont cristallisés dans la pensée environnementale et la recherche universitaire. Ces paradoxes mettent en évidence les

subtilités de l'anthropocentrisme, ancré dans la vision moderne à la suite de la révolution scientifique. D'une part, après des siècles d'action et de pensée anthropocentriques, la conclusion est devenue inéluctable: la poursuite moderne des objectifs humains pourrait avoir pour conséquence de mettre fin à l'entreprise sociétale humaine en rendant la planète inhospitalière pour notre espèce. D'autre part, les premiers efforts visant à surmonter l'anthropocentrisme semblaient eux-mêmes reproduire les hypothèses et les pratiques centrées sur l'homme qu'ils espéraient démanteler.

Arrive alors l'Anthropocène. Au moment où s'est cristallisé le deuxième paradoxe de l'anthropocentrisme, le concept d'Anthropocène s'est largement diffusé. Et, comme nous l'avons vu plus haut, dans l'ensemble des recherches sur l'Anthropocène à travers différentes disciplines, les schémas d'action et de pensée anthropocentriques persistants sur la longue durée historique ont été tenus pour responsables des crises de l'Anthropocène d'aujourd'hui.

Qu'advient-il alors des paradoxes de l'anthropocentrisme dans l'Anthropocène? Les anciens paradoxes de l'anthropocentrisme (intrinsèques à la modernité) sont-ils simplement enveloppés dans le nouveau contexte de l'Anthropocène? Ou bien disparaissent-ils, tout en étant remplacés par de nouveaux paradoxes? Eh bien, ni l'un ni l'autre - et les deux à la fois. Il me semble que les paradoxes modernes de l'anthropocentrisme acquièrent une nouvelle dimension en étant mis à l'échelle de l'Anthropocène, tandis qu'en même temps, de nouveaux paradoxes apparaissent en vertu de nouvelles formes d'anthropocentrisme et d'anti-anthropocentrisme. En résulte un tableau assez complexe dans lequel l'action et la pensée anthropocentrées sont remises en question sur tous les fronts et, en même temps, persistent jusque dans cette remise en question.

Je voudrais brièvement passer en revue les paradoxes de l'anthropocentrisme dans l'Anthropocène en en distinguant quatre qui me semblent particulièrement centraux. Je tenterai d'articuler ces paradoxes sous la forme de quatre thèses, avant de conclure. Deux de ces paradoxes ne sont que des paradoxes anciens prenant de nou-

velles dimensions avec l'Anthropocène, tandis que les deux autres représentent des paradoxes nouveaux, spécifiques à la situation difficile de l'Anthropocène. Cependant, qu'ils soient anciens ou nouveaux, les paradoxes de l'anthropocentrisme dans l'Anthropocène présentent une caractéristique déterminante que les pages à venir mettront en lumière : leur caractère systémique.

1. L'anthropocentrisme est un moteur de l'émergence de l'Anthropocène

Pour comprendre ce que signifie le caractère systémique des paradoxes de l'anthropocentrisme dans l'Anthropocène, examinons, comme point de départ, comment le paradoxe que Christopher Manes a attribué à la pensée environnementale de la fin de la modernité est désormais lié à l'Anthropocène lui-même. Le paradoxe qui en résulte est en quelque sorte le plus simple et probablement celui auquel le contexte de l'Anthropocène apporte le moins de valeur ajoutée, au-delà de sa systématisme nouvellement acquise. Mais c'est précisément ce qui le rend très emblématique de la manière dont le caractère systémique rend les paradoxes de l'Anthropocène qualitativement différents des paradoxes environnementalistes antérieurs.

Alors que l'environnementalisme du vingtième siècle a déjà pris conscience que la conséquence de la poursuite unilatérale d'objectifs strictement humains est une planète qui ne supporte plus aucune poursuite humaine, le même argument dans le contexte de l'Anthropocène voit l'action anthropocentrée comme le moteur des transformations du système Terre. L'enjeu n'est plus l'altération de la « nature » ou de l'« environnement », dont on peut facilement affirmer qu'ils ont une histoire aussi longue que celle de la vie humaine. Ce que les modes d'action centrés sur l'homme acquièrent dans l'Anthropocène, c'est une nouvelle forme d'agentivité à des échelles jusqu'alors inconcevables : celle du système Terre¹¹.

2. Le dépassement de l'anthropocentrisme est la finalité humaine suprême à l'âge de l'Anthropocène.

En interrogeant leurs propres hypothèses, les études animales ont rencontré un paradoxe qui concerne la plupart, sinon la totalité,

des savoirs et des pratiques sociétales anti-anthropocentriques : la reproduction de l'anthropocentrisme par les tentatives de le surmonter. Comme pour le cas précédent, transférer ce paradoxe dans le cadre de l'Anthropocène signifie lui conférer un caractère systémique.

Dans l'Anthropocène, l'impératif de s'abstenir de traiter la planète et la vie planétaire comme des moyens au service de fins humaines devient l'ultime fin de l'humanité qui vise à assurer le maintien de sa forme de vie. Ou, comme je l'ai formulé ailleurs, l'anthropocentrisme inéluctable des formes contemporaines de post-, de non- et d'anti-anthropocentrisme est fourni par le fait qu'*il importe aux humains que les humains importent moins*¹². Réduire l'anthropocentrisme et développer des schémas de pensée et d'action non anthropocentriques est désormais dans l'intérêt bien compris des sociétés contemporaines, une fin très humaine qui exige une réalisation immédiate. Si les humains d'aujourd'hui doivent traiter différemment les formes de vie non-humaines, la nature et l'environnement, c'est parce que c'est le meilleur moyen de servir les fins humaines du moment.

Le paradoxe ici n'est pas seulement philosophique et souligne combien le démantèlement de l'anthropocentrisme reste à penser par les humains. Le paradoxe systémique du dépassement de l'anthropocentrisme dans l'Anthropocène consiste à continuer de mobiliser tous les moyens pour atteindre des objectifs humains, quoi qu'exige l'intérêt bien compris, et à constater qu'à ce stade le principal moyen est devenu l'anti-anthropocentrisme lui-même. Mais si l'anti-anthropocentrisme est le moyen, il doit aussi y avoir une fin. Et, dans les discussions récentes sur le dépassement de l'anthropocentrisme, la fin dont l'anti-anthropocentrisme est le moyen semble aussi élémentaire que possible : la survie de l'humanité.

Cela ne veut pas dire que le fait de voir l'humain imbriqué dans un réseau de vie planétaire ne serait pas un impératif éthique, politique, social et culturel souhaitable, face à des siècles d'exploitation humaine de la planète et de ses formes de vie, organiquement liée à l'exploitation des pauvres par les riches dans le domaine socio-

politique. Le paradoxe montre simplement que même si le dépassement de l'anthropocentrisme est souhaitable, il l'est précisément parce qu'il est présenté comme un moyen sans alternative pour réaliser l'objectif primordial qu'est la survie de l'humanité.

Pour illustrer les deux premiers paradoxes, prenons l'exemple du raisonnement d'Eileen Crist et Helen Kopnina, datant de 2014. Même sans formuler explicitement leur point de vue dans le contexte de l'Anthropocène¹³, leur raisonnement témoigne du caractère inédit à la fois du fonctionnement de l'anthropocentrisme et de la nécessité de dépasser l'anthropocentrisme dans le cadre systémique des transformations anthropiques en interaction à l'échelle planétaire :

« Pourtant, aujourd'hui, il y a quelque chose de nouveau sous le soleil : une reconnaissance nouvelle de la nécessité de contenir les effets secondaires néfastes de l'expansionnisme humain. Cette nécessité est apparue parce que le mépris de toute limite à la croissance économique, à l'augmentation de la population, à la production alimentaire industrielle, à l'utilisation de l'énergie et à l'extension des établissements humains et des infrastructures industrielles, se retourne contre l'humanité elle-même. La progression ininterrompue de l'entreprise humaine – qui ne posait jusqu'à présent aucun problème en n'ayant de conséquences que pour les autres que l'on pouvait ignorer – se ramifie de manière à mettre en péril toute personne et peut-être la civilisation dans son ensemble : changement climatique rapide, pénuries d'eau, pollution et épuisement des ressources, pour ne citer que quelques problèmes prioritaires pour le bien-être de l'humanité. Un sentiment croissant de troubles imminents à l'horizon de l'humanité est le trait caractéristique de notre époque.¹⁴ »

Au terme de ce « sentiment croissant de troubles » que Crist et Kopnina associent à la mise en danger « de toute personne et peut-être [de] la civilisation dans son ensemble », se trouve, bien entendu, l'interruption de l'entreprise sociétale humaine, dans le meilleur des cas, ou l'interruption de la vie humaine sur Terre,

dans le pire des cas. L'impératif anti-anthropocentrique est mobilisé, dans la société comme dans la recherche, afin d'éviter de tels scénarios. En ce qui concerne ce dernier point, c'est peut-être Ewa Domanska qui établit le lien le plus fort entre la survie humaine en tant que fin et l'anti-anthropocentrisme en tant que moyen. En plaidant pour l'intégration des études historiques dans une famille plus large de sciences humaines et sociales post-anthropocentriques, Domanska répond à la question « de quel type de sciences humaines avons-nous besoin aujourd'hui ? » en affirmant que « nous avons besoin de connaissances, de savoirs et de sciences humaines qui ont une valeur pour la survie et peuvent aider à la protection et à la continuation de l'espèce.¹⁵ »

3. L'Anthropocène à la fois décentre l'humain et invite à l'anthropocentrisme

Alors que les anciens paradoxes de l'anthropocentrisme *s'enrichissent* dans la situation contemporaine en acquérant un caractère systémique, les nouveaux paradoxes émergent en tant que paradoxes systémiques en vertu du fait qu'ils sont intrinsèques à l'Anthropocène. Comme dans le cas précédent, le paradoxe tourne autour de l'objectif d'assurer la poursuite de l'entreprise humaine, mais cette fois-ci, il est profondément associé à l'Anthropocène.

Le concept même d'Anthropocène – concept par lequel l'Anthropocène est à la fois conçu et conceptualisé – implique déjà un double mouvement qui décentre et recentre en même temps l'humain. Cela ne signifie pas pour autant que le concept d'Anthropocène soit anthropocentrique *en soi*. Bien au contraire. La pensée systémique des sciences du système Terre qui sous-tend le concept de l'Anthropocène fait exactement le contraire de ce que la critique des sciences humaines et sociales lui attribue habituellement : elle décentre l'humain en le considérant dans une vision relationnelle des sous-systèmes en interaction du système Terre. La pensée systémique de la Terre – comme toute autre pensée systémique – ne connaît pas de centre. Il s'agit d'un mode de pensée holistique dans la mesure où elle considère la Terre comme système intégré, et d'un mode de pensée relationnel dans la mesure où elle perçoit un réseau complexe d'interactions entre les sous-systèmes.

Cependant, si la pensée systémique relationnelle de la Terre décentre l'humain, elle ne le fait que pour attirer l'attention sur la façon dont l'activité humaine au niveau systémique transforme le système Terre et le pousse vers des états de son fonctionnement qui ne sont potentiellement plus hospitaliers pour les sociétés humaines. Autrement dit, le terme scientifique d'Anthropocène décentre l'humain uniquement dans le but de faciliter les actions humaines qui permettraient d'éviter les trajectoires du système Terre pouvant mettre en péril pour le projet de l'humanité sur la planète. Et la mobilisation de l'action humaine à l'échelle planétaire, la mobilisation de l'action visant à éviter ce qui semble être une catastrophe pour les humains, invite à une vision anthropocentrique qui, encore une fois, voit la planète en termes de ce qui convient à l'entreprise humaine.

Le système Terre n'a pas d'états périlleux ni de perspectives catastrophiques en tant que tels ; il n'a d'états périlleux et de perspectives catastrophiques que pour les perceptions humaines. Quelle que soit la position de chacun dans le débat sur l'Anthropocène, il semble y avoir un large consensus sur le fait que les perspectives de l'Anthropocène sont potentiellement désastreuses, voire cataclysmiques. C'est dans cet esprit que les articles scientifiques sur le système Terre parlent de trajectoires du système Terre qui seraient « incontrôlables et dangereuses pour beaucoup de gens » et poseraient potentiellement « des risques graves pour la santé, les économies, la stabilité politique [...] et, en fin de compte, l'habitabilité de la planète pour les humains »¹⁶. C'est dans cet esprit que la critique des sciences humaines et sociales appelle à dépasser l'anthropocentrisme, comme dans les propos cités plus haut sur la façon dont « la progression ininterrompue de de l'entreprise humaine » met désormais « en péril toute personne et peut-être la civilisation dans son ensemble »¹⁷. Et c'est dans cet esprit que les conceptualisations de la situation difficile de l'Anthropocène dans les sciences humaines et sociales – telles que la « Grande Contraction Planétaire »¹⁸, 324-380.) se référant au rétrécissement de la place disponible pour les humains dans l'Anthropocène – continuent à mettre en lumière la situation difficile contemporaine comme centrée sur le sort de l'humain sur la planète Terre, malgré le fait que le concept

d'Anthropocène dans la science du système terrestre ne concerne pas les humains, mais le système Terre.

Dès que l'avenir semble catastrophique, l'exigence d'agir contre la réalisation d'un tel avenir apparaît. Et, une fois encore, quelles que soient les particularités du type d'action qu'on préconise, le simple fait d'agir pour éviter une catastrophe à l'échelle planétaire exige une action humaine à l'échelle planétaire qui continue d'interférer avec la planète et la vie planétaire en vue de satisfaire des besoins humains¹⁹. Il existe évidemment des différences cruciales entre plusieurs positions: la défense d'un « pilotage planétaire », comme le font certains articles scientifiques sur le système Terre en essayant de maintenir les trajectoires du système terrestre sur la « Terre stabilisée²⁰ »; se ranger du côté de l'écomodernisme en visant à augmenter les capacités technologiques et poursuivre le projet moderne de maîtrise de la nature en imaginant la perspective d'un « bon Anthropocène²¹ »; ou appeler à réduire l'échelle de l'entreprise humaine et démanteler l'expansionnisme humain²². Toutes différences mises à part, ces formes d'action restent finalement nécessairement planétaires dans leur caractère et anthropocentriques dans leurs objectifs.

4. Même l'idée de l'extinction volontaire de l'humanité reste anthropocentrique, car elle part du principe que l'homme sait mieux que quiconque ce qui serait le mieux pour la planète

L'anthropocentrisme semble indestructible. Si vous le mettez dehors par la porte, il revient par la fenêtre. Il semble que, tant qu'il y aura des humains, il y aura de l'anthropocentrisme. Et si les humains n'existaient plus ? Et si nous ne nous contentions pas de réduire l'empreinte humaine sur la planète, mais que nous éliminions l'existence humaine une fois pour toutes afin que la vie planétaire puisse prospérer ? Pour être clair, il ne s'agit pas de questions hypothétiques que j'envisage pour le plaisir d'une argumentation abstraite, mais de questions qui animent certaines positions en marge des débats environnementaux et des discussions sur l'Anthropocène.

Les dernières décennies ont vu l'émergence de courants de pensée

qui considèrent l'extinction volontaire de l'humanité comme une réponse adéquate à la reconnaissance du rôle de l'activité humaine dans l'émergence et les crises de l'Anthropocène. Le Voluntary Human Extinction Movement (VHEMT) a commencé à prôner l'extinction humaine par la non-reproduction dès 1991²³, avant la diffusion du concept de l'Anthropocène, mais déjà à un moment où le caractère systémique de la crise était de plus en plus reconnu. Aujourd'hui, trente ans plus tard, le *Manifeste Ahumain* de Patricia MacCormack fait écho aux idées de VHEMT sur l'abandon progressif de l'existence humaine, mais cette fois-ci plus explicitement dans le contexte de l'Anthropocène (même si la compréhension de l'Anthropocène par MacCormack n'a pas grand-chose à voir avec le concept tel qu'il a émergé dans les sciences du système terrestre)²⁴.

Ce qui rapproche l'ahumanisme et les arguments du VHEMT, c'est que tous deux invitent à poursuivre l'objectif de l'extinction humaine par la voie non violente de la non-reproduction, et présentent celle-ci comme la seule action éthiquement acceptable pour autant qu'on prenne au sérieux l'impératif de décentrer l'humain et tant qu'on valorise une vision centrée sur la Terre ou sur la vie. De plus, le VHEMT et MacCormack présentent l'argument de l'extinction humaine non seulement comme une éthique souhaitable, mais aussi comme la seule éthique véritablement non-anthropocentrique. Dans le même ordre d'idées – et en accord avec l'analyse des pages précédentes – l'ahumanisme de MacCormack soutient que l'objectif d'assurer la survie de l'humanité ne peut que rester centré sur l'homme. En établissant un contraste entre les prémisses de la rébellion contre l'extinction et l'ahumanisme, MacCormack critique l'anthropocentrisme de la première, qui voit «la menace de la crise écologique principalement à travers le prisme d'une menace pour la survie humaine», et qui, contrairement à l'ahumanisme, «ne laisse aucune place à la grâce du geste de se mettre à l'écart et d'embrasser l'extinction humaine pour que puisse prospérer le monde»²⁵.

Si les affirmations analytiques de MacCormack sur les modèles d'anthropocentrisme retenus semblent correctes, il est bien plus douteux que l'ahumanisme offre une perspective véritablement

non-anthropocentrique. Je suppose que laisser le monde s'épanouir vise à être libérateur d'une manière ou d'une autre, en libérant le monde de l'exploitation humaine. Mais que signifie exactement l'épanouissement du monde ? Qui décide de ce qui rend la planète et la vie planétaire « florissantes » ? Pour qui exactement le monde apparaît-il comme florissant ? C'est bien sûr la perception humaine qui considère la planète comme florissante – et elle le fait en fonction de ce qui plaît à l'œil et à l'esprit humain. La plupart d'entre nous préféreraient peut-être penser automatiquement qu'un tel état florissant de la planète ou du système terrestre ne porte pas l'empreinte de l'homme. Que cette image de la planète florissante soit antérieure à l'émergence des sociétés humaines ou qu'elle soit simplement l'image d'un endroit sur Terre (au moins, relativement) hors de portée de l'homme, il s'agit d'une image sans humains, ou, plus précisément, sans humains de sociétés technologisées. En même temps, cependant, c'est aussi une image profondément humaine. C'est une image humaine d'une planète sans humains, une image qui associe l'abondance de la vie planétaire à l'« épanouissement », et une image vivante que vous voyez sur l'écran large de votre télévision en regardant un documentaire sur la flore et la faune amazoniennes sur la chaîne National Geographic, plutôt qu'une image de la planète rocheuse de l'ère archéenne, avant l'émergence de la vie complexe.

Supposer qu'on sait ce qui est bon pour la planète et ce qui satisfait l'existence d'une planète sans humains constitue, bien sûr, un sentiment très compréhensible, mais très anthropocentrique aussi. L'extinction volontaire de l'humanité prône une décision humaine au nom de la planète et de l'ensemble de la vie planétaire et feint de savoir ce qui est « bon » même pour une planète définie par l'inexistence humaine, et associe cette « bonté » à une image de la planète esthétiquement attrayante pour les modes de perception humaine socialement légitimes. En fin de compte, même s'il existe de nombreuses raisons de considérer l'extinction volontaire de l'humanité comme une forme plus conséquente de non-anthropocentrisme, il semble qu'il y ait tout autant de raisons de considérer qu'il s'agit d'un anthropocentrisme poussé à l'extrême. La prémisse non examinée de l'extinction volontaire de l'humanité est que, même en

l'absence d'humains, le monde doit avoir une fin humaine.

Contre toute probabilité de succès

De tels paradoxes sont intrinsèques à la fois aux différentes formes d'anthropocentrisme et aux différentes formes d'anti-anthropocentrisme ou de non-anthropocentrisme. L'existence même de ces paradoxes rend-elle inutiles les efforts visant à réduire voire dépasser l'anthropocentrisme ? Absolument pas !

Les enjeux de l'Anthropocène pour l'entreprise sociétale humaine sont clairs. Développer des schémas d'action et de pensée dans les sociétés contemporaines technologisées qui ne considèrent plus la planète et la vie planétaire comme des moyens d'atteindre les objectifs humains reste un impératif sociétal essentiel de la situation problématique de l'Anthropocène. Les paradoxes montrent que l'impératif a ses limites. Mais rendre ces limites visibles ne revient pas à contrarier le développement de modèles d'organisation sociale moins anthropocentriques voire, plus conséquemment, non anthropocentriques. Bien au contraire. Ce que ces paradoxes révèlent, c'est que les efforts qui doivent être mobilisés pour réaliser quoi que ce soit qui ressemblerait de près ou de loin à un abandon de cet anthropocentrisme qui traite la planète comme un terrain de jeu pour les humains sans tenir compte de la planète elle-même, que de tels efforts dépassent largement le niveau des efforts actuels.

Connaître les paradoxes, c'est savoir qu'il faut aller beaucoup plus loin. Cela signifie être conscient des probabilités, ainsi que du fait que travailler pour surmonter l'anthropocentrisme revient à travailler contre toute probabilité de succès. En conséquence, les gains potentiels sont proportionnellement énormes. Étant donné l'imbrication des schémas d'exploitation dans les relations avec la planète et la vie planétaire, d'une part, et des schémas d'exploitation dans les relations entre les humains, la réduction de l'échelle des premiers pourrait potentiellement entraîner la réduction de l'échelle des seconds. Il est vrai qu'il pourrait également s'agir d'une

affirmation anthropocentrique – mais, là encore, il s'agirait d'un paradoxe supplémentaire de l'anthropocentrisme qu'il conviendrait d'accepter.

—

Notes

- 1 Voir les travaux du groupe de travail sur l'Anthropocène, chargé d'étudier la formalisation de l'Anthropocène en tant qu'unité dans l'échelle des temps géologiques. Par exemple, Zalasiewicz et al, « The Working Group on the Anthropocene: Summary of Evidence and Interim Recommendations », *Anthropocene* 19 (2017) : 55-60; Jan Zalasiewicz et al. « The Anthropocene within the Geological Time Scale: A Response to Fundamental Questions », *Episodes: Journal of International Geoscience* (2023) disponible à l'adresse : <https://doi.org/10.18814/epiiugs/2023/023025>. Ce débat s'est conclu (provisoirement?) par la défaite du camp de l'Anthropocène et le rejet de la notion par la Commission Internationale de Stratigraphie, suscitant des protestations au sein de la communauté scientifique.
- 2 Pour donner un bref exemple d'un point de vue qui considère que l'Anthropocène coexiste avec l'Holocène en vertu de son association avec la domestication humaine des plantes et des animaux, voir Bruce D. Smith et Melinda A. Zeder, « The Onset of the Anthropocene », *Anthropocene* 4 (2013) : 8-13. Pour le relier au début du colonialisme européen, voir Heather Davis et Zoe Todd, « On the Importance of a Date, or Decolonizing the Anthropocene », *ACME: An International Journal for Critical Geography* 16, no. 4 (2017), 761-780. Pour la mise en avant de la modernité industrielle, du capitalisme et de l'économie des énergies fossiles, voir Christophe Bonneuil et Jean-Baptiste Fressoz, *L'évènement Anthropocène. L'histoire et nous* (Paris: Seuil, 2013). Pour l'Anthropocène et la grande accélération de la seconde moitié du XXe siècle, voir Will Steffen et al, « The Trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration », *Anthropocene Review* 2, no 1 (2015), 81-98.
- 3 Pour un argument en faveur de la prise au sérieux de la science du système terrestre dans les engagements des sciences humaines et

sociales vis-à-vis de l'Anthropocène, voir Zoltán Boldizsár Simon et Julia Adeney Thomas, « Earth System Science, Anthropocene Historiography, and Three Forms of Human Agency », *Isis* 113, no 2 (2022), 396-406.

- 4 Pour une vue d'ensemble des transformations anthropiques du système terrestre, voir le cadre des limites planétaires. Johan Rockström et al. « Planetary Boundaries : Exploring the Safe Operating Space for Humanity, » *Ecology and Society* 14, no. 2 (2009), art. 32 ; Will Steffen et al. « Planetary Boundaries : Guiding Human Development on a Changing Planet », *Science* 347, 1259855 (2015).
- 5 Carolyn Merchant, *The Death of Nature : Women, Ecology, and the Scientific Revolution* (San Francisco : Harper & Row, 1990).
- 6 Voir, par exemple, Alberto Acosta, « Extractivism and Neoextractivism : Two sides of the Same Curse », dans Permanent Working Group on Alternatives to Development, *Beyond Development : alternative Visions from Latin America* (Rosa Luxemburg Foundation, 2013), 61-86 ; Maristella Svampa, *Neo-Extractivism in Latin America* (Cambridge : Cambridge University Press, 2019).
- 7 Arne Naess, « The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A Summary », *Inquiry : An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 16, no 1 (1973), 99.
- 8 Arne Naess, « The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement », 95.
- 9 Christopher Manes, *Green Rage : Radical Environmentalism and the Unmaking of Civilization* (Boston : Little, Brown and Company, 1990), 142.
- 10 Erica Fudge, « Introduction to Special Edition : Reading Animals », *Worldviews* 4, no 2 (2000), 103.
- 11 Sur l'agentivité du système terrestre, voir Simon et Thomas, « Earth System Science, Anthropocene Historiography, and Three Forms of Human Agency », *art. cit.*, notamment 404-406.

- 12 Zoltán Boldizsár Simon, « Two Cultures of the Posthuman Future », *History and Theory* 58:2 (2019), 180.
- 13 Crist critique en fait le concept de l'Anthropocène, considérant ce qu'elle appelle la « littérature de l'Anthropocène » et la « pensée de l'Anthropocène » comme des discours responsables de la naturalisation de l'impact de l'homme. Voir Eileen Crist, *Abundant Earth: Toward an Ecological Civilization* (Chicago : University of Chicago Press, 2019.), 94-102. La suite du texte reviendra sur la question de savoir dans quelle mesure ces interprétations, malgré tous leurs mérites, méconnaissent le concept d'Anthropocène issu des sciences du système Terre.
- 14 Eileen Crist et Helen Kopnina, « Unsettling Anthropocentrism », *Dialectical Anthropology* 38 (2014), 391.
- 15 Ewa Domanska, « Beyond Anthropocentrism in Historical Studies », *Historiein* 10 (2010), p. 121.
- 16 Will Steffen et al. « Trajectories of the Earth System in the Anthropocene », *PNAS* 115, no 33 (2018), 8256.
- 17 Crist et Kopnina, « Unsettling Anthropocentrism, » 391.
- 18 Patrice Maniglier, « Des Temps Modernes aux Temps qui restent: Histoire et avenir d'une revue, histoire et avenir du monde », *Les Temps qui restent*, Numéro 1, Printemps (avril-juin) 2024.
- 19 Zoltán Boldizsár Simon, *The Epochal Event: Transformations in the Entangled Human, Technological, and Natural Worlds* (Cham : Palgrave 2020).
- 20 Steffen et al, « Trajectories of the Earth System in the Anthropocene » ; Will Steffen et al, « The Anthropocène : From Global Change to Planetary Stewardship », *AMBIO* 40 (2011), 739-761.
- 21 John Asafu-Adjaye et al, *An Ecomodernist Manifesto* (2015), 6. Disponible sur : <https://static1.squarespace.com/static/5515d9f9e4b04d5c3198b7bb/t/552d37bbe4b07a7dd69fcdbb/1429026747046/An+Ecomodernist+Manifesto.pdf>.

- 22 Crist, *Abundant Earth* ; Eileen Crist, « Reimagining the Human », *Science* 362, Issue 6420 (2018), 1242-1244.
- 23 Pour les objectifs du mouvement, voir leur site web : [VHEMT](#).
- 24 Patricia MacCormack, *The Ahuman Manifesto : Activism for the End of the Anthropocene* (Londres : Bloomsbury, 2020).
- 25 MacCormack, *The Ahuman Manifesto*, 146.

—

Contributeur·ices

Cet article fait partie du Dossier « Échelles d'(in)finitude / Scaled (In)finitude », édité par Pierre Schwarzer & Marcus Quent

L'écologie de l'Histoire

Par Valentin Husson | 17-03-2025

Et si l'histoire de l'humanité reposait sur l'avoir, et non pas simplement sur l'être ? C'est ce qu'affirme Valentin Husson en remontant aux racines grecques de notre vocabulaire et en inscrivant la crise écologique actuelle dans une vaste histoire des idées. Au-delà du « voile » de la modernité, qui a transformé la nature en une ressource privatisée, il s'agit de repenser l'appropriation : non comme une possession prédatrice, mais comme une coexistence éthique. De Heidegger aux batailles juridiques accordant aux rivières le statut de personne, Valentin Husson repense l'« avoir » comme une manière de s'harmoniser avec le *kosmos* de la Terre.

Pour décrire l'historiographie de la crise écologique, il nous faut revenir aux Grecs. Pourquoi ? Car les mots que nous employons pour décrire cette crise sont grecs. Par exemple, le mot d'écologie. Ce terme est construit à partir du grec *oikos* et *logos*. L'écologie est la science de la maison, de l'environnement, des écosystèmes. Nous ne savons pas toutefois le sens que ce mot a philosophiquement. La philosophie ne l'a jamais défini. Mon propos est que l'histoire de la philosophie peut nous apprendre quelque chose de ce nom.

Oikos renvoie aussi à un autre mot grec, celui d'*oikéiosis*. *Oikéiosis* signifie : le fait de s'approprier. Comment penser appropriation et conciliation ? Comment penser une appropriation non-prédatrice de la nature ? C'est-à-dire qui puisse se concilier avec l'ensemble des vivants, et avec l'équilibre de la vie. L'hypothèse de mon livre *L'Écologie de l'Histoire* ¹ est celle-ci : l'Histoire humaine est une histoire des appropriations (techniques, politiques, économiques, etc.). Heidegger soutenait que l'Histoire était l'histoire de l'être ;

nous pouvons dire, en ce sens, qu'elle est l'histoire de l'avoir.

Il s'agit ici de repenser notre compréhension ou plutôt notre non-compréhension de l'avoir. Pour les Grecs, « avoir » ne signifie pas posséder. Il signifie le procès de appropriation de soi. Ce procès de appropriation de soi permet de s'approprier selon ce qui approprié (*appropriate*, au sens de *suiting, fitting*) pour survivre. S'approprier, c'est donc rendre propre son milieu, son environnement. Mais c'est aussi devenir proprement soi, selon ce qui est bon et utile pour soi. « Avoir », au sens grec, n'est donc pas un concept technique, politique ou économique. C'est un concept biologique, éthique et écologique. Si l'on comprend le « éco- » de éco-logie comme *oikos* et *oikéiosis*, la question est alors celle-ci : dans quel maison ou environnement doit-on vivre pour vivre de manière appropriée ? Comment la nature et la nature humaine peuvent-elle coexister ?

Pour comprendre cela, il faut savoir qu'*oikéiosis* signifie aussi : concilier. Il faut penser cette conciliation comme réconciliation. Comment vivre en adéquation avec son milieu ? Comment coexister avec notre environnement et avec les vivants ? Comment les humains peuvent-ils se réconcilier avec la vie non-humaine ? Comment vivre de manière appropriée dans cette copropriété des vivants ? Il nous faut déconstruire nos catégories de pensée, et notre langage, pour sortir de l'Anthropocène.

L'urgence écologique actuelle est une urgence historique ou « historique ». Premièrement, l'écologie politique est le défi historique de notre génération et des générations futures. Pour Hegel, le sens de l'Histoire était la libération universelle des hommes. Pour Heidegger, il s'agit de sortir de l'oubli l'être. Aujourd'hui, le sens de l'Histoire n'est-il pas de sauver la vie terrestre ? Autrement dit, le sens de l'Histoire est, pour nous, que l'Histoire humaine ait encore un sens et un avenir. La crise écologique est le résultat de notre métaphysique occidentale, et de sa logique appropriationniste. Il y a deux formes d'appropriation. La bonne appropriation renvoie au mot grec *oikéiosis*. La mauvaise renvoie au mot grec *ktésis*. *Ktésis* signifie : la possession matérielle. Socrate compare cette possession au manteau que l'on possède sans se vêtir avec. C'est

une accumulation de biens, d'objets et de possessions qui n'ont pas d'utilité. On croit qu'il existe une discontinuité entre la nature et l'humanité. C'est ce que Descola appelle le naturalisme : l'homme se croit spirituellement supérieur à la nature. C'est pourquoi il la considère comme sa propriété. Heidegger, lui, parle de *Gestell* : d'installations techniques qui ont pour but de transformer la nature en ressources économiques et calculables.

Il nous faut donc redéfinir le concept d'« appropriation », puisque notre Histoire est le résultat d'une prédation et d'une privatisation appropriationniste. L'Anthropocène procède de ce mouvement historique de capture de ce qui est commun : la nature, les énergies. Sortir de l'Anthropocène nécessite d'écouter autrement le concept d'« appropriation ». Il n'a pas toujours eu le sens de prédation, de possession ou de privatisation. Ce terme a d'abord signifié la nécessité de laisser-vivre le vivant selon ce qui lui est approprié pour survivre. Il a eu pour sens de vivre en conformité avec ce qui est approprié pour sa nature et la nature en général. L'écologie pourrait s'écrire « échologie ». Le préfixe écho- renvoie à l'*ekhein* et à l'*oikéiosis*. L'écologie politique détermine donc ce qui est approprié pour les vivants afin de vivre dans la conciliation. De Socrate aux stoïciens, la philosophie a donc pensé quelque chose comme l'écologie – c'est du moins ce que j'essaye de dire et de soutenir. Le scandale est que l'écologie dépend de l'avoir et non de l'être.

Nous ne devons pas être naïfs. L'appropriation de notre environnement est une nécessité. Nous devons maîtriser la Nature, pas la posséder : il était nécessaire pour l'humanité de maîtriser le feu, la cuisson de la viande a permis le développement cérébral et physique de l'humain ; l'humanité s'est protégée des intempéries et des prédateurs ; elle a inventé la médecine pour soigner les maladies ; elle a inventé l'agriculture pour nourrir ses prochains. Toute appropriation n'est pas mauvaise. Elle est mauvaise quand elle devient une possession morbide, quand elle est une dérégulation de l'harmonie de la vie. La Modernité a modifié l'Histoire. On connaît la phrase de Descartes : « nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature ». À partir de la modernité, le destin du monde a changé. La maîtrise est devenue possession et propriété. Ce n'est pas la

faute de Descartes : le philosophe français voulait améliorer les inventions techniques, pour que l'homme mange à sa faim, pour soigner le corps et l'âme, pour augmenter l'espérance de vie. Au XIX^e siècle, nous sommes devenus des possesseurs de la Nature. Et cette privatisation du monde a détruit la vie humaine et non-humaine.

Il y a donc bien une double finitude. La modernité est finie, car son projet a détruit le monde. On doit penser au-delà de la Modernité, et être postmodernes. Le monde, aussi, est fini maintenant. Le concept de monde a perdu son sens. Nous savons plus ce que « faire monde » signifie.

Cette réconciliation des vivants humains et non-humains nécessite que l'on repense la question du monde. Chez les Grecs, le monde était un *kosmos*. Chez les Latins, le monde était une nature définie par des lois. Chez les Médiévaux, le monde était un Orbe gouverné par Dieu. Chez les Modernes, il était une harmonie. Malgré ces différentes compréhensions, le monde était un bon et bel ordre. Il était, en fait, une *cosmétique*. Le mot cosmétique vient du grec *kosmos*. Le *kosmos* était un ensemble cohérent, ordonné et harmonieux. Par « cosmétique », nous entendons la coappartenance harmonieuse des vivants et des non-vivants relativement à leur environnement. Biologiquement, cette conciliation du vivant est la condition de la permanence de la vie terrestre. Politiquement, la cosmétique a pour but de réparer les dommages écologiques, et de restituer la beauté et l'harmonie du monde. Une harmonie est un rapport de parties à un tout qui a une efficacité. Un organisme vivant est harmonieux, comme peut l'être un écosystème. Cette harmonie est la *beauté* du monde et de la vie. Toute écologie politique a pour finalité de créer une cosmétique.

Repenser l'Histoire, c'est donc repenser l'appropriation et le monde. C'est aussi comprendre que la philosophie et la science ont défini notre rapport au monde. Par exemple, toute cosmologie concorde avec une représentation du politique. Toute cosmologie concorde avec le modèle hégémonique d'organisation politique de son époque. La cosmologie n'est pas neutre. Toute philosophie est une décision politique. Les modèles scientifiques en sont aussi. Le

kosmos grec concorde avec la démocratie athénienne où l'ordre est harmonieux (où l'intérêt de chacun est condition de l'intérêt de tous). Les lois de la nature des Latins concorde avec un empire à la puissante magistrature. L'Orbe des Médiévaux concorde avec la monarchie de droit divin (le roi étant le représentant de Dieu sur Terre). Et l'harmonie des Modernes concorde avec l'État libéral, où le droit réconcilie les différences.

Pour penser l'écologie, nous devons penser ces différentes époques. L'essence de la politique n'est pas politique. Peut-être est-elle cosmologique ? Ou inversement. Pour savoir où l'on va, nous devons savoir d'où nous venons. Notre avenir a un passé. La crise écologique a une histoire. Comment changer le monde maintenant ? Nous sommes à l'époque de l'acosmisme. L'acosmisme est le fait qu'il y ait un monde, mais que ce monde n'est plus politique. Le monde est planétaire ; et le planétaire est économique. Cette économie est une mondialisation. Planète, en grec, se dit : *plainesthai*. « Astre errant ». Nous sommes dans l'errance. La globalisation n'a aucun projet politique : elle est la privatisation et la possession de la Nature. Elle est la transformation des ressources naturelles en ressources financières. Comment sortir de la mondialisation et de l'Anthropocène ? Sortir de cela, c'est comprendre que l'avoir est une exigence. Avoir n'est pas une possession statique. Avoir est une dynamique. Nous avons à être plus soigneux. C'est un devoir, et un effort politique.

Cet effort politique est aussi juridique. Nous avons à penser un droit de la nature, comme l'ont fait la Bolivie, la Colombie et la Nouvelle-Zélande. Les vivants non-humains doivent être considérés, aujourd'hui, comme des personnes juridiques. Certains vivants auraient ainsi des droits. Comme c'est le cas du fleuve Atrato en Bolivie, du fleuve Amazone en Colombie ou du fleuve Whanganui en Nouvelle-Zélande. Si les vivants deviennent des personnes juridiques, alors l'humain devra en prendre soin. Ces droits garantiront que les vivants vivent selon ce qui est approprié pour eux. Le *kosmos* – ou la cosmétique – est cette coexistence des vivants selon ce qui est bon et utile pour leur continuité biologique. Le droit est la condition de la coappropriation d'un monde harmonieux. Il est

donc une réparation ou une restitution. Il s'agit de restituer, c'est-à-dire de re-situer, les vivants à leur place propre dans l'ordre écosystémique.

Pour conclure, on peut dire que la crise écologique nécessite de repenser certains concepts. Premièrement, l'appropriation n'est ni une possession ni une propriété privée. Elle est le processus de appropriation de soi selon ce qui est approprié (bon et utile) pour s'adapter à son environnement. Elle est un laisser-être. Deuxièmement, il faut repenser le monde comme *kosmos* ou cosmétique. La beauté du monde est son harmonie écosystémique. C'est cette beauté que l'on doit protéger juridiquement. Comme les Stoïciens le savaient, il nous faut « vivre selon la Nature » (*vivere secundum naturam*). Répondons donc à tous les financiers qui volent notre bien commun, ce que Diogène avait répondu à l'empereur Alexandre : « Ôte-toi de mon soleil ». Cette phrase n'est plus une simple provocation, elle a un vrai sens écologique. Les énergies et la Nature sont les communs de la vie. Ils sont le seul universel.

La question de l'universalisme doit être repensée écologiquement. Spinoza le disait : l'humain n'est pas « un empire dans un empire ». Nous sommes la Nature. Humain et non-humain, nous vivons des mêmes énergies, de la même harmonie. Toute vie vit selon ce qui est approprié pour elle. Toute vie est reliée aux autres vivants. Toute vie est liée au *kosmos*. Toute vie vit de la vie du Tout.

—

Notes

- 1 Valentin Husson, *L'Écologie de l'Histoire*, Dijon, les presses du réel, 2021.

—

Contributeur · ices

Cet article fait partie du Dossier « Échelles d'(in)finitude / Scaled

(In)finitude », édité par Pierre Schwarzer & Marcus Quent

Une planète, mais pas seulement – l'ontologie comme engagement

Par Alyne Costa | 19-03-2025

Traduit par Pierre Schwarzer, revu par Jeanne Etelain

L'Anthropocène exige de repenser la Terre comme une entité dynamique et contestée. La contribution d'Alyne Costa explore les tensions entre l'effondrement écologique mondial – un « universel négatif » – et l'impératif d'honorer les diverses ontologies des peuples extra modernes. À travers une analyse des tensions contemporaines entre universalisme et ontologies multiples, cet article invite à repenser les fondements politiques, scientifiques et éthiques de notre époque – avant que les fractures de l'Anthropocène ne deviennent irréversibles.

Récemment, l'interrogation sur le statut ontologique de la Terre et ses modes d'existence est devenu l'objet d'une attention croissante dans le domaine des humanités environnementales. Au pluriel, car la Terre est peut-être la seule que nous ayons, mais elle a changé tant sur le plan de l'Histoire que sur celui de la relation qu'elle entretient avec les êtres qui la composent et l'habitent. C'est l'un des constats les plus frappants de cette nouvelle époque géologique qu'on appelle Anthropocène et qui pourrait bien plutôt porter le nom d'époque de la Terre – c'est-à-dire, l'époque où la Terre cesse d'être un simple scénario et devient le centre des préoccupations de tous ses habitants. Cette reconnaissance d'une époque de la Terre impose désormais une série de luttes et d'exigences.

L'une de ces luttes concerne les nouveaux problèmes posés par la relation entre l'un et le multiple, résumés comme suit : d'une part, nous devons reconnaître la légitimité des mondes vécus et conçus par les peuples extra-modernes, des mondes qui divergent du monde occidental sur de nombreux aspects importants. D'autre part, nous ne pouvons pas ignorer le fait que ces peuples sont également, comme tous les autres êtres vivants terrestres, confrontés au « même » effondrement écologique global¹.

La question est importante car, alors que l'idéal de l'universalisme semblait avoir perdu de son prestige dans les sciences humaines (en raison de l'accumulation des atrocités commises en son nom), l'Anthropocène menace de le remettre à l'honneur. Le caractère global de la catastrophe écologique impliquerait-il l'indestructibilité épistémique de l'universel ? Qu'en est-il de l'ontologie politique – comprise, comme nous le verrons, comme une nécessité d'établir « un monde fait de plusieurs mondes », comme le diraient les Zapatistes² – face aux preuves accablantes de cette catastrophe ? La difficulté pour saisir les contours de ce phénomène global – considéré par beaucoup comme un « universel négatif »³ – s'accompagne donc d'une exigence renouvelée. Une telle enquête doit s'*engager* dans la défense de l'autodétermination ontologique de ces collectifs qui n'ont jamais été modernes⁴, depuis leurs luttes pour l'autonomie politique jusqu'à leurs propres façons de concevoir et d'interagir avec des êtres autres-qu'humains.

Avant d'approfondir ce sujet, il peut être important d'examiner brièvement ce pluralisme ontologique qui conditionne mon enquête sur le « global ».

Au cours des 30 dernières années, le concept d'« ontologie », qui a une longue tradition respectée en philosophie, a été mobilisé dans des théories issues d'autres disciplines que la philosophie (bien que souvent en dialogue étroit avec elle). Le champ qui a été le fer de lance de ce mouvement est l'anthropologie, et son « tournant ontologique », associé aux travaux d'auteurs tels qu'Eduardo Viveiros de Castro, Marilyn Strathern, Roy Wagner, Philippe Descola et Bruno Latour. Historiquement, les études anthropologiques tour-

naient autour du concept de « culture » – un concept fortement influencé par la philosophie d'Emmanuel Kant, qui postulait un fossé infranchissable entre le monde et sa représentation⁵. Inversement, le tournant ontologique en anthropologie exprime l'*engagement* pris à considérer comme des réalités légitimes, et non comme de simples représentations culturelles, l'agencement d'êtres, de temporalités, d'espaces et de relations qui façonne les modes de vie non modernes.

Au sein de ce mouvement, les anciens paramètres qui servaient à définir les êtres qui constituent la réalité – paramètres qui, aux yeux des soi-disant Occidentaux, semblaient universels – sont désormais considérés comme historiquement et géographiquement spécifiques. En d'autres termes, ils sont considérés comme des particularités d'un mode de vie qui n'a pas de privilège ontologique sur les autres. Ce tournant ontologique de l'anthropologie comporte donc un fort aspect politique. Par exemple, Viveiros de Castro⁶ affirme que l'ontologie est mobilisée comme « une machine de guerre philosophique à la fois anti-épistémologique et contre-culturelle (dans les deux sens de 'contre-culture') ». En outre, pour Marisol de la Cadena⁷, une anthropologie guidée par l'ouverture ontologique permet de situer la politique moderne et de remettre en cause son hégémonie en exposant ses ambitions universalistes. De plus, selon des auteurs comme Eduardo Kohn⁸, Elizabeth Povinelli⁹, Bjørn Bertelsen, et Synnøve Bendixsen¹⁰, le tournant ontologique constitue une réponse aux problèmes conceptuels et aux contradictions qui émergent de la confrontation entre les fondements humanistes de l'anthropologie et la crise écologique au cœur de l'Anthropocène.

Les concepts et thèses mentionnées ci-dessus permettent de clarifier le défi que représente la politique ontologique, tel que le conçoit la philosophe Isabelle Stengers : la nécessité de « prendre parti pour certaines conceptions de la politique et de l'ontologie, et contre d'autres »¹¹. La notion de politique à laquelle elle fait référence renvoie à un concept familier à ceux qui suivent son travail : la cosmopolitique. Je tenterai ici de le définir, même si je n'en saisis pas toutes les nuances. La cosmopolitique peut se définir comme la

croyance spéculative selon laquelle la politique peut oeuvrer en tenant compte des objections de ceux qui subiront les conséquences des décisions, même si ces objections ne font pas partie de la délibération. Cela implique que les participants soient prêts à abandonner les certitudes qui leur assurent que les préoccupations des autres « n'ont pas tellement d'importance » face à la gravité de la question et à l'urgence de la décision à prendre¹².

Cependant, en ce qui concerne l'ontologie politique, Stengers considère la cosmopolitique comme « malheureusement limitée ». Ce concept a été conçu pour des situations où différentes personnes sont engagées dans une cause commune. Mais lorsque les seules personnes concernées par une cause impliquant des sujets plus-qu'humains auxquels elles se sentent liées sont les autres que nous (par exemple, lorsque le chaman Yanomami Davi Kopenawa exhorte les non-indigènes à cesser l'exploitation minière de l'Amazonie pour éviter d'effrayer les esprits qui assurent la fertilité de la forêt), ce qui entre généralement en jeu, c'est la tolérance : nous pouvons accepter qu'une telle cause soit importante pour eux, mais nous ne nous sentons pas personnellement concernés. C'est pourquoi Stengers affirme qu'en matière d'ontologie politique, l'ontologie doit être une question d'engagement – un engagement en faveur d'un monde où plusieurs mondes peuvent coexister. Je soutiens pour ma part que cette forme d'engagement se comprend mieux comme une forme de compromis, ou plus précisément que le compromis est le moyen de produire un véritable engagement.

Pour approfondir ce sujet, il peut être intéressant de noter que le mot « engagement » en portugais est « *compromisso* » - qui évoque à la fois la conclusion d'un accord (compromis) et le fait d'être lié par une promesse ou une intention (engagement). D'un point de vue étymologique, il vient du latin *compromittere* - une combinaison du préfixe *com* (ensemble) avec *promittere* (promettre) - qui signifie « ajuster ou résoudre par des concessions mutuelles ».

Cette promesse de mutualité est peut-être le plus grand défi de la politique ontologique car, sans elle, la revendication du pluralisme risque de glisser vers une « simple bonne volonté »¹³ qui se mani-

festive par une demande abstraite de « respect » pour d'autres modes de vie. Malcom Ferdinand¹⁴ qualifie cette manifestation inoffensive de solidarité de « sympathie-sans-lien ». Je ne veux pas dire par là qu'il faille renoncer au respect. Mais s'il n'y a que le respect, ces divergences peuvent être traitées comme incommensurables, ce qui nous ferait perdre la possibilité de les penser et donc de faire en sorte que les luttes vitales des autres peuples deviennent aussi les nôtres.

Il est toutefois important de souligner qu'il ne s'agit pas d'« adopter » la cosmologie de l'autre, de comprendre la mutualité comme une suppression des différences. Comme l'affirme Viveiros de Castro, cela reviendrait simplement à « inverser [notre] irrépressible pulsion missionnaire » : « s'il ne s'agit plus de faire en sorte que les autres pensent comme nous, alors nous devons penser comme eux ». Au contraire, nous devrions « penser avec eux », « prendre au sérieux la différence de leur pensée », dit-il. « Ce n'est qu'en embrassant pleinement cette différence et ces singularités que nous pouvons imaginer (construire) le commun »¹⁵.

Ainsi, l'ontologie devient véritablement une question d'engagement lorsque nous en faisons un outil pour construire ce commun – compris ici comme une unité possible fondée sur la multiplicité, un commun qui ne serait pas un « même ». Pour reprendre le slogan zapatiste, « pour un monde fait de plusieurs mondes », l'ontologie en tant qu'engagement concerne non seulement la multiplicité des mondes mais aussi l'unité qui inclut cette multiplicité – l'accent étant mis sur le commun qui émerge de la reconnaissance de l'interdépendance entre divers mondes. Dans la suite de ce texte, j'essaierai donc de préciser un sens du « monde » capable de faire place à l'interdépendance. Puis je préciserai les contours de ce « global ». Enfin, j'indiquerai quelques « dispositions affectives » (faute d'un meilleur terme) qui peuvent aider à prendre cet engagement.

Dans un article récent, la chercheuse et artiste Patricia Reed affirme qu'un monde est « composé de contenus, de l'identification de ces contenus et des relations entre ces contenus – d'un point de vue sémantique, opérationnel et axiologique »¹⁶. Un monde se

concrétise au fur et à mesure que les manières de faire et de dire affirment la cohérence entre ces trois éléments, mais pas seulement : sa montée en consistance est liée aux critères d'habitabilité, ce qui signifie qu'un monde ne se fait monde qu'à travers des processus de localisation. Toujours selon Reed, « la durabilité d'un monde dépend du degré auquel ses conditions de nécessité [...] contraignent [...] ses membres à affirmer sa configuration dans la pratique, en dépit des attitudes dissidentes qu'ils peuvent avoir à son égard »¹⁷. Dans l'exemple qu'elle donne, il est possible d'être fortement opposé au capitalisme tout en étant incapable d'échapper au paiement de ses factures, de sorte que les mondes capables de résister et d'absorber de telles frictions sont les plus durables. De telles conditions de nécessité produisent une perception de l'inaltérabilité de ce monde : c'est pourquoi les mondes semblent complets, totaux ou naturels. Mais tous les mondes peuvent finir par prendre fin, en raison de l'incapacité d'une configuration existante à absorber les frictions.

Lorsque nous reconnaissons « le seuil de frictions impossibles à supprimer »¹⁸ qui germe à l'intérieur d'un monde, nous pouvons entrevoir son ouverture et la possibilité, sinon de sa fin, du moins de sa reconfiguration. C'est le point où nous semblons nous trouver aujourd'hui, dans la mesure où nous constatons la divergence entre les pratiques euro-modernes de la globalisation et ce que beaucoup ont appelé le « planétaire » : un modèle théorique qui explique comment l'habitabilité de la Terre a été façonnée au cours de millions d'années par l'interaction entre des processus physiques, chimiques et biologiques, et qui doit être pris en compte dans les modes d'habitation de tous les terrestres. Nous sommes tous perplexes et stupéfaits parce que nous ne savons toujours pas comment « faire monde » avec la planète.

Ce que je veux souligner ici, cependant, c'est la promesse de mutualité et de renouveau portée par la perception de l'incomplétude d'un monde. Reed affirme que les modes d'habiter de la globalisation ont des tendances monodimensionnelles : une seule métrique pour mesurer la valeur, la prolifération des monocultures agricoles, un seul modèle de comportement humain, une seule « géographie

de la raison». Orientée vers l'élimination de la diversité, l'expansion de ces modes d'habitation repose sur un effort pour créer un «petit» monde. L'élimination de la diversité occule également le rôle des frictions comme moyens de produire des «points de vue extérieurs» qui nous permettraient de voir l'incomplétude de notre monde – l'un des symptômes de cette occultation est la croyance nous serions entièrement soumis à la logique capitaliste. Cela conduit l'auteur à suggérer que «les luttes pour d'autres mondes exigent un engagement spéculatif minimum envers l'incomplétude de tous les mondes : qu'il est possible de configurer la coexistence différemment»¹⁹.

Pour Reed, le planétaire est un appel à composer un «diagramme spatial multidimensionnel» capable d'accueillir la «multiplication exponentielle des relations entre diverses entités, temporalités, chimies et matériaux»²⁰. Habiter la planète implique donc de donner la priorité à une «épaisseur» structurelle : «l'espace du problème passe de la question de l'emplacement des choses [...] à celle de la façon dont les choses 'tiennent' ensemble»²¹ ; l'accent passe du paradigme de l'existence à celui de la coexistence. Cette perspective, extraite de champs allant des sciences du système Terre à la métaphysique, nous invite à considérer la proposition de Denise Ferreira da Silva selon laquelle «les différences sont inséparables : elles existent et ne peuvent être aplaties par l'imposition d'un petit monde, mais surtout, elles coexistent dans une configuration planétaire à n dimensions, ce qui signifie qu'elles sont liées par une certaine relation qualitative»²².

C'est ainsi que l'on peut aussi lire l'«ontologie de la Terre» que développe le philosophe Patrice Maniglier²³. Peut-être est-il plus juste de dire qu'il s'agit moins d'une théorie de la Terre «en soi» ou «en général» que de la Terre considérée comme entité globale, c'est-à-dire lorsque la Terre se montre capable de reconfigurer la distribution spatiale des terrestres – un mode d'existence qui nous était inconnu avant l'avènement de l'Anthropocène. Plus qu'un ensemble d'écosystèmes constitués, la Terre se conçoit aujourd'hui comme l'ensemble des paramètres qui conditionnent la diversité écologique du monde. C'est au niveau structurel de la régulation globale

des variations que la Terre se manifeste le mieux, du moins dans sa version scientifique, que beaucoup appellent *Gaïa*.

Cependant, la réalité globale de la Terre ne se retrouve pas uniquement dans l'image de *Gaïa* : la science offre une version très importante de cette entité, mais elle doit être composée avec d'autres versions. Donner à la science le privilège de définir le global reviendrait à répéter la structure coloniale et dès lors le global impliquerait l'exclusion plutôt que la composition. En s'appuyant sur l'anthropologie comparée pour complexifier cette conception de la Terre comme structure de variation, Maniglier propose que les mondes des différentes cosmologies constituent des réalités divergentes ; la Terre serait donc la structure dans laquelle ces réalités se rapportent les unes aux autres à travers leurs divergences mêmes. Prendre au sérieux l'interdépendance et le pluralisme ontologique implique de penser la Terre comme le résultat de la composition entre les différentes versions que prend le monde dans les diverses ontologies ; ce n'est qu'ainsi que la Terre peut exprimer une totalité suffisamment ouverte pour constituer un seul et même monde. Trouver la Terre parmi ses variations ontologiques deviendrait ainsi l'engagement politique de notre temps.

Enfin, quelles sont les dispositions affectives qui peuvent favoriser cet engagement ? Stengers et Debaïse²⁴ associent l'effort de fabrication d'un monde étriqué – ils parlent d'amincissement du monde – à « la peur d'être dupe » qui caractérise l'expérience moderne. Généralement exprimée par l'opposition du savoir et de la vérité avec la croyance et le faux, cette peur aurait donné naissance à une culture de la méfiance qui fait que les modernes suspectent tout et soumettent tout à des tests – ce qui coïncide avec la disqualification des savoirs qui ne mesurent pas leur efficacité à l'aune de ces mêmes tests. Citant William James, pour qui « les philosophies sont des parties intimes de l'univers : elles expriment quelque chose de la pensée que l'univers a de lui-même »²⁵, les auteurs s'interrogent : « Quel univers se fabrique à travers et avec notre méfiance ? »²⁶. Pour eux, l'association moderne de la vérité au désenchantement a un pouvoir performatif qui produit, comme conséquences ontologiques, l'amincissement du monde.

En ce sens, Debaise et Stengers suggèrent de soumettre nos idées à un test plus pertinent que celui qui distinguerait le vrai du faux : il s'agit de vérifier si nos idées favorisent l'amincissement ou l'épaississement de nos conditions d'existence et de pensée. Une idée telle que la « dépendance » opère le premier mouvement : le capitalisme est expert dans la création de la dépendance. Il le fait en liant les chaînes les unes aux autres et en rendant la négligence irréversible, en créant les « alternatives infernales » qui nous font nous sentir divisés et impuissants. À l'inverse, une idée qui favorise l'épaississement du monde est celle de l'*interdépendance*. Stengers affirme ailleurs que « si la Terre est non seulement habitable mais grouillante de vie, [...] c'est grâce à la création de relations d'interdépendance. Des relations qui n'éveillent pas l'imaginaire de la libération parce que les êtres qui y participent deviennent capables de ce dont ils ne seraient pas capables par eux-mêmes »²⁷. Les auteurs concluent : l'interdépendance, comme la dépendance, est une abstraction, mais une abstraction qui épaissit le monde.

Consentir à la pensée de l'interdépendance peut donc être un moyen de *se réapproprier*²⁸ une confiance dans le pouvoir générateur des relations au sein de sociétés formatées par la logique du « petit-monde ». Elle permet de produire une puissance collective qui nous rend capables, avec d'autres, de ce que nous ne pourrions pas faire seuls. Du point de vue de l'ontologie politique, l'interdépendance est liée à un pari spéculatif selon lequel nous pourrions apprendre non seulement à « croire » aux sujets autres-qu'humains auxquels s'adressent les peuples non modernes, mais aussi à être affectés par la manière dont ces peuples honorent leurs obligations à l'égard de ces autres-qu'humains. Faire de l'ontologie une question d'engagement implique donc de « [suspendre] les ontologies et les épistémologies, les 'tenir à la légère', en faveur d'histoires plus audacieuses et expérimentales »²⁹ où les divergences ne conduisent pas à des oppositions, mais plutôt à des solidarités capables de produire des modes inattendus de *response-abilité*³⁰. C'est une attitude essentielle pour la composition du commun que Stengers et Debaise appellent le *plurivers* (un autre bon terme pour notre concept du global).

En conclusion, toutes ces propositions permettent de rendre apparente la silhouette du global ou du commun dont il est question ici. Le sens du « global » qui en émerge fonctionne comme un moyen de garder active la différence entre les mondes et de résister à la tentation d'imposer un monde unique – tentation qui peut surgir avec la reconnaissance du caractère planétaire de la crise écologique. L'examen des chemins qui construisent (et détruisent) l'interdépendance entre différentes ontologies nous permet ainsi de réaliser les possibilités qu'ont ces ontologies de continuer à devenir autres – ce qui est crucial pour entrevoir de nouvelles façons d'occuper cette Terre qui subit une transformation si importante.

—

Notes

- 1 Dans cette déclaration, je m'appuie principalement sur Stengers, Tsing et al., et Maniglier. Voir : Isabelle Stengers, « The challenge of ontological politics », dans *A World of Many Worlds*, ed. M. de la Cadena et Mario Blaser, Durham & Londres, Duke University Press, 2018, pp. 83-111. ; A. L. Tsing, A. Mathews et N. Bubandt, « Patchy Anthropocene : Landscape Structure, Multispecies History, and the Retooling of Anthropology », *Current Anthropology* 60 (suppl. 20), 2019, p. 186-197 ; Patrice Maniglier, « How Many Earths ? The geological turn of anthropology », *The Otherwise* 1, 2020, p. 61-75 et Patrice Maniglier, *Le philosophe, la Terre et le virus : Bruno Latour expliqué par l'actualité*, Paris, Les Liens qui libèrent, 2021.
- 2 Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EJLN). 1996. « Cuarta Declaración de la Selva Lacandona ». 1er janvier. <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/01/01/cuarta-declaracion-de-la-selva-lacandona/>.
- 3 Dipesh Chakrabarty, « The Climate of History : Four Theses », *Critical Inquiry* 35, 2009, p. 197-222.
- 4 Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1993.
- 5 Eduardo Kohn, « Anthropology of ontologies », *Annual Review of*

Anthropology 44, 2015, p. 311-327.

- 6 Eduardo Viveiros de Castro, « Who is afraid of the ontological wolf? Some comments on an ongoing anthropological debate », Manuscript of the lecture given at CUSAS – Annual Marilyn Strathern Lecture, May 30, 2014.
- 7 Marisol De la Cadena, « The Politics of Modern Politics Meets Ethnographies of Excess through Ontological Openings », *Fieldsights - Theorizing the Contemporary, Cultural Anthropology Online*, 2014, 12 janvier.
- 8 Eduardo Kohn, « Anthropology of ontologies », *art. cit.*
- 9 Elizabeth Povinelli, *Geontologies: A Requiem to Late Liberalism*, Durham, Duke University Press, 2016.
- 10 Bjørn Enge Bertelsen et Synnøve Bendixsen, « Recalibrating, alterity, difference, ontology », in *Critical Anthropological Engagements in Human Alterity and Difference*, dir. B. E. Bertelsen & C. Bendixsen, London, Palgrave MacMillan, 2016, p. 1-40.
- 11 Isabelle Stengers, « The Challenge of Ontological Politics », *op. cit.*, 83.
- 12 Isabelle Stengers, « La proposition cosmopolitique », in *L'émergence des Cosmopolitiques*, dir. Jacques Lolive et Olivier Soubeyran, Paris, La Découverte, 2007, p. 45-68 ; Isabelle Stengers, *Cosmopolitics* [vol. II], Minneapolis, University of Minnesota Press, 2011.
- 13 Isabelle Stengers, « We are divided. » *e-flux journal* 114, December, 2020, <https://www.e-flux.com/journal/114/366189/we-are-divided/>.
- 14 Malcom Ferdinand, *Une écologie décoloniale. Penser l'écologie depuis le monde caribéen*, Paris, Éditions du Seuil, 2019.
- 15 Eduardo Viveiros de Castro, « 'Transformação' na antropologia, transformação da 'antropologia' », *Mana [en ligne]* 18 (1), 2012, p. 151-171, p. 164, je souligne.

- 16 Patricia Reed, « The end of a world and its pedagogies », *Making and Breaking* 02, 2021, p. 1
- 17 Ibid.
- 18 *Ibid.*, 2.
- 19 *Ibid.*, 4.
- 20 *Ibid.*, 4.
- 21 *Ibid.*, 4.
- 22 *Ibid.*, 5.
- 23 Voir Patrice Maniglier « How Many Earths ? », art. cit., et Patrice Maniglier, *Le philosophe, la Terre et le virus*, op. cit.
- 24 Didier Debaise et Isabelle Stengers, « An ecology of trust? Consenting to a pluralist Universe », *The Sociological Review Monographs*, 70(2), 2022, p. 402-415.
- 25 *Ibid.*, 404.
- 26 *Ibid.*, 405.
- 27 Isabelle Stengers, « We are divided », art. cit.
- 28 Philippe Pignarre et Isabelle Stengers, *La sorcellerie capitaliste : Pratiques de Désenvoûtement*, Paris, La Découverte, 2005 ; Isabelle Stengers, « Reclaiming Animism », *e-flux Journal* 36, 2012, July. <https://www.e-flux.com/journal/36/61245/reclaiming-animism/>; and Isabelle Stengers, « The Challenge of Ontological Politics », op. cit.
- 29 Haraway citée dans Debaise et Stengers, « An ecology of trust? », art. cit., p. 412.
- 30 Donna Haraway, *Staying with the trouble : making kin in the Chthulucene*, Durham, Duke University Press, 2016.

—

Contributeur·ices

Cet article fait partie du Dossier « Échelles d'(in)finitude / Scaled (In)finitude », édité par Pierre Schwarzer & Marcus Quent

Du bon infini

Par [Alexander R. Galloway](#) | 17-03-2025

Traduction de Pierre Schwarzer, avec Vanessa Morisset et Arto Charpentier.

Alexander Galloway développe une critique stimulante d'un discours écologique obsédé par la finitude, en diagnostiquant les distorsions idéologiques à l'œuvre lorsque l'humanité se replace au centre du jeu au moment même où elle cause sa propre destruction. Contre le fatalisme nihiliste (qui nous invite à « vivre avec » l'effondrement climatique), Galloway ressuscite le « bon infini » de la philosophie contemporaine dans le but de réinternaliser la crise comme une occasion d'agir politiquement. Pourrions-nous troquer l'orgueil égocentré pour un *amor fati* révolutionnaire, afin de transformer le déterminisme climatique en une action politique qui mette fin au capitalisme ? Un appel audacieux à nous ressaisir de l'infini pour lutter contre l'apathie.

Il y a quelques années, une nouveauté a surgi sur les rues et les trottoirs de la ville de New York, les Américains ayant enfin rattrapé le reste du monde, où des changements de ce genre s'étaient déjà produits. Les poubelles de recyclage avaient enfin fait leur apparition dans l'espace public. Près de chez moi, les poubelles sont arrivées par paires, chacune portant une étiquette : « Recyclage » et « Décharge ». Cela me sembla un moment typiquement baudrillardien. La poubelle de recyclage est le faux supplément qui existe pour nous faire croire que la poubelle est réelle. Et il ne s'agit plus seulement de déchets, mais de *décharge* (*landfill*). L'entité même que les écologistes des années 1970 s'efforçaient d'endiguer réapparaît aujourd'hui sur le mode d'un privilège spécial accordé à

tous. Je recycle les déchets de la main gauche et je les fais proliférer de la main droite. À l'instar de ce mécanisme sournois qu'on appelle les crédits de pollution, qui accorde aux industries toxiques le droit de polluer à condition qu'elles monnayent ce droit sur les marchés, je peux désormais ruiner la terre sans culpabilité, à condition de recycler. Je revendique mon droit à la décharge parce que, après tout, c'est *ma* terre, et que je peux en abuser comme bon me semble.

Le concept d'Anthropocène réalise une opération idéologique similaire. Il y a plusieurs années, des experts, des critiques, des philosophes et des scientifiques ont commencé à décrire l'époque actuelle comme l'Anthropocène, une époque de l'histoire géologique de la Terre définie par la présence de l'être humain, et en particulier de ses polluants. Il y a peu de temps encore, l'humanité pensait la nature comme une Grande Nature, une sorte d'entité trop impénétrable pour se prêter à la description, trop massive pour être réellement comprise. Or, l'histoire naturelle de la planète a désormais été irréversiblement altérée par l'influence démesurée de l'humanité.

Comme la poubelle nommée « Décharge », le concept d'Anthropocène est en proie au vertige postmoderne. Il accuse l'humanité d'avoir failli à son devoir, mais seulement pour promulguer un nouveau récit historique où l'humanité se retrouve au centre. On dit à l'humanité qu'elle a échoué, puis on la met en vedette. On nie sa capacité d'agir, puis on la lui attribue de nouveau. Ironiquement, ce terme est utilisé le plus souvent par des écologistes autoproclamés, ces opposants de toujours aux changements provoqués par l'être humain. Dans les milieux universitaires, c'est un terme à la mode chez les post-humanistes et les nouveaux matérialistes, qui affirment, à des degrés divers et de différentes manières, que les humains n'ont pas de privilège ontologique, qu'ils sont une entité sur un pied d'égalité avec toutes les autres entités. Mais qu'en est-il ? Est-ce que nous sommes spéciaux, oui ou non ? Est-ce que nous sommes suffisamment spéciaux pour nous mesurer à la planète ? Ou bien ne sommes-nous qu'un tas de machines désirantes comme les autres, pas si différentes d'une humble souris ou

d'une chaîne d'acide désoxyribonucléique ?

Donnons un autre nom à cette inversion idéologique. Au lieu d'Anthropocène, appelons-la l'orgueil du réchauffement (*warm pride*). L'orgueil du réchauffement, c'est se sentir suffisamment important pour altérer les territoires à l'échelle des temps géologiques. L'orgueil du réchauffement, c'est être suffisamment puissant pour réorganiser la planète (mais apparemment pas assez pour l'arrêter). L'orgueil du réchauffement, dans un tel état conflictuel, se divise selon les lignes classiques de la métaphysique. L'orgueil du réchauffement a une composante ontique et une composante ontologique. La première concerne l'existence réelle dans le monde, l'autre se rapporte à l'être en tant que tel. L'orgueil du réchauffement insiste sur le fait que les humains ont un impact en matière d'existence, mais qu'ils sont périphériques en matière d'être. Il stipule que l'humanité peut être ontiquement fière, tant qu'elle reste ontologiquement humble. Le clivage entre ces deux domaines fait partie du carburant qui alimente la *warm pride*. Quelqu'un peut faire preuve d'orgueil envers le monde naturel, à condition de souscrire à l'annihilation au niveau de l'être. La logique du *vivre avec* ne fonctionne que parce qu'elle est dissociée de la logique de l'*extinction*. Telle est la logique de la *warm pride* d'aujourd'hui. L'humanité occupe une place de choix dans l'histoire géologique, mais uniquement dans le cadre d'un récit de déclin qui se termine d'une seule et unique manière. L'humanité est assez puissante pour faire *n'importe quoi*, mais seulement s'il s'agit d'une seule et unique chose. Les pouvoirs de l'humanité semblent infinis, à l'exception du climat où nous restons à jamais prisonniers de notre propre finitude.

Pendant ce temps-là, le discours autour de l'écologie ne cesse d'évoluer. La discussion autour du réchauffement climatique a évolué lentement mais sûrement, en passant de « lutter » contre le réchauffement à « vivre avec le réchauffement ». On est passés du vocabulaire de l'équilibre naturel à celui d'une évolution irrésistible. Je trouve cela particulièrement étonnant. Nous, les modernes, partisans d'une rationalité sobre et de l'absence de toutes contraintes, avons fini par succomber à l'ultime *amor fati*. Toujours réticente à

adhérer à un régime disciplinaire qui restreindrait son mode de vie, l'humanité se soumet désormais volontairement à la plus grande des forces. Les anciens pragmatiques les plus pondérés adoptent aujourd'hui, sans le vouloir, un fatalisme brutal. Le changement climatique = le destin.

Une telle manipulation idéologique met en péril la croyance en l'écologie, du moins pour moi. La proximité à la fois étymologique et conceptuelle de l'écologie avec l'*économie* n'arrange rien. De plus, l'écologie est souvent liée aux discours sur *les réseaux, les environnements et les systèmes*, un ensemble de concepts qui mérite une bonne dose de scepticisme. La prépondérance de ces concepts indique une sorte de pessimisme du réseau, que l'on peut définir comme la tendance à considérer que tout fait immédiatement partie d'un réseau ainsi que la tendance à exclure toute alternative à ces réseaux, si ce n'est en inventant un nouveau réseau, encore plus séduisant. Compte tenu de mon scepticisme prononcé à l'égard de la pensée en réseau, j'ai également cultivé un scepticisme similaire à l'égard de l'écologie ou de la pensée écologique. Tout comme les soi-disant défenseurs de la démocratie traitent les publics qu'ils sont censés représenter avec violence et cruauté, les défenseurs de l'écologie comptent parmi eux certaines des institutions les plus sales et les plus réactionnaires de la planète, qui se vantent généralement de noms heureux tels que « Fonds vert pour le climat » ou « Beyond Petroleum » (Au-delà du pétrole¹). En parallèle, des intellectuels influents comme le sociologue français Bruno Latour ont insisté sur le rejet du concept de nature en faveur de l'écologie et de la pensée écologique, la nature étant intrinsèquement entachée d'essentialisme et de romantisme, du moins dans la version latourienne. Pourtant, aujourd'hui, il semble de plus en plus judicieux de se rallier à l'opinion exactement inverse. Que signifierait rejeter l'écologie et *préférer la nature* ?

Heureusement, une série de contre-courants ont émergé ces dernières années pour aider à démêler ce fouillis. Je fais référence à l'attention accrue portée à l'écologie (et même à la nature) dans la théorie marxiste contemporaine, une aile de la gauche intellectuelle qui était sous assistance respiratoire depuis plusieurs décen-

nies, ne reprenant vie qu'occasionnellement au milieu d'un déclin en apparence interminable. De nombreux marxistes, dont ma propre personne, ont été encouragés par l'ouvrage de Kohei Saito, *Marx in the Anthropocene: Towards the Idea of Degrowth Communism*, une enquête marxologique approfondie sur le penchant du vieux Marx pour la géologie, les nutriments du sol et ce que Saito décrit comme une série de préoccupations écosocialistes². (Ne vous attendez cependant pas à un livre sur le pétrole, les panneaux solaires ou le véganisme ; les talents exégétiques de Saito entraînent les lecteurs et lectrices dans une odyssée d'un autre genre). Parallèlement, Andreas Malm s'est imposé comme l'un des intellectuels et activistes les plus intelligents, mais aussi parmi les plus fougues de l'aile écologiste du marxisme. Il est célèbre pour son livre sur les pipelines (qui fût adapté au cinéma³), mais je suis également enclin à recommander son livre, *Avis de tempête. Nature et culture dans un monde qui se réchauffe*, dans lequel il démolit plusieurs tendances intellectuelles récentes qui visent à parler au nom de l'écologie tout en sapant activement toute possibilité de changement politique réel⁴. Il s'agit notamment du connexionnisme à l'eau de rose latourien et du matérialisme kitsch de la théoricienne politique américaine Jane Bennett, deux tendances auxquelles Malm s'oppose fermement. « Moins de Latour, plus de Lénine » ; « L'analyse exige des lames de rasoir » : Malm possède assurément une sacrée plume⁵ !

Malm et Saito s'attardent tous deux sur l'expression de « rupture métabolique » (*metabolic rift*), un concept que John Bellamy Foster semble avoir fabriqué à partir de plusieurs références chez Marx⁶. L'adjectif « métabolique » fait référence à la relation dynamique entre l'humanité et le monde naturel, tandis que le terme de « rupture » implique que cette relation est dérégulée. Jusqu'à présent, tout va bien. Seuls les conservateurs les plus convaincus contestent encore que quelque chose ne va pas, même si de nombreux conservateurs (et en fait de nombreux libéraux aussi) contestent vigoureusement les remèdes possibles. Pourtant, des auteurs comme Malm et Saito ne craignent pas de passer à l'étape logique suivante. En effet, si « croire en la science » signifie admettre la rupture métabolique, cela veut dire également admettre une ontologie dualiste.

Quelles sont les choses qui se séparent si ce n'est le monde naturel et le monde artificiel ? Je dois admettre que j'ai été surpris de voir ces deux auteurs très lus se prononcer en faveur d'un dualisme ontologique entre la société et la nature, en utilisant Marx comme preuve, compte tenu de la force de l'orthodoxie contemporaine qui rejette la bifurcation de la nature. Comme Saito, mais de manière plus directe et conflictuelle, Malm montre que la critique des binarismes est, en quelque sorte, stupide. En réalité, la critique finit par être plutôt réactionnaire lorsqu'il s'agit du débat sur le climat. Toujours aussi sèchement, Malm a même choisi « La valeur des binarités » comme titre de section dans *Avis de Tempête*. Pour Malm, les binarismes sont nécessaires, à la fois au niveau du diagnostic (*l'humanité détruit la nature*), et au niveau de l'action (*de quel côté êtes-vous ?*). Je ne peux qu'imaginer la réaction probable des différents publics, en particulier celle venant des rangs du féminisme et de la théorie *queer*. Pas positive, j'imagine.

Permettez-moi donc d'exposer clairement ma position, qui n'est pas compliquée. Nous devons éliminer la pollution par le carbone de l'atmosphère. Pour ce faire, nous devons mettre fin au capitalisme. C'est une question de *motivation, d'action et de volonté*. Les questions épistémologiques telles que « croire en la science », et *a fortiori* les querelles sur le fossé nature-culture, sont pratiquement dénuées de sens à ce stade avancé.

L'infini, mauvais et bon

« La terre est finie », écrit Saito dans *Marx in the Anthropocene*. Et pourtant, « le capital est incapable de se limiter lui-même⁷ ». En effet, la catastrophe climatique nous invite à nous interroger sur la relation entre le fini et l'infini. Pourtant, rares sont ceux qui, avant l'époque contemporaine, c'est-à-dire avant l'avènement de l'effondrement écologique induit par l'homme, auraient affirmé que « la terre est finie ». Au contraire, la terre, son sol, sa nature, ont fonctionné pendant des millénaires comme l'exemple même de l'absence de limites.

Tout au long de l'Antiquité, l'infini est apparu à travers une série de crises, des paradoxes de Zénon à la découverte des nombres irrationnels par les Pythagoriciens. À cela s'ajoute la tradition de l'atomisme, qui tentait d'arrêter la régression infinie de la nature continue par une sorte de fondement ultime, l'*atomos* ou élément « indivisible ». Peut-on se passer de ces sortes de fondations ultimes ? Peut-on penser directement le continu ? « Anaxagore a été le premier à nous donner le concept d'infini », a écrit le mathématicien Hermann Weyl dans son livre *Levels of Infinity*. Il cite Anaxagore : « Dans le petit, il n'y a pas un plus petit (absolument), mais il y a toujours un plus petit (relativement). Car ce qui *est* ne peut (par aucune division, quelle qu'en soit l'étendue) jamais cesser d'être »... « Le continuum, selon Anaxagore, poursuit Weyl, ne peut pas être constitué à partir d'éléments discrets⁸ ». Pendant des siècles, le continuum a entretenu une relation spéciale avec l'infini, à la fois de manière extensive et intensive. À l'extérieur, le continuum s'étend indéfiniment, tandis qu'à l'intérieur, il se poursuit sans ruptures ni lacunes, sans aucun ancrage fixe qui puisse servir d'unité de mesure de base.

Même à cette époque-là, l'infini était compris selon deux espèces fondamentalement différentes : l'*apeiron* (ou l'illimité) et l'*aoristos* (ou l'indéterminé). Le premier indique la continuité de l'infini – soit interne (l'infinitesimal), soit externe (le transfini) – tandis que le second agit comme une sorte de *cryptage*, littéralement une dissimulation, ou une façon de dire moins, l'indéterminé étant la chose dont on ne peut que dire moins. Si l'*apeiron* est célèbre en raison de la discussion assez molle d'Aristote sur l'infini dans la *Physique*, le second, *aoristos*, est tout aussi familier, du moins pour toute personne qui a étudié la grammaire grecque ancienne, car l'« aoriste » est le nom donné au passé simple indéterminé. Pendant longtemps, jusqu'à la période scolastique, l'opinion d'Aristote sur l'infini a occupé une place d'honneur. Aristote avait notoirement rejeté toute forme d'infini « réel », n'autorisant qu'une sorte d'infini potentiel, un infini en attente qui pouvait être postulé, mais jamais réellement atteint⁹. Cela a finalement conduit au dicton scolastique, *infinitum actu non datur*, « il n'y a pas d'infini réel », et débouché sur de nombreuses années de scepticisme à l'égard de la réalité de l'infini.

L'histoire typique, voire cliché, de la modernité est celle du nihilisme et de la finitude. L'homme a été jeté dans une existence sécularisée, dans ce monde banal et profane, et il doit s'en accommoder d'une manière ou d'une autre. Rappelons l'importance de la finitude dans l'œuvre de Martin Heidegger ou, beaucoup plus récemment, dans le livre de Martin Hägglund intitulé *This Life. Secular Faith and Spiritual Freedom* publié en 2019¹⁰. Le travail de Hägglund est souvent captivant, notamment parce que la finitude devient l'impulsion logique d'une *éthique*. Pour Hägglund, les êtres humains sont des créatures intrinsèquement finies. Personne n'est immortel. Ainsi, selon Hägglund, l'essence de l'humanité devrait être fondée sur une éthique du soin. C'est donc dans l'absence même de l'infini que Hägglund trouve son programme éthique moderne.

Notons que cette histoire moderne de la finitude n'est pas tout à fait vraie. Ou du moins, plusieurs personnalités éminentes ne seraient pas du tout d'accord, voire arriveraient à une position diamétralement opposée. L'une des objections les plus virulentes viendrait probablement de G.W. Leibniz. Dès le XVIIe siècle, Leibniz a élaboré une fantastique philosophie de l'infini. Sa croisade visait le niveau de l'être et de la pensée, mais on peut également dire qu'il a inventé (ou co-inventé avec Isaac Newton) une technologie de l'infini qui existe réellement et que nous connaissons aujourd'hui sous le nom de *calcul infinitésimal*. Leibniz a même complété ses calculs sur papier en construisant une machine à calculer, un ordinateur capable de mécaniser l'infini, pas à pas.

Au-delà de ses réflexions ésotériques sur l'infini dans les mathématiques et le calcul, Leibniz a également porté son attention sur le monde naturel, avec parfois un langage qui ressemble aujourd'hui à un discours écologique. Leibniz aimait illustrer ses idées par ce que nous pourrions appeler une théorie de l'infini naturel qui en fait l'analogie d'un « bassin de marée » ou d'un « étang de forêt ». *Imaginez que vous vous promenez sur une côte et que vous regardez dans un bassin de marée, invitait Leibniz à ses lecteurs, vous y trouverez une fantaisie microscopique de petites créatures, chacune avec son propre monde, chacune contenant des univers à l'intérieur*

d'autres univers. Ou, comme l'écrit Leibniz dans sa *Monadologie* : « il y a un Monde de créatures, de vivants, d'Animaux, d'Entéléchies, d'Âmes dans la moindre partie de la matière¹¹ ». Le fantasme de la régression se poursuit vers l'infiniment petit. « Chaque portion de la matière peut être conçue comme un jardin plein de plantes, et comme un Étang plein de poissons. Mais chaque rameau de la plante, chaque membre de l'animal, chaque goutte de ses humeurs est encore un tel jardin ou un tel étang¹² ».

Le calcul mathématique de Leibniz a sans doute influencé sa conception d'une régression naturelle vers des morceaux de plus en plus petits, sans fin. Les historiens des sciences ont également identifié un outil plus tangible, le microscope, qui a pu influencer le philosophe baroque. Le développement des microscopes dans les décennies qui ont précédé ses écrits a probablement aidé Leibniz à imaginer un monde caché d'infiniment petits. Ou, comme l'a décrit l'experte du classicisme Catherine Wilson :

Les progrès de la microscopie [ont convaincu Leibniz] qu'à chaque degré d'une échelle allant du visible à l'infiniment petit, on retrouvait de l'organisation et de l'activité... [Le monde de Leibniz] grouille de vie et d'activité ; les animaux sont pleins d'animaux plus petits et même les espaces vides entre les animaux sont remplis de créatures vivantes... [Leibniz] a expliqué dans une lettre [...] que le microscope révèle la présence de 800 000 petits animaux dans une seule goutte d'eau « dont chacun est aussi éloigné du premier élément de Descartes que nous-mêmes » et dont chacun peut être composé d'animaux et de plantes plus petits ou de « corps hétérogènes » jusqu'à l'infini¹³.

La vision leibnizienne de la nature infinie est d'une grande beauté. Il s'agissait d'une nature fractale, d'une nature complexe. Pourtant, cette complexité délicate était également déterministe dans sa totalité. Même les plus petites créatures étaient soumises au principe de la raison suffisante, une règle d'or de l'univers. Si elle n'est pas toujours visible à l'œil humain, elle est certainement connue de façon absolue dans l'esprit de Dieu. C'est pourquoi Gilles Deleuze, dans un séminaire de 1980, a décrit Leibniz comme un philosophe

de *l'ordre*, un philosophe de *l'ordre et de la police*, des mots durs venant de Deleuze, bien sûr. « Abominable », insistait-il. « Leibniz est abominable¹⁴ ». (Pour comparer, Deleuze qualifiait Spinoza d'« anti-Leibniz », un surnom révélateur, compte tenu de l'affection que Deleuze portait à Spinoza¹⁵.)

Mais ces fantaisies microscopiques – les 800 000 petites créatures de Leibniz nageant dans une seule goutte d'eau – indiquent également pourquoi Deleuze a choisi de ne pas rejeter Leibniz d'emblée. En fait, Deleuze a organisé pas moins de trois séminaires sur Leibniz au cours des années 1980, suivis d'un livre d'étude, *Le Pli. Leibniz et le Baroque*, publié en français en 1988. Ce court volume est sans aucun doute l'un des miracles secondaires de Deleuze – je le dis sans hésiter – surtout que le livre n'a certainement pas gagné en qualité avec la fameuse traduction anglaise de Tom Conley. Pourtant, même avec une connaissance superficielle de Deleuze, il n'est pas difficile de comprendre pourquoi ce philosophe a été attiré par les mondes en poupées russes de Leibniz, un univers fractal, continu et identique à lui-même à tous les niveaux d'échelle jusqu'à l'infini le plus petit. J'imagine Deleuze amusé, mais aussi émoustillé en lisant les passages de Leibniz sur la loi de continuité et l'identité des indiscernables. Après avoir trouvé quelques références éparses aux « plis » chez Leibniz, Deleuze a refondu le vocabulaire peu deleuzien du philosophe baroque (monades, âmes, langue universelle, suffisance de la raison) en une histoire parallèle où il était question d'opérations, des caractéristiques, des plis de la matière et des plis de l'âme. « L'unité de matière, le plus petit élément du labyrinthe, est le pli », écrit Deleuze, enivré par l'univers leibnizien. « Toujours un pli dans le pli, comme une caverne dans une caverne¹⁶ ».

Après avoir évoqué le potentiel *éthique* de la finitude moderne, nous pouvons maintenant nous pencher sur la nature *morale* de l'infini. Ce n'est pas G.W.F. Hegel qui a rendu l'infini moral, un exploit déjà accompli il y a des millénaires, mais c'est lui qui a formulé la question le plus franchement en établissant une distinction nette entre le *bon* et le *mauvais infini*¹⁷. Un pli dans un pli, une caverne dans une caverne, x dans x – hélas, tous ces mots d'ordre restent

pour Hegel prisonniers du mauvais infini. L'infini (le mauvais) peut être défini comme une série d'opérations répétitives. Comment compter jusqu'à l'infini ? La réponse de Hegel était : *ajoutez un, et continuez à ajouter un pendant très longtemps*. Entrez dans une caverne, puis dans une caverne plus petite, et ainsi de suite jusqu'à l'infini. Pourtant, si ces cavernes imbriquées pouvaient induire l'infini, ce serait un mauvais infini. « Une seule et même alternance ennuyeuse » est le mot d'ordre de Hegel pour renoncer à ce genre de boucle arithmétique¹⁸. Poussé par une simple obligation mécanique, le mauvais infini poursuit sa route, englobant une étendue infinie (au mieux), sans jamais surmonter sa propre régularité statique¹⁹. L'infini de Leibniz était-il un mauvais infini ? Hegel, au moins, a répondu par l'affirmative.

Tout cela revient à insister sur le bon infini, à insister, même en ces temps cyniques, sur le fait qu'il existe un bon infini et que le bon infini est en effet *bon*. En fait, bien que l'expression « mauvais infini » apparaisse plusieurs fois dans *La science de la logique*, Hegel n'a jamais parlé de « bon infini » en tant que tel. Il fait plutôt référence au « véritable » concept d'infini et à « l'infini de la raison », comme les marques d'une sorte de subsomption qualitative du simple comptage arithmétique²⁰. En un sens, Hegel a anticipé au début du XIXe siècle ce que Georg Cantor allait démontrer vers la fin du siècle, à savoir la distinction absolue entre deux registres différents de l'infini, entre ce que Cantor a défini comme l'infini naturel et l'infini réel²¹. Bien qu'il semble que le mauvais infini de Hegel soit identique au plus petit infini de Cantor (l'infini composé des nombres rationnels, également connu sous son nom technique *aleph-zéro*), il n'est pas certain que le bon infini de Hegel corresponde au plus grand infini de Cantor (l'infini composé des nombres réels). La dialectique de Hegel ne fournit pas tant le réel continu que « l'unité si décriée du fini et de l'infini²² ». En d'autres termes, la *logique* de Hegel passe de l'arithmétique à la dialectique, et non pas simplement de l'arithmétique au réel.

Le philosophe français contemporain Alain Badiou a désambiguïsé encore davantage ce maquis compliqué. Étant donné que Cantor a été l'une des principales influences de Badiou et qu'il est à l'origine

de la théorie mathématique moderne de l'infini, il n'est pas surprenant que la rencontre avec l'infini traverse une grande partie de l'œuvre de Badiou. Badiou a consacré une longue section à l'infini dans son important traité de 1988, *L'Être et l'événement*²³. Et l'infini est le cœur opérationnel du récent volume *L'immanence des vérités*, dans lequel Badiou bouleverse la position finitiste défendue par Heidegger ou Hägglund. « Le fini n'est jamais qu'un résultat », a insisté Badiou. « [L]e fini est en général le résultat du croisement opératoire de deux infinis de type différent (de puissance différente)²⁴ ». En d'autres termes, pour Badiou, il existe deux vastes infinis – peut-être les deux de Hegel, ou peut-être les deux de Cantor – et ces infinis se croisent d'une manière ou d'une autre. À l'intersection apparaissent des choses finies de différentes sortes (y compris des sujets). Ou pour traduire en vocabulaire hégélien : le bon et le mauvais infini se croisent ; le résultat, c'est nous.

Selon Hegel, cette intersection était une « unité décriée », mais Badiou a poussé le scandale encore plus loin. Dans *L'immanence des vérités*, ainsi que dans d'autres ouvrages, Badiou a défini la modernité elle-même comme une séquence de l'infini et du fini, en affirmant plus précisément que *l'infini précède le fini*. Du point de vue du mauvais infini, cela n'a guère de sens ; le mauvais infini est défini comme la somme d'étapes finies, effectuées les unes après les autres, avançant de façon monotone vers l'infini. En un sens, Badiou a inversé le récit typique de la décadence moderne. La modernité n'est pas le signe que l'humanité s'éloigne de l'absolu et qu'elle est donc obligée de se confronter à la finitude terrestre. Au contraire, selon Badiou, la modernité part de l'infini et engendre ensuite des entités, des rencontres et des expériences finies. D'un point de vue technique, cela est sans aucun doute vrai : ce n'est qu'à l'époque moderne que les mathématiciens ont été en mesure de fournir des bases rigoureuses pour penser le continu. « Dedekind est un vrai moderne », a déclaré Badiou à propos de Richard Dedekind, un contributeur important à la théorie moderne du continu. « Dedekind sait que l'infini est *plus simple* que le fini²⁵ ».

Une apathie bouleversante

Il n'est donc pas étonnant que Badiou ait également conservé une place spécifique pour Leibniz dans son panthéon, puisque Leibniz a lui aussi mis l'infini au centre de sa philosophie. Plutôt qu'une abomination (comme le disait Deleuze), Leibniz était une véritable merveille moderne aux yeux de Badiou. « Leibniz ! Quelle virtuosité ! Quel agrément constant ! Quel appétit de connaissances et de jouissances ! » écrit Badiou dans *Logique des mondes*²⁶. En fait, Badiou fait l'éloge de Leibniz avant d'admettre qu'il ne peut pas « prendre Leibniz entièrement au sérieux », étant donné le penchant de Leibniz pour la collecte et la réconciliation de tant de fils disparates. Sur ce point, Badiou est d'accord avec Deleuze : l'architecture mentale de Leibniz était en fait une architecture baroque, comme « les églises baroques du sud de l'Allemagne, qui ressemblent à d'immenses boudoirs de femmes légères »²⁷). Un tel enthousiasme joyeux représente un apaisement bienvenu dans la crise climatique actuelle, qui elle est plus susceptible de susciter une apathie bouleversée qu'une action énergique. Les livres les plus diffusés sur le climat regorgent d'histoires poignantes de blessures et de récits tristes de chagrins, tous rendus avec une délicate amertume²⁸. En effet, l'apathie bouleversante est courante dans la culture fataliste d'aujourd'hui. Walter Benjamin nous avait déjà mis en garde dans son célèbre essai « L'auteur comme producteur ». Méfiez-vous des écrits simplement « tendancieux », disait-il, des écrits qui peignent une image triste. Méfiez-vous de la Nouvelle Objectivité, qui cherche simplement à « renouveler... le monde tel qu'il est²⁹ ». Or, pour lutter contre l'apathie bouleversante, le conseil de Benjamin est de *changer sa vie*.

L'orgueil du réchauffement est la forme ultime du narcissisme. En tant que narcissiques, nous sommes tellement épris-es de nous-mêmes que tout ce que nous faisons devient formidable et vrai. Comme un nourrisson gloussant de joie après un crachat, nous nous délectons de notre création parce que, bon sang, c'est *nous* qui l'avons créée. Nous marchons la tête haute dans le grand vent de la défaite.

L'une des grandes tragédies de la vie contemporaine est que de si nombreuses personnes sont devenues de vulgaires déterministes,

admettant qu'il existe une force unique échappant au contrôle de l'humanité. Mais elles se sont trompées de force, elles ont abdiqué le pouvoir de l'humanité devant la mauvaise sur-nature. Presque tout le monde est d'accord pour dire qu'il existe une force quasi-infinie et supérieure à l'humanité, la force du désastre climatique. En d'autres termes, le réchauffement climatique *fait de nous tous les croyants d'une sorte d'absolu religieux*, que nous soyons laïcs ou pas. La vraie question est : pourquoi cet absolu-là et pourquoi pas un autre ?

Qu'il est dur de trouver la bonne théologie. Qu'il est dur de changer de régime disciplinaire. Si nous sommes tous déterministes en fin de compte – le climat comme fatalité –, pourquoi ne pas choisir une détermination avec laquelle nous pourrions vivre ? Si nous sommes tous théologiens en dernière instance, pourquoi ne pas préférer une forme moins destructrice de commandement inébranlable ? Comment passer d'une détermination externe à une détermination interne ? Nous avons besoin d'un volontarisme de la volonté, mais nous sommes ici, coincés et défaitistes.

Ainsi, je soupçonne que l'espoir écologique ne réside pas tant dans une plus grande liberté humaine – comme le suggèrent sans cesse les crétins qui ont créé ce désastre – mais dans ce déterminisme même. *L'amor fati* est la clé, mais ce n'est que le début. Le fatalisme de l'humanité apparaît ici sous une forme inversée ; nous devons inverser les valences, comme Fredric Jameson aimait le dire, afin de remettre les choses en ordre³⁰. Le premier pas est déjà derrière nous. Nous avons déjà accepté que *la vie changera*. En d'autres termes, la conversion politique a déjà eu lieu au moment où l'individu a réalisé que sa vie ne baigne pas dans la liberté naturelle.

Mais l'étape suivante sera encore plus difficile. Le bon infini arrivera lorsque nous aurons cessé d'obéir aux diktats de la Grande Nature pour nous tourner d'abord vers nous-mêmes. La dernière étape consistera à ravalier notre orgueil du réchauffement et à réveiller la force d'un autre infini.

Notes

- 1 BP (anciennement British Petroleum), l'un des plus grands pollueurs de l'histoire du monde, s'est rebaptisé « Beyond Petroleum » en 2001.
- 2 Kohei Saito, *Marx in the Anthropocene: Towards the Idea of Degrowth Communism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2023. Le terme « écosocialiste » est évidemment anachronique, et Marx était un communiste et non un socialiste, mais il s'agit là d'objections mineures.
- 3 Voir Andreas Malm, *How to Blow Up a Pipeline: Learning to Fight in a World on Fire*, New York, Verso, 2021. Traduit en français sous le titre : *Comment saboter un pipeline*, Paris, La Fabrique, 2020. L'adaptation cinématographique, réalisée par Daniel Goldhaber, s'intitule *How to Blow Up a Pipeline* (2022). Comme d'autres avant moi l'ont déjà souligné, le livre de Malm sur les pipelines en dit long sur la politique climatique mondiale, mais n'explique pas aux lecteurs et lectrices comment faire sauter un oléoduc ; tandis que l'adaptation cinématographique montre au public comment faire sauter un oléoduc, mais ne dit pas grand-chose sur la politique climatique mondiale.
- 4 Andreas Malm, *The Progress of This Storm. Nature and Society in a Warming World*, Londres, Verso, 2018. Traduit en français sous le titre : *Avis de tempête. Nature et culture dans un monde qui se réchauffe*, Paris, La Fabrique, 2023.
- 5 Malm, *The Progress of This Storm*, *op. cit.*, p. 118 et 186.
- 6 Par exemple, dans *Le Capital*, Marx définit le travail comme un acte influençant « le métabolisme entre [l'être humain] et la nature » (Karl Marx, *Le Capital: Critique de l'économie politique*, vol. 1, Paris, PUF, 1993, p. 199). Plus tard, dans le *Capital*, vol. 3, Marx parle d'un « hiatus irrémédiable dans l'équilibre du métabolisme social » (Karl Marx, *Le Capital: Critique de l'économie politique*, vol. 3, trad. Cohen-Solal, Badia, Montréal, Nouvelle Frontière, 1976, p. 735).

- 7 Saito, *Marx in the Anthropocene*, *op. cit.*, p. 18.
- 8 Hermann Weyl, *Levels of Infinit. Selected Writings on Mathematics and Philosophy*, Mineola, Dover, 2012, p. 17, (emphase supprimée).
- 9 Voir notamment le livre 3 d'Aristote, *Physique*, trad. Pellerin, Paris, GF Flammarion, 2021.
- 10 Martin Hägglund, *This Life. Secular Faith and Spiritual Freedom*, New York, Pantheon, 2019.
- 11 Gottfried Wilhelm Leibniz, *Discours de Métaphysique. Monadologie*, Paris, Gallimard, 2004, p. 237.
- 12 *Ibid.*
- 13 Catherine Wilson, « Leibniz and Atomism », *Studies in History and Philosophy of Science*, 13, no. 3, septembre 1982, p. 175-199, ici p. 176 et 195.
- 14 Gilles Deleuze, Séminaire « Sur Leibniz », 15 avril 1980, <https://www.webdeleuze.com/textes/50>.
- 15 *Ibid.*
- 16 Gilles Deleuze, *Le pli. Leibniz et le Baroque*, Paris, Éditions de Minuit, 1988, p. 9.
- 17 G.W.F. Hegel, *La science de la logique*, trad. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2015, p. 195-206.
- 18 *Ibid.* p. 204.
- 19 La mauvaise infinité de Hegel semble avoir anticipé la notion de pulsion de mort de Freud, définie par ce dernier comme « la compulsion de répétition ». Voir Sigmund Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, Paris, Points, 2014, p. 23-24.
- 20 Hegel, *La science de la logique*, *op. cit.*, p. 198.
- 21 Voir Georg Cantor, « On a Property of the Set of Real Algebraic

Numbers » dans William Ewald (éd.), *From Kant to Hilbert. A Sourcebook in the Foundations of Mathematics, Volume 2*, Oxford, Oxford University Press, 1996, p. 839-843.

22 Hegel, *La science de la logique*, *op. cit.*, p. 207.

23 Alain Badiou, *L'Être et l'événement*, Paris, Seuil, 1988.

24 Alain Badiou, *L'immanence des vérités*, Paris, Fayard, 2018, p. 15, emphase originale omise.

25 Alain Badiou, *Number and Numbers*, trad. Robin Mackay, Cambridge, Polity, 2008, p. 32.

26 Alain Badiou, *Logique des mondes*, Paris, Seuil, 2006, p. 568-569.

27 *Ibid.*

28 Andreas Malm a réprimandé certains des pires coupables dans *How to Blow Up a Pipeline*, *op. cit.*, p. 133-152, notamment Roy Scranton, l'auteur de *Learning to Die in the Anthropocene. Reflections on the End of a Civilization*, San Francisco, City Lights, 2015.

29 Walter Benjamin, « L'auteur comme producteur », dans *Essais sur Brecht*, trad. Philippe Ivernel, Paris, La Fabrique, 2003, p. 134.

30 Voir en particulier Fredric Jameson, *Valences of the Dialectic*, New York, Verso, 2009, p. 416, 428, 434, et *passim*.

—

Contributeur · ices

Cet article fait partie du Dossier « Échelles d'(in)finitude / Scaled (In)finitude », édité par Pierre Schwarzer & Marcus Quent

Invasions du passé. D'une crise d'échelles

Par [Pierre Schwarzer](#) | 24-03-2025

Traduit par l'auteur, avec Arto Charpentier

Et si la crise climatique n'était pas seulement une crise du système-Terre, mais aussi une crise des temporalités historiques ? En croisant Dipesh Chakrabarty et Andreas Malm, Pierre Schwarzer retrace les effets de la collision entre le temps de la planète et celui du capital. À travers une relecture critique de l'histoire énergétique, il déconstruit l'illusion d'une « humanité » monolithique, qui masque les inégalités économiques et les rapports de pouvoir sous-jacents. Il nous invite à repenser le concept d'anthropocène et à repolitiser ces temporalités éco-socio-historiques pour rejeter la fatalité – bref, à rouvrir cette histoire enchevêtrée pour mieux la transformer.

« La tradition de toutes les générations défuntées est un cauchemar qui pèse sur le cerveau des vivants », écrit Marx dans *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*¹. Cette phrase prend pour nous aujourd'hui une autre tournure : les instances actuelles du réchauffement climatique n'appartiennent pas entièrement au présent, elles sont le produit d'émissions passées accumulées dont nous ne ressentons les effets que maintenant – un étrange cocktail d'échelles temporelles.

Lorsque les énergies fossiles ont été brûlées, la plupart de leurs victimes n'existaient pas encore. Les écosystèmes servent ainsi de média ou support à la lente violence des économies fossiles. Plus cette

violence se poursuit, plus l'histoire se met à écraser le présent, plus le passé nous souffle, littéralement, dans le dos. L'universalisme négatif que tente de saisir le concept de l'Anthropocène est involontaire. Redevable aux sciences naturelles, il décrit le passage de la capacité à façonner le climat du domaine de la nature à celui de l'humain.

Du point de vue des sciences naturelles, le rôle de l'humain dans le changement climatique est évident. Cependant, l'échelle à laquelle opèrent les sciences naturelles est, d'après la conceptualisation de Chakrabarty, le « temps planétaire »². Ce temps planétaire fonctionne comme un proto-transcendantal qui est antinomique avec l'échelle de l'histoire humaine. Autrement dit, la relation entre le temps historique et le temps planétaire est une non-relation : d'une part, Chakrabarty affirme que le temps planétaire ne peut s'imposer qu'au sein du temps historique ; de l'autre, le temps historique se trouve incapable d'exprimer ou de penser ce temps planétaire. Le temps planétaire constitue une aporie manifeste au sein du temps historique, une limite, qui le range du côté de l'idée, dans la mesure où il se trouve être une impasse épistémique, une altérité qui ne saurait être apprivoisée. Nous ne pouvons le rencontrer qu'à travers ses masques et ses doublures : les catastrophes particulières.

Cette tension entre le temps historique et le temps planétaire est curieusement problématique. Le temps planétaire opère à une échelle qui semble infinie. Et son infinité confère une finitude au temps historique. Or, avec le réchauffement climatique, le temps planétaire lui-même nous apparaît comme fini dans la figure de l'écocide. Nous nous retrouvons ainsi avec une limite *au sein du* temps historique dans lequel nous sommes inévitablement projetés. De plus, cette limite est elle-même redéfinie par les conséquences de ce qui s'est passé dans le temps historique. En d'autres termes, l'aporie du temps historique a été cannibalisée par ses produits, la finitude est devenue encore plus équivoque à travers le phénomène du changement climatique et notre discours le concernant. L'idée d'une fin de la planète n'est pas nouvelle, mais elle était auparavant encadrée par une cosmologie religieuse, et impliquait

donc une entité transcendante, un au-delà ou une extériorité absolue. La modernité a donné naissance à des scénarios de plus en plus puissants d'apocalypses engendrées par l'espèce humaine, mais aucun d'eux n'est aussi cumulatif, involontairement lié à notre espèce et scientifiquement avéré que celui de l'écocide par les émissions de gaz à effet de serre.

L'infini du temps planétaire qui servait d'asymptote au temps historique est lui-même rendu fini ; le temps planétaire trouve donc une nouvelle limite à travers le temps historique. Il y a un là un brassage de finitudes. La fin ou la césure du temps planétaire devenue pensable à cause du réchauffement climatique pèse lourdement sur notre époque, car elle nous invite à substantialiser notre présent sur le mode d'une apocalypse. Ce mécanisme d'adaptation est à la fois tentant et dépolitisant. Il risque de transformer la finitude en quelque chose d'infini : si la finitude de la planète nous invite à mettre un point final à l'histoire humaine dans un effacement défaitiste et nihiliste de notre incertitude quant au futur, l'histoire finirait par devenir substantielle, naturelle, inéluctable, et, en tant que substance, paradoxalement intemporelle.

Chakrabarty souligne à la fois l'impossibilité de séparer ces deux échelles, et leur inconciliabilité. Ce n'est qu'au niveau de l'histoire humaine et de l'historiographie qu'une possibilité d'action subsiste.

Supposons que l'ouverture du temps historique repose sur son rapport à sa limite, le temps planétaire, et que ce dernier a été préalablement pensé comme infini sous la forme d'une idée de la nature dont les boucles et les cycles étaient déjà construits par opposition à l'intervention humaine via la technique. Le réchauffement climatique a désormais forcé cette limite. Forcer cette limite implique la fermeture du temps historique. Or, c'est justement au sein du temps historique que cette limite doit être restaurée et abordée. En d'autres termes, il faut fendre de nouveau ce temps de l'histoire, il faut rouvrir l'histoire pour que cette double finitude ne devienne réelle.

Une telle ouverture de l'histoire ne peut se faire par un déni de la

temporalité de la planète. Cependant, sa reconnaissance immédiate, sa traduction directe est tout aussi impossible et problématique, car elle nous rend inattentifs à la genèse historique de cette situation. Examinons donc brièvement les facteurs techniques, sociaux et économiques qui nous ont amenés jusqu'à ce présent « déjà trop tard ».

Dans son historiographie du capitalisme fossile, Andreas Malm tente de reconstituer la naissance du réchauffement climatique induit par les combustibles fossiles³. Cette histoire trouve son origine en Grande-Bretagne qui, dans les années 1820, était responsable de 80 % des émissions mondiales de CO₂, de 62 % en 1850, et encore de plus de la moitié des émissions mondiales dans la suite du 19^e siècle. Au début du 19^e siècle, la majeure partie de l'économie britannique, en particulier sa plus grande industrie, celle du coton, fonctionnait grâce à l'eau. Sur les îles britanniques, l'eau était abondante, gratuite et déjà utilisée efficacement grâce aux roues à aubes. Selon Malm, l'écoulement de l'eau n'est devenu un problème pour l'économie qu'en raison du conflit entre deux forces sociales, le travail et le capital. Le capital cherchait à allonger les horaires de production autant que possible, tandis que la force ouvrière avait un intérêt opposé, celui d'assurer une partie de la journée pour ses propres besoins. Le débit de l'eau était susceptible de s'arrêter par moments, alors que le stock que représentait le charbon, résultat de photosynthèses passées enfouies dans la terre, pouvait être utilisé à tout moment. L'introduction du charbon comme source principale d'énergie a ainsi permis de dissocier dans l'espace la source d'énergie et sa conversion. La machine à combustion pouvait se trouver n'importe où. Alors que l'eau était une source d'énergie de par son mouvement naturel, le stock que constituent les combustibles fossiles est statique, il doit être extrait par le travail. Du point de vue du capital, cette relation est inversée : l'écoulement de l'eau est stationnaire, le charbon est en mouvement, dans la mesure où le travail peut être dirigé et commandé à un certain endroit. Contrairement au charbon, l'eau, la lumière et l'air sont des *biens communs*, il est physiquement impossible de les capturer pour une appropriation exclusive. Leur utilisation nécessiterait donc une planification, une coordination et une prise de décision collectives.

Dans l'Angleterre du 19^e siècle, l'énergie hydraulique se trouvait être abondante, moins chère que la vapeur et techniquement viable. Cependant, les projets de réservoirs ou les innovations en termes de roues hydrauliques nécessitaient des compétences en ingénierie et en gestion qui auraient renforcé la demande pour une force ouvrière intelligente et éduquée. L'introduction de la vapeur a donc permis ce que nous appellerions aujourd'hui une « déqualification managériale ». En d'autres termes, la machine à vapeur a gagné parce qu'elle était la force productive la moins avancée, elle n'avait aucun avantage technique intrinsèque au moment du changement. Située entre les niveaux inférieurs et supérieurs de la société, la vapeur a permis aux capitalistes britanniques de mettre un terme à la grande vague de syndicalisation en mouvement dans les usines britanniques, qui avait assuré des hausses de revenus significatives aux travailleurs et à leurs familles, alors même que l'économie britannique traversait sa première grande crise financière avec le krach de 1825 (dû à des prêts bon marché). On ne se souciait jamais d'un manque d'eau en Grande-Bretagne avant nos jours – et les usines britanniques n'ont jamais été dépendantes du bois ou d'autres ressources potentiellement rares. Il n'y a donc aucune explication naturelle ou technique à cette transition, et aucun des récits économiques courants (néo-malthusien, ricardien, techno-déterministe, etc.) ne parvient à en rendre compte. D'où l'argument de Malm : c'est dans le systèmes d'usines hydrauliques que les rapports de production capitalistes ont pu se constituer et se concentrer sous une forme qui a engendré le passage aux énergies fossiles. L'énergie hydraulique n'était pas privatisable, son côté commun était incompatible avec ces relations de production, il fallait donc l'abolir. La capacité d'une technologie de changer le climat découlait donc de sa valeur pour ses propriétaires, par opposition à ses non-propriétaires. Comme le montre Malm, la naissance de l'économie fossile en Grande-Bretagne au XIX^e siècle a même coïncidé avec une sous-utilisation des biens communs : les moulins à eau et à vent ont fermé. En se réfugiant dans l'isolement du charbon, les capitalistes ont déployé une nouvelle logique spatiale de centralisation, produisant un espace à la fois abstrait *et* éminemment terrestre, rendu possible par des strates concentrées d'énergie qui permettent la mobilité du capital dans l'espace.

Comme le montre l'histoire du capitalisme fossile au-delà de l'Angleterre, aucune des phases de mécanisation successives n'a entraîné une diminution du travail – au contraire, chacune des mécanisations a produit de nouvelles dépendances vis-à-vis du travail humain : les machines doivent être produites et manipulées, les combustibles doivent être extraits, les marchandises transportées (l'eau en tant que source d'énergie n'avait pas été produite, alors que le charbon, lui, a dû être extrait par de la main-d'œuvre).

À travers l'historiographie de Malm, nous pouvons comprendre comment cet effondrement des échelles du temps s'est produit, à savoir par la création d'un espace abstrait du capital, par l'interface de stocks immobiliers d'énergie à extraire, au service de la mobilité du capital tout autant que d'un temps abstrait. La substitution qui sous-tend la transition aux combustibles fossiles n'est donc pas transhistorique, elle est un processus qui doit être maintenu et répété, elle est un outil de pouvoir, jamais au repos tout en ne restant jamais seulement *formelle*. Son résultat involontaire, la catastrophe climatique actuelle, est donc une instance évidente de ce pouvoir, au sens double du terme.

L'intemporalité du stock de combustibles fossiles est devenue, avec la révolution industrielle, une prothèse du temps abstrait. Cette fonction prothétique est encore en usage aujourd'hui à chaque fois que l'on s'oppose à la réduction de la consommation de combustibles fossiles, illustrant un refus total de notre position et situation, un « et alors ? » caractéristique de la ruse de la raison dans sa capacité de déni.

C'est dans ce contexte que le concept d'Anthropocène a été développé et a pris une dimension à la fois descriptive et prescriptive. Dans un premier temps, le concept a visé une dénaturalisation : le changement climatique est désormais le fait d'une seule espèce. Cependant, lorsqu'il est immédiatement lié à un trait humain inné, une re-naturalisation se produit.

Cette renaturalisation apparaît partout, tant dans les lamentations de la science populaire que dans les travaux universitaires, lorsque

le réchauffement climatique est lié à l'utilisation du feu par l'homme ou à d'autres attributs liés à l'espèce, ou lorsqu'on tente, comme le fait le psychanalyste John Keene, d'attribuer le réchauffement climatique à la croyance inconsciente selon laquelle « la planète est une "mère-toilette" illimitée, capable d'absorber nos produits toxiques jusqu'à l'infini⁴ ».

Sauter immédiatement d'une échelle à l'autre induit une certaine jouissance : face au nouveau protagoniste du temps planétaire, l'histoire humaine est dépassée, subsumée, soit dans une mise en garde, soit dans l'expression d'une stase, d'une position mélancolique. Bien que la capacité à manipuler le feu ait été une condition nécessaire à l'avènement de l'économie fossile, il serait absurde de lui attribuer la crise actuelle – pire encore, ce serait en obscurcir les origines. La recherche d'origines est à la fois impossible et inévitable – et la concomitance actuelle des récits illustre à la fois son importance et les implications politiques qui découlent de ces récits.

Pour citer Malm : « Les capitalistes d'un petit coin du monde occidental ont investi dans la vapeur, jetant les bases de l'économie fossile. À aucun moment, l'espèce humaine n'a voté pour cette économie, ni avec ses pieds, ni avec des bulletins de vote, ni par une marche à l'unisson mécanique, ou l'exercice d'une quelconque autorité partagée sur son propre destin et celui du système terrestre. Elle n'est pas apparue comme acteur sur la scène de l'histoire⁵ ».

À supposer que cela soit vrai, une rhétorique qui cherche à ancrer le changement climatique dans les attributs d'une espèce ne commet-elle pas une erreur de catégorie ? Les contradictions intra-espèces ont conditionné le développement de l'économie fossile ; cette dernière a été imposée au reste de la société. Ironiquement, la capacité à manipuler le feu, une cause triviale dans laquelle certains cherchent à ancrer l'avènement du changement climatique, a été l'un des principaux outils pour y résister (brûler une machine était devenu passible de la peine de mort dès que l'industrie britannique avait pleinement adopté la vapeur). L'institution des énergies fossiles n'a jamais fait l'objet d'une délibération démocratique.

Le dernier rapport des Nations unies sur les inégalités climatiques, publié en mai 2023, souligne que 75 % des pertes relatives de revenus dues au changement climatique affecteront les 50 % les plus pauvres (tandis que les 10 % les plus riches ne subiront que 3 % des pertes relatives). Les 45 % les plus pauvres de l'humanité génèrent 7 % des émissions actuelles, tandis que les 7 % les plus riches en produisent plus de 50 %⁶.

Une telle polarisation croissante, une telle aggravation de la situation ne sauraient être conciliées avec l'identification de « l'humanité » dans son ensemble comme agent géologique. La croissance démographique, souvent présentée comme un argument « libéral » en faveur du rôle géologique de l'humanité, a été multipliée par 6,6, tandis que les émissions ont été multipliées par 659 entre 1820 et 2010. Des recherches suggèrent même une corrélation négative entre les deux⁷.

Aucune autre espèce ne présente une disparité interne similaire – l'humanité est une catégorie trop abstraite pour supporter le poids de ce qui s'est produit. Le déplacement de la nature vers la nature humaine efface le caractère sociogénique du changement climatique anthropique. La division intra-espèce était une part intégrale de la consommation des combustibles fossiles. Nous devrions donc être très prudents avec cette naturalisation par la bande de l'origine du changement climatique : elle se sert clandestinement de la situation politique catastrophique dans laquelle nous nous trouvons pour combler le fossé entre les sciences naturelles et les sciences sociales qui n'existe qu'en raison de l'économie politique capitaliste des savoirs et de leurs divisions.

Si nous étions des pingouins, des loutres ou des ornithorynques et que nous cherchions les responsables de la réduction de notre monde de vie, la perspective de l'espèce aurait un sens. Pour nous, cependant, elle risque de conduire à une paralysie qui ne permet pas d'examiner de près à quel point les récits historiques que nous possédons mériteraient d'être enrichis par la perspective du changement climatique – et la manière dont cette absence témoigne de la persistance du statu quo de l'économie fossile. La logique carac-

téristique de la pollution passée, celle de reporter le problème à plus tard, revient ainsi sous une autre forme : l'espèce qui saurait concilier l'historiographie de ses divisions internes et de leur rôle dans le changement climatique serait, contrairement à la pulsion mortifère qui anime notre époque, une espèce soucieuse de vivre et de survivre.

Il faudrait défendre le concept d'Anthropocène contre une telle naturalisation pour retrouver sa dimension prothétique : qu'est-ce que signifierait de penser le concept d'Anthropocène comme étant lui-même historique, d'envisager son usage, dans cet étrange présent où nous sommes, dans l'ambivalence que porte tout outil ? Si le concept a une vocation critique, il faut se garder de la substantiation de l'humanité à laquelle il invite. Si le réchauffement climatique nous concerne effectivement en tant qu'espèce, brouillant la distinction entre le social et le naturel, la subsomption qu'opère le concept d'Anthropocène doit, selon moi, être considérée comme une invitation à diviser de nouveau, une invitation à refaire nos distinctions – et à les rendre pratiques. Nous vivons tous déjà au milieu d'échelles et de positions incompatibles entre elles, nos vies sont déjà remplies d'abstractions. Les nouvelles apories du temps planétaire ne doivent pas nous plonger dans une énième mélancolie – il s'agit d'inventer, avec joie, les armes qui nous permettraient d'*agir*.

—

Notes

- 1 Karl Marx, *Le 18 brumaire de Louis Bonaparte* (1852), traduit par Léon Rémy, disponible en ligne : https://fr.wikisource.org/wiki/Le_XVIII_brumaire_de_Louis_Bonaparte/Texte_entier.
- 2 Dipesh Chakrabarty, « The Climate of History : Four Theses », *Critical Inquiry*, 35, no. 2, janvier 2009, p. 197–222, <https://doi.org/10.1086/596640>. Traduction française dans : Dipesh Chakrabarty, *Après le changement climatique, penser l'histoire*, trad. A. de Saint Loup et P.– E. Dauzat, Paris, Gallimard, 2023.

- 3 Andreas Malm, *Fossil Capital. The Rise of Steam-Power and the Roots of Global Warming*, Londres, Verso, 2016.
- 4 Sally Weintrobe (éd.), *Engaging with Climate Change. Psychoanalytic and Interdisciplinary Perspectives*, Londres, Routledge, 2013, p. 146.
- 5 A. Malm, *Fossil Capital*, *op. cit.*, p. 267.
- 6 Lucas Chancel, Philipp Bothe et Tancrède Voituriez, « 2023 United Nations Climate Inequality Report », consulté le 11 juillet 2024, <https://wid.world/wp-content/uploads/2023/01/CBV2023-ClimateInequalityReport-2.pdf>.
- 7 A. Malm, *Fossil Capital*, *op. cit.*, p. 268 sq.

—

Contributeur · ices

Cet article fait partie du Dossier « Échelles d'(in)finitude / Scaled (In)finitude », édité par Pierre Schwarzer & Marcus Quent

Récits plus qu’humains : comment la narration, en partant d’en bas, interroge les échelles historiques de la crise écologique

Par [Julie Beauté](#) | 24-03-2025

Photos de Julie Beauté

Comment traverser la collision des temps humains, géologiques et capitalistes dans l’Anthropocène ? À travers une enquête de terrain sur les sanatoriums de Tskaltubo, en Géorgie, l’auteur aborde l’architecture en décomposition comme une archive vivante : des communautés déplacées, une flore envahissante et une négligence capitaliste s’entremêlent à toutes les échelles. En fabulant avec les ruines et les plantes, le texte propose des récits qui résistent aux histoires monolithiques. Les histoires fragmentées et situées peuvent-elles guérir notre imagination temporelle fracturée ?

Les intimations du tournant écologique

Pour questionner les enjeux d’échelles temporelles du tournant écologique, je suis partie d’un double constat, d’un double enjeu, identifié dans *Après le changement climatique, penser l’histoire* de l’historien Dipesh Chakrabarty¹. Le premier point que j’ai retenu

est la question du télescopage temporel. Dès la première thèse, du chapitre « Quatre thèses », Chakrabarty souligne que les explications anthropiques du changement climatique ont entraîné l'effondrement de la distinction entre histoire humaine et histoire naturelle.² Le climat et l'environnement ne sont plus la toile de fond des actions humaines, ni simplement en interaction avec les humain·es. Au contraire, les humain·es sont devenu·es, historiquement et collectivement, une force de la nature au sens géologique, un agent géologique planétaire. Ainsi, le géologique s'est introduit dans le quotidien. Nous sommes même dans une réalité où le « présent » de l'histoire humaine s'est entremêlé au « présent » long des échelles de temps géologique et biologique. Avec l'Anthropocène et la crise climatique, il faut pour la première fois tenir ensemble l'histoire du globe et l'histoire planétaire, l'histoire enregistrée et l'histoire profonde, l'histoire du capital et l'histoire de l'espèce, malgré leurs temporalités incommensurables. L'enjeu est désormais de penser simultanément sur plusieurs registres, de mélanger des chronologies – combinaison qui étire l'idée même de compréhension historique. C'est une « collision », un « télescopage³ », de l'histoire du système Terre, de l'histoire de la vie et de l'histoire de la civilisation industrielle, qui ont toutes des échelles, des vitesses, des calendriers différents⁴. Au final, « La crise climatique nous oblige à des va-et-vient pour penser d'un même mouvement sur ces différentes échelles⁵ ».

Le télescopage temporel, qui implique des échelles humaines et des échelles non humaines, m'amène à mon second point : la question du non humain, qui appelle un décentrement de l'humain. Chakrabarty insiste sur le fait qu'il faut repenser la place de l'être humain dans le réseau du vivant et du non-vivant, et son insertion dans les histoires différentes et connectées du globe et de la planète. Le *pluriversum* dont parle Schmitt⁶ ne peut plus être focalisé sur les seuls êtres humains. Il s'agit donc de les mettre dans la même position que toute autre créature, et non au premier plan⁷. Chakrabarty invite ainsi à étendre le politique au-delà de l'humain. Pour ce faire, l'enjeu est de proposer un autre récit – une histoire dont les humain·es ne sont que des parties, et même de petites parties, pas toujours responsables. En s'appuyant notamment sur les

Sciences du Système Terre, Chakrabarty en vient alors à explorer la piste de l'histoire de la planète – car, à l'inverse du globe, qui est une construction humanocentrique, la planète décentre l'humain·e. Le protagoniste de cette histoire est la vie en général. Son enjeu est l'habitabilité – et non la soutenabilité.

« L'habitabilité ne renvoie pas aux humains. Son souci central est la vie – la vie complexe, multicellulaire, en général [...]. La question centrale du problème de l'habitabilité n'est pas ce qu'est la vie ni comment elle est gérée dans l'intérêt du pouvoir, mais plutôt ce qui rend une planète propice à l'existence continue de la vie complexe. [...] Si les humains ne sont pas au centre du problème de l'habitabilité, l'habitabilité est centrale pour l'existence humaine.⁸ »

L'histoire de la planète ouvre ainsi des perspectives sur les humain·es sans qu'iels ne soient pour autant au centre de cette histoire. Les vies humaines s'entremêlent de façon critique aux processus géo-chimiques de la planète. Dès lors, souligne Chakrabarty, deux tâches nous incombent : il nous faut étendre nos soucis de justice à l'univers des non humains (et pas uniquement à quelques espèces) et mettre à portée des structures affectives du temps de l'histoire humaine les vastes échelles des temps de la géobiologie.

Le double enjeu est donc ici d'élaborer un récit qui, d'une part, pense plusieurs registres ou régimes temporels et qui, d'autre part, décentre l'humain en intégrant sensiblement et affectivement le non humain. Chakrabarty formule l'espoir qu'une telle histoire soit en mesure d'aider à engendrer de nouvelles perspectives pour considérer les conflits et contribuer directement ou indirectement à les atténuer. Elle pourrait faire figure d'« histoire universelle négative » au sens où elle semble permettre au particulier d'exprimer à la fois sa résistance et son imbrication dans la totalité :

« [C]e qui est non identique à la totalité doit pouvoir s'exprimer en résistant à son incorporation complète dans la totalité alors même qu'il est incorporé [...]. Pareillement, [...] le non humain devrait pouvoir se faire entendre sans être anthropomorphisé ou sans avoir à parler le langage des hu-

mains.⁹ »

Cette histoire ne partirait pas de la Terre vue du ciel, mais des fragments : elle ne passerait pas par le récit surplombant et dominant, ni qui ne fusionnerait les histoires liées, mais différentes des différents agents. Cette histoire, qui, dit-il, est peut-être encore au stade d’un conseil éthique, serait en tous cas à même de faire un geste vers un « nous », qui pourrait être plus qu’humain¹⁰.

Pour répondre à ce double enjeu et pour opérer ce geste, ma proposition est de déployer des récits plus qu’humains, dans une perspective écoféministe¹¹. Mon but sera de montrer que ces histoires multiples, qui partent du bas, disruptent la grande Histoire de surplomb, et que la narration offre des clés pertinentes pour appréhender les temporalités complexes et multiscalaires de la crise écologique. Je suivrai tout d’abord les pas de la philosophe écoféministe Val Plumwood, pour montrer comment mettre en œuvre une épistémologie du décentrement avec de tels récits plus qu’humains – des récits relationnels d’animaux humains ou non humains, de végétaux, de microbes, voire même de minéraux ou d’artefacts. J’illustrerai ensuite la manière dont ces récits permettent à la fois de connecter des échelles temporelles hétérogènes et de donner à voir une agentivité plus qu’humaine : à partir d’une investigation de terrain, je mettrai en lumière la dimension narrative d’une ruine de sanatorium soviétique dans la ville de Tskaltubo, en Géorgie.



1. Une épistémologie narrative du décentrement

Apprendre à voir d'en-bas

Pour se décentrer des êtres humains et de l'histoire globale, je propose d'apprendre à voir d'en bas avec l'écoféministe Val Plumwood (1938-2008). Plumwood est une philosophe australienne, pionnière en philosophie de l'environnement et militante écologiste. Parmi les lieux signifiants pour elle figurent, d'une part, le Kakadu

National Park, où, en 1985, elle échappe de justesse à un crocodile marin et, d'autre part, la montagne boisée au sud de Canberra, où elle construit sa maison en pierre et d'où elle tire son propre nom – Plumwood, d'après l'espèce emblématique de l'écosystème forestier local. Son rapport aux lieux et à l'environnement témoigne du fait que les non humains et les territoires sont au cœur de sa pensée. La philosophe développe en effet ses réflexions à partir de sa situation : elle articule expérience vécue et pensée critique, vie et théorie¹². C'est notamment le cas dans *Dans l'œil du crocodile*, écrit à la suite de son accident avec le crocodile. Cette expérience va influencer son travail de manière cruciale :

« Certains événements peuvent transformer votre vie et votre travail de fond en comble, même s'il faut parfois beaucoup de temps avant de prendre la mesure de l'ampleur de cette transformation. Ils peuvent vous conduire à percevoir le monde d'une façon entièrement différente, à tel point que vous ne pouvez plus le voir comme avant. Vous avez atteint une limite au-delà de laquelle les étoiles changent de trajectoire.¹³ »

Cette approche concrète, caractéristique de l'écoféminisme¹⁴, mais qu'on retrouve aussi chez Chakrabarty, a une visée didactique et critique : elle permet de développer un mode de connaissance empirique et non *a priori*, de partir de l'expérience sensible et incarnée, afin de sortir d'une épistémologie objectivante et inerte.

Ce faisant, Plumwood s'inscrit dans le sillage de la théorie du point de vue, et notamment des *savoirs situés* de la philosophe Donna J. Haraway¹⁵. Les savoirs situés s'opposent à toute « astuce divine » qui prétendrait à un point de vue universel et omniscient. Ils s'efforcent de se dégager d'une vision qui verrait tout depuis nulle part. Au contraire, les savoirs situés se déploient en quatre motifs qui permettent d'éviter ce travers¹⁶.

- Premièrement, toute connaissance est issue d'une incorporation particulière, au sens où la corporalité s'avère décisive au sein d'une connaissance contextuelle et relationnelle. C'est d'ailleurs le cas de Plumwood, qui ne cesse d'insister sur la di-

mension incarnée de notre existence terrestre et qui pense elle-même à partir des aventures de son propre corps.

- Deuxièmement, les connaissances reposent sur des perspectives partielles. Dans le texte « Journey to the Heart of Stone », Plumwood souligne par exemple que les pierres nous confrontent aux limites de nos connaissances : en tant qu'observateurs humains, nous ne pouvons jamais connaître l'histoire complète qui correspond à la complexité des formes rocheuses que nous voyons. Nous ne pouvons en discerner que quelques grandes lignes¹⁷. Bien plus, non seulement toute connaissance se doit d'être délimitée et localisable, mais seule une perspective partielle garantit une vision objective, contre toute prétention à un point de vue faussement omniscient.
- Troisièmement, les connaissances exigent une responsabilité : la conscience de son propre positionnement désamorce toute prétention d'innocence et engage à répondre de ses actes et de ses écrits. Plumwood se montre à ce propos toujours très réflexive et prudente sur son statut de philosophe blanche travaillant avec des Aborigènes¹⁸.
- Enfin, les savoirs situés requièrent une pratique critique de l'objectivité, qui consiste à sans cesse interroger, déconstruire et reconstruire les connaissances et leurs méthodologies. Ce faisant, ils mettent à mal le dualisme opposant l'objet de connaissance et le sujet qui connaît. Ils invitent alors à reconnaître l'agentivité des objets de connaissance, dont on peut apprendre. Cette préoccupation est présente dans toute l'œuvre de Plumwood, qui ne cesse de s'interroger sur sa pratique philosophique et de choisir des enseignant·es humain·es et non humain·es qui ne publient pas de livres universitaires.

Dans la lignée de Haraway, Plumwood s'efforce donc de décentrer son regard en apprenant à voir d'ailleurs et d'en bas, en se dotant d'instruments d'optiques forgés à partir des regards minoritaires¹⁹.

Elle promeut ainsi des concepts de rationalité plus sensibles et plus responsables, et engage à réinvestir de parole, d'action et de sens les personnes réduites au silence – y compris la terre et ses pierres, considérées comme les membres les plus insignifiants de la communauté terrestre. Un tel programme de décentrement peut, selon elle, non seulement nous donner un sens plus modeste de notre rôle humain, un sens qui cultive davantage l'autoréflexion et la gratitude, mais aussi à conduire un élargissement de nos sensibilités au-delà des frontières conventionnelles de l'humain, vers des éléments inhumains du monde²⁰. Plumwood appelle ainsi à une transformation radicale de la culture, afin que celle-ci soit à même de déployer une connaissance approfondie et concrète, une connaissance écologique, dans un contexte de crises politiques et écologiques²¹.

Parler-avec : pour un cadre dialogique

Contre le réductionnisme et le mécanisme de la culture dominante, Plumwood propose un animisme philosophique et un matérialisme enrichi : elle invite à parler, penser et vivre la « nature à la voix active²² ». Ce projet consiste à enrichir, animer et intentionnaliser le monde, c'est-à-dire à reconnaître que nous sommes entourés d'une matière créative, active et attentive. Les non humains, notamment, ne sont pas de la matière morte, de simples ressources ou des outils sans caractère remarquable²³. Au contraire, Plumwood prend au sérieux tous les êtres comme des fins en soi et comme des éléments clés de leur lieu de vie. Elle les fait passer de l'arrière-plan à l'avant-plan de la conscience, du silence à la parole, de l'absence d'esprit à de l'agentivité intentionnelle²⁴. Cet univers est caractérisé par une créativité dispersée et une intentionnalité décentralisée. Plumwood anticipe ici l'accusation d'anthropomorphisme en la renvoyant à du jargon réductionniste : cette accusation suppose en effet que le langage intentionnel ne peut s'appliquer qu'à la sphère humaine. À l'inverse de cette position particulièrement pauvre, nous devons élargir notre sensibilité aux acteurs et aux éléments non humains :

« Comment ré-animer la matière ? En acceptant de voir comme une agentivité créatrice non humaine ce qui est trop

souvent présenté comme un hasard dénué de sens. Nous pourrions ainsi entendre les sons comme des voix, percevoir les mouvements comme des actes, l'adaptation comme une intelligence et un dialogue, la coïncidence et le chaos comme la créativité de la matière. La différence réside ici dans l'intentionnalité, c'est-à-dire la capacité d'employer un vocabulaire intentionnel. C'est surtout la possibilité de présenter la nature à la voix active, comme le domaine de l'agentivité.²⁵ »

La réanimation du monde engage alors à privilégier le « parler-avec » et non le « parler-de » (à propos), afin d'éviter les possibilités de mécompréhension et les injustices épistémiques envers les êtres intentionnels. Plumwood critique en effet la réaffirmation, dans le discours, de l'autorité et des privilèges, ainsi que le dualisme impérialiste opposant l'agent qui connaît et l'objet de la connaissance. Elle invite alors à passer du monologue au dialogue, de la domination à la négociation :

« C'est la rationalité du monologue, qualifié de monologique parce qu'il ne reconnaît l'Autre que dans un sens unique, dans un mode où les Autres doivent toujours entendre et s'adapter à l'Un, et jamais l'inverse. Les relations monologiques bloquent l'adaptation mutuelle et ses corollaires : la négociation, l'accommodation, la communication et l'attention aux besoins, aux limites et à l'action de l'Autre.²⁶ »

Elle oppose donc la rationalité du monologue, qui consiste en une relation unilatérale et centrée, à l'adaptation mutuelle du dialogue qui repose sur l'accommodement, la négociation, la communication et l'attention. Contre une liberté monologique – instrumentale, égocentrique, irresponsable et vide de sens²⁷ –, elle appelle à réinventer des manières de dialoguer avec les gens, les choses et les lieux. Dans *La crise écologique de la raison*, elle soutient même que, dans les circonstances actuelles, il est rationnel et urgent de remplacer les modèles monologiques, hiérarchiques et mécanistes qui ont caractérisé notre partenariat dysfonctionnel avec la nature, par des modèles fondés sur la réciprocité : ceux-ci pourraient en effet nous permettre de relancer ce partenariat sur des bases plus saines²⁸.

Ce parler-avec dialogique a de profondes conséquences sur la façon dont nous nommons les choses. Plumwood nous invite à nommer ou à renommer de manière soucieuse, attentive et dialogique. Elle promet une « dénomination profonde » (*deep naming*), une pratique qui relie les noms aux récits²⁹. Le *deep naming* n'est pas simplement un exercice d'étiquetage ou de labellisation. C'est une façon de forger une relation significative avec la terre en reconnaissant son agentivité et sa présence communicative. Contrairement aux pratiques colonisatrices qui imposent des noms de manière anthropocentrique et eurocentrique, la dénomination profonde cherche à saisir l'esprit du lieu, un terme qui, pour Plumwood, ne désigne pas une essence mystique, mais la capacité du territoire à créer une profondeur narrative, une mémoire et une signification relationnelle. Chercher le nom d'un lieu, c'est demander une révélation, écouter attentivement ses histoires et reconnaître sa voix dans un dialogue écologique et culturel plus large. Le *deep naming* relie ainsi différentes formes de connaissances, permettant aux humain·es et aux non humain·es de co-créeer du sens. C'est dans cet esprit que Plumwood a changé son propre nom pour mettre son identité en dialogue avec le lieu où elle vivait : un bois de pruniers (*a plumwood*). Ce changement de nom n'est pas seulement personnel, mais constitue un projet de réconciliation, de décolonisation et de convergence culturelle, qui mythifie à nouveau la terre et rétablit une relation plus réciproque.

Écouter par la narration

La pensée écoféministe de Plumwood s'inscrit dans un paradigme communicatif qui repose sur des méthodes narratives, servant à nommer et à raconter les vies humaines et non humaines.

« Un autre paradigme de propriété et d'appartenance est celui de la communication, qui s'appuie sur des méthodes narratives pour nommer et interpréter la terre en racontant son histoire d'une manière qui montre une connaissance profonde et aimante de celle-ci et une histoire d'interaction dialogique.³⁰ »

Raconter une histoire, c'est élaborer, par une interaction dialo-

gique, une connaissance intense et partagée, pour rejoindre l'épaisseur narrative du monde. Plumwood analyse par exemple les patterns narratifs aborigènes de dénomination, connectés non seulement à la communauté terrestre, mais aussi à des récits : « ces récits saisissants ont pour fonction à la fois d'imprimer leur sens de manière astucieuse et irrésistible dans la mémoire, et de relier les connaissances botaniques, expérientielles, pratiques et philosophiques³¹ ». Ces récits donnent de la profondeur, du sens, une voix à la Terre et à ses habitants. La capacité à se relier dialogiquement au monde plus qu'humain est source de récits et fait place à une multitude de sujets narratifs, humains et non humains, sur une terre parlante, pleines d'histoires et de voix mythiques. La narration permet de constituer l'identité morale des êtres vivants. Plumwood honore ainsi explicitement l'agentivité et la créativité du monde plus qu'humain.

Le choix épistémologique du récit privilégie un mode de pensée sensible, au contact de l'expérience, qui ne coupe pas les idées de leur milieu. C'est aussi ce que l'on retrouve dans la pensée de l'écrivaine de SF Ursula Le Guin, pour qui la narration est un moyen et une façon de vivre :

« La narration est [...] un moyen et une façon de vivre. La narration ne vise pas à l'immortalité ; elle ne cherche ni à triompher du temps ni à lui échapper [...]. Elle affirme, elle revendique le temps directionnel, elle y prend part ; le temps dont on fait l'expérience, le temps chargé de sens.³² »

Dans un autre texte du même ouvrage, « The Carrier Bag Theory of Fiction³³ », ou « Le fourre-tout de la fiction, une hypothèse » dans la traduction française³⁴, Le Guin revient sur le récit préhistorique qui raconte l'histoire des chasseurs de mammoths, en omettant celle des cueilleuses d'avoine sauvage. L'autrice appelle « histoire-qui-tue » ce récit de combat, de défaites et de violence : « celle-là, on la connaît, *tous* nous savons *tout* ce qu'il y a à savoir sur *tous* les gourdins, javelots, cimenterres, tout ce qui assomme, transperce et frappe, toutes ces choses longues et dures ». ³⁵ Ce récit héroïque, l'« Histoire de l'Ascension de l'Homme Héros », ressemble à

la trajectoire d'une flèche ou d'une lance. Sa principale affaire est le conflit et nécessite un héros. Pour contrevvenir à l'hégémonie du Grand Récit, Le Guin appelle à passer de la figure de l'épée à celle du panier. Le panier est un contenant ordinaire (une chose dans laquelle on met d'autres choses), pour rassembler l'ordinaire (de l'avoine sauvage par exemple). C'est la théorie du panier, qui s'appuie sur des histoires vivantes.

De même que les histoires vivantes de Le Guin, le projet d'« eco-writing » de Plumwood remet en question le récit dominant, dominé par la rationalité du réductionnisme scientifique, qui considère le monde matériel comme une *terra nullius*. Pour la philosophe, le grand travail de changement culturel qui nous incombe est avant tout une tâche d'écriture, dont le but est d'écrire à partir de la science et de l'art, de la philosophie et de la poésie, de la raison et de l'émotion, pour rendre compte des êtres en tant que partenaires actifs et réceptifs³⁶. Cela implique de reconnaître que les êtres, humains ou non, ne sont pas des objets inertes ou des décors passifs de l'action humaine, mais plutôt des participants à des relations dynamiques, capables d'affecter et d'être affectés, de répondre et de s'engager de manière à remettre en question le dualisme entre sujet et objet. L'enjeu épistémique et politique est ici de changer le cadre théorique de la lecture de l'histoire, de désapprendre les enseignements du Héros, aux côtés de désenseignant, de désinstructrices, de déconquérantes et de déguerrières. Les histoires explorent d'autres possibles narratifs : elles nous insèrent dans le réseau des vivants, elles créent des rencontres multiples et des écarts inattendus, elles suivent la trace des êtres sans couper les ficelles de la pensée, elles permettent d'écologiser et de décoloniser notre rapport à l'espace et au temps. Nous aurions donc besoin de nouvelles histoires, et de conversations élargies, comme le soulignent Deborah Bird Rose et Libby Robin dans *Vers des humanités écologiques*³⁷. Cependant, elles nous mettent en garde sur le fait que le monde a déjà ses propres histoires, car tous les vivants sont expressifs. L'engagement communicatif ne nous autorise pas à inventer de toute pièce des histoires. Au contraire, notre tâche est plutôt d'« étendre notre répertoire épistémologique³⁸ » pour être en mesure de collecter et de raconter des histoires vraies.



2. Les récits plus qu’humains de Medea

Comment de tels récits permettent-ils concrètement de tenir ensemble différentes échelles temporelles et de faire une place pleine et entière au non humain ? Je tente ici une proposition à partir d’une enquête de terrain réalisée en septembre 2021 et en juillet 2022 dans la ville de Tskaltubo. Tskaltubo est une ancienne station de villégiature soviétique en Géorgie où les bains et les sanato-

riums ont été délaissés à la suite de la chute de l'URSS. Ces bâtiments présentent un intérêt écologique, puisque des espèces vivantes y prolifèrent, ainsi qu'une charge sociale et politique, car ils ont accueilli pendant 30 ans des populations déplacées d'Abkhazie, région séparatiste du pays. Quelques familles y résident encore aujourd'hui. Mon but est ici de mettre en lumière les enjeux temporels et narratifs qui travaillent les ruines plus qu'humaines du paysage de Tskaltubo³⁹.

Dépasser le regard mortifère

Tskaltubo (« *quali* », l'eau et « *tubo* », chaud en langue karvélienne) est connue pour être une station balnéaire prestigieuse de l'Union Soviétique⁴⁰. Au XXe siècle, au moment où la balnéothérapie se développe et où la ville est très populaire, de nombreux sanatoriums néo-classiques puis modernistes sont construits. Les sanatoriums, administrés par l'URSS, reçoivent un grand nombre de visiteurs. Les années 80 sont une véritable ère de prospérité économique et culturelle : on parle alors d'« Âge d'or ». Cependant, la chute de l'URSS entraîne un choc considérable dans le fonctionnement politique et économique du pays. À Tskaltubo, les hôtes cessent de venir et les financements s'arrêtent, entraînant la fermeture des bains publics et des sanatoriums. L'année suivante, des conflits ethniques éclatent en Abkhazie (région sécessionniste) et 250000 personnes doivent alors quitter la région. Environ 10000 de ces IDPs (Internally Displaced Persons) sont accueillies à Tskaltubo, dans les équipements de la station. Les sanatoriums convertis en refuge souffrent néanmoins de l'absence de ressources étatiques et s'avèrent très vite inadaptes et insalubres⁴¹.

Après le socialisme et le post-socialisme, une couche capitaliste et libérale s'ajoute actuellement à cette histoire. En effet, le gouvernement souhaite restaurer l'image balnéaire de « Spa-city » et rétablir l'infrastructure touristique. Il tente ainsi de mettre en œuvre un urbanisme vertical, caractérisé par une position de surplomb, des décisions top-down et un manque de transparence. Par ailleurs, le projet de restauration (dont la réalisation n'a encore débuté) semble fondé sur des récits nostalgiques de l'ère soviétique et sur une vision patrimoniale. Cette vision pose un regard fixateur sur

les éléments architecturaux, comme si elle rejetait le présent et les histoires récentes, comme si elle ignorait les modifications qui ont eu lieu depuis l'Âge d'or. C'est ce dont témoigne de manière flagrante la première page de la brochure de l'Office du Tourisme, sur laquelle on voit une jeune femme flottant paisiblement à la surface d'un bassin, et un grand titre blanc : « Feel immortality in Tskaltubo ». Cette stupéfiante image invoque l'idée d'une eau originelle, régénérative et hors du temps. L'architecte Jeremy Till avance d'ailleurs, dans *Architecture Depends*, qu'une véritable peur du temps ronge la discipline et la profession architecturales⁴². Les architectes sont terrorisés par le temps, au point que le temps fait figure d'ennemi de l'architecture. Till identifie en effet un ensemble de stratégies mises en place par les architectes pour neutraliser, nier, annuler le temps. Dans le contexte de Tskaltubo, comment sortir de la vision atemporelle et figée, que j'ai appelée ailleurs « regard mortifère⁴³ », véhiculée par cette histoire touristique et patrimoniale du lieu ?

À rebours du discours officiel, le discours académique tente une autre voie. Il critique l'urbanisme de l'histoire officielle, car celui-ci considère l'espace comme étant vide et disponible pour les investisseurs, et incite les autorités publiques à considérer que la solution pour relancer l'économie du lieu consiste à en retirer les occupants. Au contraire, le discours académique opère un décentrement, en se focalisant sur l'histoire sociale : l'histoire des IDPs donne en effet à voir une toute autre perspective. À partir de 2007, le gouvernement lance un programme de réinstallation des populations déplacées, dont l'objectif est de vider les sanatoriums. Cependant, les appartements proposés aux IDPs se situent dans d'autres villes, parfois assez éloignées, et sont souvent de mauvaise qualité. Cette politique de réinstallation est problématique car elle ne respecte pas la dignité des personnes et détériore les réseaux communautaires de populations déjà fragilisées. Elle s'avère en outre particulièrement inefficace car les sanatoriums laissés vacants ne sont pas pour autant rénovés. Beaucoup restent vides et continuent à se détériorer. À partir d'octobre 2019 cependant, une nouvelle dynamique de relogement est lancée, mais avec une nouvelle donne : des immeubles sont construits à Tskaltubo, au sud du parc. Livrés au début de l'an-

née 2022 et offerts aux Abkhazes, ce sont des logements sans frais et sans éloignement que les IDPs acceptent plus volontiers. Le discours académique cherche au total à palier le problème de l'occultation des histoires des populations déplacées, tandis que la vision du tourisme patrimonial omet et exclut les IDPs, en présentant leur présence comme une aberration. Rappelant l'Histoire 2 de Chakrabarty⁴⁴, le discours académique propose une histoire alternative à l'histoire surplombante et figée du patrimoine : un *refuge heritage*, un *heritage fom below*⁴⁵.

L'histoire académique suffit-elle cependant à sortir du regard mortifère ? Elle opère certes un décentrement, en rendant justice à l'existence et à la vie des personnes déplacées. Mais rend-elle pour autant compte du temps qui travaille l'architecture ? Je fais l'hypothèse que, pour comprendre les strates et échelles temporelles enchevêtrées de Tskaltubo, il faut non seulement sortir du vocabulaire du patrimoine, mais aussi sortir d'une histoire unique qui en remplacerait une autre. L'enjeu n'est pas ici de proposer une autre histoire, mais de pluraliser les histoires, avec des histoires vivantes. C'est ce que j'ai tenté de faire, en collectant les récits d'un sanatorium particulier, afin d'en déployer la biographie matérielle.

La vie de Medea

Parmi la foule des sanatoriums, j'ai donc choisi de m'intéresser à Medea. Ce choix contingent a sûrement dû dépendre de l'allure magistrale de la façade, du nom « Medea » qui m'a intriguée, de l'invasion impressionnante des plantes à l'intérieur et à l'extérieur du bâtiment ou encore de mon humeur du moment. Passant à Medea plusieurs heures par jour, j'y ai rencontré des habitants, des policiers, des jeunes qui zonent en fin de journée. J'ai assisté par hasard à plusieurs shootings de riches Géorgiens. Les grandes colonnes de Medea sont même souvent utilisées comme décor de vidéos de mariage ou de clips de rap géorgien. Je me suis aussi familiarisée avec les chiens, les vaches, les guêpes, les moustiques, les puces, la végétation impressionnante ou encore les pierres et les déchets.

En développant un « art de l'attention⁴⁶ », j'ai cherché à me dégager

d'un point de vue dominant et englobant, qui verrait tout depuis nulle part. J'ai appuyé mon approche sur des esthétiques situées⁴⁷, afin de décentrer mon regard, à la recherche du point de vue des agents humains et non humains, ainsi que de celui de Medea elle-même. L'enjeu était notamment d'opérer un renversement phénoménologique en pensant depuis, avec et comme Medea. Penser depuis Medea, c'est apprendre à regarder d'ailleurs et tenter d'échapper à la vision surplombante du patrimoine en instaurant de nouveaux régimes d'attention. Penser avec Medea, ensuite, c'est ancrer mon point de vue dans une expérience corporelle et faire de Medea une partenaire d'enquête. Dans ce cadre, l'architecture devient agent de la production de la connaissance, avec qui j'ai à penser. Enfin, penser comme Medea, c'est pister son point de vue particulier et réfléchir à sa sensibilité propre. Medea étant sans yeux, sans oreilles, sans mains, sans organes sensibles comparables aux nôtres, il nous faut ici envisager d'autres modes de sensibilité. Pour cela, la narration apparaît comme un outil efficace, capable, comme on l'a vu, d'élargir notre répertoire épistémique et de déployer une approche dialogique.

Comment raconter le bâtiment sans en passer par la biographie des architectes ou par l'Histoire officielle ? Comment faire émerger les histoires qui le traversent et le façonnent ? Je propose de tirer les ficelles biographiques de Medea, au sein d'une biographie matérielle qui centre le récit sur les transformations concrètes et qui même les temporalités. Cette biographie dialogique cherche à mêler les faits aux histoires, à mêler les temporalités : celles de la légende de Médée, cette magicienne corinthienne, c'est-à-dire Géorgienne, cette femme puissante et inquiétante de la mythologie ; celles des histoires de Medea, construite pour accueillir le personnel médical de l'URSS, puis devenue Collective Center et évacuée ces dernières années ; celles des voix humaines et non-humaines qui peuplent l'endroit. Cette biographie matérielle aurait pu prendre la forme du roman *Anima* de Wajdi Mouawad⁴⁸. Ce roman policier présente la singularité de changer de narrateur à tous les chapitres – ces narrateurs étant en fait des animaux qui assistent aux différentes scènes. J'aurais ainsi pu explorer, par une fiction plus qu'humaine, les différents points de vue de Medea, les dif-

férents agents à différentes échelles. Ce roman fictif ne verra sûrement jamais le jour, mais, pour sortir du regard mortifère, je propose néanmoins dans mon travail une biographie matérielle par voie détournée.

Rêver les herbiers

Mon enquête s'est orientée vers la pratique de l'herborisation et la réalisation d'herbiers. Les plantes en effet participent activement aux transformations de Medea et recèlent des points de vue singuliers sur le bâtiment. Elles tiennent lieu de sujets narratifs qui ouvrent la voie à de multiples récits. Avec les plantes, souligne la biologiste amérindienne Robin Wall Kimmerer :

« C'est un entrelacement de science, d'esprit et d'histoire – d'histoires anciennes et d'histoires nouvelles qui peuvent être un remède à notre relation brisée avec la terre, une pharmacopée d'histoires de guérison qui nous permettent d'imaginer une relation différente, dans laquelle les gens et la terre sont un bon remède les uns pour les autres.⁴⁹ »

Cette philosophie de terrain, qui a des allures de sorcellerie de terrain⁵⁰, repose sur trois tâches et modalités : collecter, connecter, fabuler.

- Collecter la flore consiste tout d'abord en un art de l'attention et vise à créer *in situ* de nouvelles constellations de sens⁵¹. Les herbiers permettent ainsi de dépasser l'aporie dualiste entre théorie et pratique : la pratique est d'emblée théorie et la théorie se pratique, dans la mesure où la collecte apparaît comme un lieu de questionnement sur la nature de l'herbier lui-même. L'herborisation est une technique située : elle implique un corps genré qui sélectionne certains spécimens de plantes autant qu'il dialogue avec eux. Les herbiers tendent à rejeter toute forme d'approche monologique et univoque des plantes : malgré le travail de discrimination sur lequel ils reposent, ils suggèrent que la collecte se fait davantage avec un panier qui collecte qu'avec une lame qui tranche.

- Connecter les matières se réfère ensuite à la matérialité des herbiers, qui mettent en page les plantes collectées après leur séchage : leur physicalité est tangible, leur évolution temporelle est multisensorielle, leur détérioration est inéluctable. Ils montrent de manière frappante la vulnérabilité de la pensée. De plus, les herbiers instaurent des proximités : ils établissent des liens humains et non humains, entre l'herboriste et ses prédécesseurs, entre l'herboriste et les plantes, les pages et les herbes, la vie et la mort, la description amoureuse et l'arrachage des plantes. En un étrange *care post-mortem*, voire un *care trans-mortem*, ils invitent notamment à questionner la place des matières abiotiques et plus généralement à développer des cosmologies matérielles ambiguës.
- Fabuler les fuites renvoie enfin au fait que ces herbiers sont traversés par des pratiques discursives : ils appellent des discours qui les présentent, les commentent, les racontent. À certains égards, les herbiers sont mêmes envahis par les histoires et les rêves des naturalistes, des herboristes, des non humains. Pour sortir des catégories fixatrices, qui étiquettent et mortifient les spécimens, les dates et les lieux, j'imagine des herbiers qui reposent sur la fabulation. Un point de départ est de faire rêver les noms des plantes au-delà des nomenclatures binomiales de la science coloniale⁵². Fabuler les herbiers pourrait alors consister à imaginer des taxonomies spéculatives, relationnelles, narratives.

Alors que j'effectuais un herbier dans une pièce de Medea, « la serre » – car c'est un lieu où les plantes poussent massivement à l'intérieur –, je me suis rendue compte que cet herbier était hanté par la figure d'Artémis. Deux espèces y étaient notamment surreprésentées : l'ambrosie (*Ambrosia Artemissiifolia*) et l'armoise annuelle (*Artemisia annua*), de jolies petites adventices assez odorantes. De fil en aiguille, de rêves en légendes, je me suis rappelée de la légende de Médée – dont le nom se rattache à la racine indoeuropéenne « med- », qu'on retrouve dans le mot latin *medicina*, la

médecine. Dans la mythologie en effet, Médée se déguise en prêtresse d'Artémis pour venger le père de Jason, qui s'est fait usurper le trône : elle trompe ainsi les quatre filles de l'usurpateur Pélias avec un chaudron d'herbes magiques. Mon herbier est traversé aussi par ces histoires-là : il relie alors l'histoire du sanatorium et des travailleurs médicaux soviétiques, l'étymologie du nom « Médée », les ruines du soviétisme et du capitalisme, la taxonomie des plantes adventices présentes sur place et les légendes qui peuplent nos imaginaires.

Les herbiers fabulatifs promettent donc de participer à une attention augmentée envers les êtres en présence, dans leur singularité. Ils rendent possible une écoute des humain·es et des non humain·es dans leurs propres termes. Plutôt que d'imposer un cadre fixe et centré sur l'être humain aux plantes et à leur histoire, les herbiers fabulatifs nous invitent à nous adapter aux différentes façons dont les êtres s'expriment, à travers leurs formes, leurs cycles de vie, leurs interactions et leurs mythologies. Cette approche résiste à la tendance à réduire les non humains à des objets d'étude statiques et favorise plutôt une compréhension dynamique et relationnelle qui reconnaît leur agentivité, leur présence et leur capacité à façonner des récits. Leurs histoires nous engagent dans de nouvelles façons de penser, de nous lier et de nous guérir, comme le souligne Kimmerer : « nous ne pouvons pas véritablement guérir, restaurer, sans mettre en récit. En d'autres termes, notre relation avec la terre ne peut pas guérir tant que nous n'avons pas entendu ses histoires⁵³ ». Avec les fabulations herboristes, il ne s'agit plus de penser à propos des plantes – et donc à leur place – mais avec elles ; non plus de les regarder, mais de sentir le monde tel qu'elles le sentent, d'écrire comme elles éprouvent. Les plantes, en effet, peuvent nous raconter des histoires, que nous devons apprendre à écouter. Les herbiers fabulistes traversent les temporalités, les récits et les rêves – ceux des naturalistes, des guérisseuses et des sorcières, ceux des spécimens séchés, ceux du sanatorium et ceux des herbiers. Ces fabulations permettent de se dégager d'une « écologie des épinglements », qui épingle les noms et les spécimens, qui cloue des cases et fige des filiations. Ils m'aident au contraire à esquisser une « écologie des fuites », une écologie susceptible de mettre en scène de

manière tangible les devenirs inattendus et l'épaisseur temporelle de la matière – mais c'est une autre histoire.

Conclusion

Au terme de ce parcours, je repense à l'« histoire universelle négative », que propose Chakrabarty, à la fin de « Quatre Thèses », cette histoire qui permet au particulier d'exprimer sa résistance et son imbrication dans la totalité : ce qui est non identique à la totalité, rappelons-nous, doit pouvoir s'exprimer en résistant à son incorporation complète dans la totalité alors même qu'il est incorporé⁵⁴. En me gardant bien de comparer Medea à la planète, ou de confondre des problématiques temporelles très différentes, il me semble pourtant que la narration permet justement cette articulation transcalaire du particulier et de la totalité. Les récits plus qu'humains, particuliers, opèrent justement le geste vers un « nous », sans pour autant y disparaître. De plus, ils sont en mesure de décentrer l'humain et de tenir ensemble des temporalités télescopées. Les histoires semblent alors tenir lieu d'outils de passage, de connexion, voire même de traduction, d'une échelle spatio-temporelle à une autre.



Notes

- 1 Dipesh Chakrabarty, *Après le changement climatique, penser l'histoire*. Traduit par Aude de Saint-Loup et Pierre-Emmanuel Dauzat. Paris : Gallimard, 2022.
- 2 *Ibid.*, 65.
- 3 *Ibid.*, 104.
- 4 Certains calendriers sont compatibles avec les temps humains, d'autres impliquent des calculs.
- 5 *Ibid.*, 114.
- 6 Carl Schmitt, *Le nomos de la Terre dans le droit des gens du Jus Publicum Europaeum*, trad. Lilyane Deroche-Gurcel, Paris, Presses Universitaires de France, 2001.
- 7 Dipesh Chakrabarty, *Après le changement climatique, penser l'histoire*, 165.
- 8 *Ibid.*, 166-67.
- 9 *Ibid.*, 102.
- 10 *Ibid.*, 102-3.
- 11 Concernant le *more-than-human turn*, voir Sarah Whatmore, « Materialist Returns. Practising Cultural Geography in and for a more-than-human World ». *Cultural Geographies* 13, No. 4 (2006), 600-609; Jamie Lorimer, « Moving Image Methodologies for more-than-human Geographies ». *Cultural Geographies* 17, No. 2 (2010), 237-258.
- 12 Pour l'articulation du personnel et du théorique, le travail de Sara Ahmed est aussi particulièrement instructif : « Le personnel est théorique. La théorie elle-même est souvent censée être abstraite : une chose serait d'autant plus théorique qu'elle est abstraite, extraite

de la vie quotidienne. Abstraire, c'est arracher, isoler, séparer, voire dévier. Nous devons peut-être, alors, faire des efforts pour ramener la théorie, pour la réinsérer dans la vie. » Sarah Ahmed, *Vivre une vie féministe*. Traduit par Sophie Chisogne. Marseille : Hors d'atteinte, 2024, 31.

- 13 Val Plumwood, *Dans l'œil du crocodile. L'humanité comme proie*. Traduit par Pierre Madelin. Marseille : Wildproject, 2021, 31.
- 14 Emilie Hache, ed., *Reclaim. Anthologie de textes écoféministes*. Paris : Cambourakis, 2016.
- 15 Donna J. Haraway, « Savoirs situés. La question de la science dans le féminisme et le privilège de la perspective partielle ». In *Manifeste cyborg et autres essais. Sciences-Fictions-Féminismes*. Traduit par Denis Petit, 107-43. Paris: Exils, 2007.
- 16 Julie Beauté, « Vers des esthétiques situées ». In *La Beauté d'une ville*, 442-49. Paris: Pavillon de l'Arsenal, Wildproject, 2021.
- 17 Val Plumwood, « Journey to the Heart of Stone ». In *Culture, Creativity and Environment*, 17-36. Leiden: Brill, 2007, 33.
- 18 Val Plumwood, « Decolonising Relationships with Nature ». *Philosophy Activism Nature*, No. 2 (2002), 7-30.
- 19 Pour une analyse plus précise sur les connexions entre la pensée de Plumwood et les *Subaltern studies*, voir Julie Beauté, « De la critique des dualismes de Val Plumwood aux histoires subalternes enchevêtrées ». *Diacronie. Studi di Storia Contemporanea* 4, No. 44 (2020).
- 20 Val Plumwood, « Journey to the Heart of Stone », 20.
- 21 Val Plumwood, *Environmental Culture. The Ecological Crisis of Reason*. Londres, New York: Routledge, 2002.
- 22 Val Plumwood, « Nature in the Active Voice ». In *The Handbook of Contemporary Animism*, 109-127. Londres, New York: Routledge, 2014.

- 23 Val Plumwood, « Journey to the Heart of Stone », 20.
- 24 *Ibid.*, 35.
- 25 Val Plumwood, *Réanimer la nature*. Traduit par Laurent Bury. Paris: Presses Universitaires de France, 2020, 60.
- 26 Traduction personnelle. Original : « This is the rationality of monologue, termed monological because it recognizes the Other only in one-way terms, in a mode where the Others must always hear and adapt to the One, and never the other way around. Monological relationships block mutual adaptation and its corollaries: negotiation, accommodation, communication and attention to the Other's needs, limits and agency. », Val Plumwood, « Decolonising Relationships with Nature », 18.
- 27 Val Plumwood, « Journey to the Heart of Stone », 27.
- 28 Val Plumwood, *La crise écologique de la raison*. Traduit par Pierre Madelin. Paris Marseille: Presses Universitaires de France, Wildproject, 2024.
- 29 Val Plumwood, « Decolonising Relationships with Nature ».
- 30 Traduction personnelle. Original : « An alternative paradigm of ownership and belonging is communicative, relying on narrative methods for naming and interpreting the land through telling its story in ways that show a deep and loving acquaintance with it and a history of dialogical interaction », Val Plumwood, « Decolonising Relationships with Nature », 23.
- 31 Traduction personnelle. Original : « these striking stories function both to impress their meanings cunningly and irresistibly into the memory, and to bind together botanical, experiential, practical and philosophical knowledge », *Ibid.*, 28.
- 32 Ursula K. Le Guin, *Danser au bord du monde. Mots, femmes, territoires*. Traduit par Hélène Collon. Paris: Editions de l'Éclat, 2020, 58.
- 33 Ursula K. Le Guin, « The carrier bag theory of fiction ». In *Dancing at*

the edge of the world. Thoughts on Words, Women, Places, 165-170. New York: Grove Press, 1989.

34 Ursula K. Le Guin, *Danser au bord du monde*, 186.

35 *Ibid.*, 199.

36 Val Plumwood, « Journey to the Heart of Stone », 34.

37 Deboarh Bird Rose et Libby Robin, « The Ecological Humanities in Action: An Invitation ». *Australian Humanities Review* 31, No. 2 (2004); Deboarh Bird Rose et Libby Robin, *Vers des humanités écologiques. Suivi de Oiseaux de pluie*. Traduit par Marin Schaffner. Marseille: Wildproject, 2019.

38 Deboarh Bird Rose et Libby Robin, *Vers des humanités écologiques*, 29.

39 Pour une analyse plus détaillée des dynamiques écologiques à l'oeuvre à Tskaltubo, voir Julie Beauté, « Medea. Pour une écologie des ruines ». *Plan Libre*, Ce que peuvent les ruines, No. 205 (2023), 30-41. La présente analyse en reprend notamment la présentation du contexte.

40 Stefan Applis, « New Perspectives for Tskaltubo ». *Journal of Conflict Transformation*, Caucasus Edition, 2020. <https://caucasusedition.net/new-perspectives-for-tskaltubo/>; Suzanne Harris-Brandts et David Sichinava, « The politics of urban recovery in a Soviet-era spa resort town. Heritage tourism and displaced communities in Tskaltubo, Georgia ». In *Urban Recovery*, 271-294. Londres: Routledge, 2021.

41 En raison de ce glissement d'un havre hygiénique et thérapeutique à un abri humanitaire paradoxal d'urgence prolongée, le ville est marquée par une double image. D'une part, la publicité officielle et les plans de restauration véhiculent une image touristique et balnéaire, en la présentant comme capitale thermale d'Europe de l'Est. D'autre part, de nombreux blogs et chaînes YouTube accentuent l'aspect post-apocalyptique du lieu et façonnent une image de ruines. S'y déploient des formes singulières de *dark tourism* et de *ruin porn*.

- 42 Jeremy Till, *Architecture Depends*. Cambridge, Mass: MIT Press, 2009.
- 43 Julie Beauté, « Medea. Pour une écologie des ruines », 32.
- 44 Dipesh Chakrabarty, *Provincialiser l'Europe. La pensée postcoloniale et la différence historique*. Traduit par Olivier Ruchet et Nicolas Vieillescazes. Paris: Éditions Amsterdam, 2020.
- 45 Suzanne Harris-Brandts et David Sichinava, « The politics of urban recovery in a Soviet-era spa resort town ».
- 46 Traduction personnelle. Original : « arts of noticing », Anna L. Tsing, *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton: Princeton University Press, 2015, 17. Traduit par « art d'observer », dans Anna L. Tsing, *Le Champignon de la fin du monde. Sur la possibilité de vivre dans les ruines du capitalisme*. Traduit par Philippe Pignarre. Les Empêcheurs de penser en rond. Paris: La Découverte, 2017, 50.
- 47 Julie Beauté, « Vers des esthétiques situées ».
- 48 Wajdi Mouawad, *Anima. Babel*. Arles: Actes Sud, 2015.
- 49 Traduction personnelle. Original : « It is an intertwining of science, spirit, and story—old stories and new ones that can be medicine for our broken relationship with earth, a pharmacopoeia of healing stories that allow us to imagine a different relationship, in which people and land are good medicine for each other. », Robin Wall Kimmerer, *Braiding Sweetgrass. Indigenous Wisdom, Scientific Knowledge and the Teachings of Plants*. Minneapolis: Milkweed Editions, 2015, x.
- 50 Starhawk, *Rêver l'obscur. Femmes, magie et politique*. Traduit par Morbic. Paris: Cambourakis, 2021.
- 51 Romain Bertrand, *Le Détail du monde. L'art perdu de la description de la nature*. Paris: Points, 2022.
- 52 Kathleen Cruz Gutierrez, « What's in a latin name?: Cycas wadei & the politics of nomenclature ». *Philippine Journal of Systematic*

Biology 12, No. 2 (2018), 24-35.

53 Traduction personnelle. Original : « We can't meaningfully proceed with healing, with restoration, without 're-story-ation.' In other words, our relationship with land cannot heal until we hear its stories ». Robin Wall Kimmerer, *Braiding Sweetgrass*, 9. Robin Wall Kimmerer associe ainsi de manière poétique la restauration (*restoration*) et la mise en récit (*re-story-ation*).

54 Dipesh Chakrabarty, *Après le changement climatique, penser l'histoire*, 101-3.

—

Contributeur · ices

Cet article fait partie du Dossier « Échelles d'(in)finitude / Scaled (In)finitude », édité par Pierre Schwarzer & Marcus Quent

Les trois écos : écosophie, écopoïèse et écocide

Par [Emily Apter](#) | 24-03-2025

Traduction par [Valérie Bada](#) et Anne Debras (Centre Interdisciplinaire de Recherches en Traduction et en Interprétation, ULiège).

Emily Apter explore comment repenser l'écologie entre art, éthique et politique. De l'« écosophie » de Guattari à l'« écopoïèse », elle interroge la capacité du langage et de l'art à traduire l'effondrement écologique, et à en déjouer les récits dominants pour résister à la catastrophe planétaire.

L'écothéorie s'écrit souvent en mesures à trois ou quatre temps¹. « Les quatre écologies de l'anthropocène² », publié en 2021 par l'écologue Raphaël Mathevet, directeur de recherches à l'Université de Montpellier, distingue quatre écoles qui se chevauchent : l'écologie de l'obstination, l'écologie de la réconciliation, l'écologie du renoncement et enfin, l'écologie du sauvage. L'écologie de l'obstination « s'est entêtée depuis longtemps à préserver des écosystèmes et paysages à forte naturalité ainsi que des espèces sauvages emblématiques. » L'écologie de la réconciliation, « courant devenu majoritaire dans les années 1990, milite pour des aires protégées où les humains sont impliqués dans des approches participatives de conservation intégrée aux actions d'exploitation des ressources naturelles et de développement. » L'écologie du renoncement, « apparue dans les années 2000, considère que les humains ont définitivement bouleversé le fonctionnement des écosystèmes, et promeut les partenariats afin de ralentir l'érosion de la

biodiversité ». Enfin, l'écologie du sauvage « cherche à promouvoir l'idée que la nature n'a pas besoin des humains et qu'il faut laisser s'exprimer les forces autonomes et évolutives qui l'animent³ ».

Cette écologie à quatre temps est entrée en concurrence avec un modèle à trois temps qui nous est plus familier. Dans un post de 2021, « Why Three Ecologies ? », Adrian J. Ivakhiv⁴, géo-philosophe dont les recherches portent sur l'écoréalisme, les écologies numériques et les écologies de l'image en mouvement, distingue les écologies matérialiste, subjective et perceptive, selon la triade inspirée des trois registres écologiques développés par Guattari :

Et pourtant, c'est bien à l'articulation :

- de la subjectivité à l'état naissant ;
- du socius à l'état mutant ;
- de l'environnement au point où il peut être réinventé ;

que se jouera la sortie des crises majeures de notre époque⁵.

Ces trois registres constituent le socle de l'essai *Les trois écologies*, ouvrage magistral paru en 1989, qui appelle à un *New Deal* écosophique, une nouvelle écologie sociale avec, à la manœuvre, une coalition d'écologistes, de féministes et d'antiracistes⁶ qui permettront qu'advienne, car ils agissent à tous les niveaux du socius, une nouvelle « écologie sociale⁷ ».

Le texte de Guattari aurait tout aussi bien pu s'intituler *Les trois écosophies*, puisqu'il y pose une articulation éthico-politique qu'il nomme écosophie⁸, « un besoin urgent d'adopter une éthique écosophique⁹ », car « la création de nouvelles espèces vivantes, végétales et animales est inéluctablement à notre horizon¹⁰ » ; car « un temps viendra où il sera nécessaire d'engager d'immenses programmes pour réguler les rapports entre l'oxygène, l'ozone et le gaz carbonique dans l'atmosphère terrestre¹¹ » ; enfin, précise-t-il, car « du côté du cosmos comme du côté des praxis humaines, « il n'est

jamais question que de machines et j'oserai dire même de machines de guerre¹² » dédiées à des modes de production écocidaires. Chose intéressante, l'éthique écosophique est déclinée en quatre caractéristiques, ou formes, qui s'envisagent par paires : l'une, théorique et pratique¹³ ; l'autre, éthico-politique et esthétique¹⁴. Et ces deux paires ont été conçues pour remplacer trois anciennes formes d'engagement : le religieux, le politique et l'associatif. Qui fait autorité, dans ce cas précis, la triade ou la tétrade ? La question est moins futile qu'il n'y paraît, en ce sens que ce qui rend l'écosophie radicale et dynamique, surtout dans la pratique de Guattari est, précisément, la volonté de la défaire de la dictature du nombre, à tout jamais soumis au néorationalisme capitalistique et technico-scientifique. Ses trois écologies contiendraient donc en creux une contradiction atavique, le spectre des trois anciennes unités classiques du *trivium* (grammaire, logique, rhétorique), de la Sainte Trinité (le Père, le Fils et le Saint-Esprit), ainsi que des trois moments de la dialectique hégélienne que sont la thèse, l'antithèse et la synthèse.

Je n'ai certainement pas l'intention de m'enfermer dans une obsession sur les triades et les tétrades, mais je ne peux m'empêcher d'observer les rapports de force qu'elles entretiennent en tant que symptômes de l'impossibilité d'échapper au choix des nombres dans la pensée programmatique, particulièrement (et très souvent d'ailleurs) dans la pensée postanthropocénique. Je n'irais pas jusqu'à dire que cet inconscient mathématique est câblé dans la psyché ou bien qu'il devrait être envisagé comme une condition indépassable de l'architecture cognitive ; en revanche, j'entends l'écosophie se définir elle-même comme un combat contre la pensée par les nombres et contre ce que Gary Genosko, nomme « le risque d'un déclin régressif vers le sérialisme¹⁵ ». Nous pourrions avancer que la numératie de Guattari affaiblit autant qu'elle renforce son audacieuse incursion dans la pensée écologique postmédiatique. Les efforts qu'il déploie afin de penser au-delà des paradigmes, sans catégories et dans une approche transversale des schémas argumentatifs *propositio*, *expositio*, *justificatio*, sont soumis à l'impératif des subdivisions en triades ou tétrades, lorsqu'il ne s'agit pas du mode binaire – dyadique – des algorithmes. C'est en ce sens que

« Les trois écos » du titre de mon article sont un clin d'œil ironique à la tripartite de Guattari dans *Les trois écologies*, et un écho à ma propre rechute dans une pensée à trois entrées, lorsque je formule une argumentation sur l'interrelation entre trois *topoi* – écosophie, éco-poïèse et écocide. Chaque terme contient les deux autres, non seulement en raison de leur préfixe commun (éco, du grec *oikos*, qui signifie le foyer, la famille, l'économie, la parenté, l'affinité et l'appropriation), mais également en raison de leur lien avec une *poiesis* puissante, qui s'alimente, historiquement, de traditions diverses comme la *Naturphilosophie*, la *dark pastoral* et la technoscience dystopique.

Ce qui m'intéresse, aujourd'hui, est que l'on puisse comprendre l'écosophie comme une éco-poïèse de l'écocide, dans un cadre théorique de plus en plus orienté vers des dépliages trans-sensibles et trans-finis au sein de « Territoires existentiels¹⁶ », vers une interchangeabilité des échelles du micro et du macro (comme la « micropolitique du désir » de Guattari ou la « microphysique du pouvoir » de Foucault), et vers des « Univers de virtualité¹⁷ » qui relèvent de la métaphysique de la matière. Tous ces aspects du champ écosophique partagent le même *impetus* pour une transposition de ces espaces-temps délimités quantitativement qui zonent la pensée et la projettent vers les espaces capitalistes de production. Voilà, selon moi, où le « trans » de la transversalité de Guattari puise sa force : il vise à modifier la nature et la verticalité de la pensée sans porter atteinte aux subjectivités et à la nature en tant que telle. Le défi était, et reste, de taille, mais il implique en tous cas, compte tenu de la précarité actuelle de la planète, que l'on ne puisse concevoir de philosophie en dehors de l'écosophie.

L'écophilosophie actuelle rappelle les théories des « flux » des années 1970 (chez Serres, Deleuze et Irigaray) et, selon Frédéric Neyrat, « il devient littéralement vital d'affirmer que la nature n'est pas seulement un champ de bataille : elle est d'abord et avant tout un champ relationnel, intensif, de vie et de non-vie¹⁸ » dans une perspective multinaturaliste. Elle est également au cœur de la critique des temporalités de l'Anthropocène que Kathryn Yusoff qualifie de « géo-logique de l'existence qui procède, dans le même

temps, à une prise de contrôle et à une resynchronisation de la planète et de ses structures temporelles, pour aboutir à une réorganisation de l'avenir résolument irrationnelle et irréfléchie¹⁹ ». Dans le champ de la *global language justice*²⁰, l'écosophie se nourrit de phénoménologies cosmogoniques indigènes ainsi que d'idiomes contemporains qui désignent la « vitalité numérique²¹ ». La bibliographie écosophique s'enrichit jour après jour : depuis les travaux de Gregory Bateson, Arne Naess, André Gorz, Sylvia Wynter, Édouard Glissant, Bruno Latour, Isabelle Stengers, Rob Nixon, Eugene Thacker, Anna Lowenhaupt Tsing, Gayatri Chakravorty Spivak, Kathryn Yusoff, Dipesh Chakravarty, Malcolm Ferdinand, Andreas Malm, Rosalind Morris, Karen Barad, Elisabeth Povinelli, Gilles Clément, Patrice Maniglier, Baptiste Morizot, Pierre Charbonnier, Emanuel Coccia (parmi d'autres), jusqu'aux recherches consacrées à la sentience des plantes, aux liens de parenté des arbres, aux biomes de la vie marine, ou encore aux zomias²², ces lieux non gouvernables dont relèvent l'air et les forêts.

Nombre de ces contributions, et surtout les plus récentes, font l'impasse sur l'œuvre de Guattari. J'ai déjà avancé que selon moi, c'est à Guattari que nous pouvons prêter au terme écosophie quelques-uns de ses développements théoriques les plus originaux et quelques-unes de ses applications les plus créatives²³. Son écosophie est née en réaction à une tendance, dans les mouvements écologistes français de son époque, à faire de la défense des espèces menacées une sorte de politique identitaire de la nature, trop facilement récupérable par un certain vitalisme romantique et « un conservatisme, un autoritarisme tout à fait inquiétant²⁴ ». Pour Guattari, la société est composée d'individus atomisés, repliés sur eux-mêmes, aliénés par « l'homogénéisation capitaliste²⁵ », infantilisés par les médias et en proie aux conflits inter-ethniques. Les trois ouvrages majeurs que sont *Chaosmose*, *Les trois écologies* et *Qu'est-ce que l'écosophie ?*, rédigés à l'époque de Tchernobyl, du Sida et de la première guerre du Golfe, sont aujourd'hui fréquemment cités dans des débats ou des interviews où leur pertinence dans l'actualité brûlante les rendent plus indispensables encore.

Il n'y avait évidemment pas, pour Guattari, une seule et unique pra-

tique écosophique. Parfois, elle est synonyme d'interspécification subjective ; à d'autres moments, de nomadisme urbain et de réponses affectives aux « attracteurs étranges²⁶ » des villes. L'écologie de l'esprit, en tant que pratique écosophique, est définie par la masse d'expériences psychiques et la mémoire aléatoire absente des théories structuralistes de l'événement. Elle s'aventure dans le monde phénoménologique pour produire ce que Guattari appelait les « vertiges de l'immanence ». Elle repose sur un sixième sens des mots ordinaires ou expressions déterritorialisées qui auront soudainement le pouvoir de se rendre disponible politiquement, d'agir soudainement depuis l'habitus mental ou l'environnement.

Dans *Les trois écologies*, l'hétérogénéité apparaît comme un important philosophème, en tant que « processus continu de re-singularisation²⁷ » : « La subjectivité, à travers des clés transversales, s'instaure concurremment dans le monde de l'environnement, des grands Agencements sociaux et institutionnels et symétriquement, au sein des paysages et fantasmes habitant les sphères les plus intimes de l'individu²⁸ ». Ce sont précisément ces paysages, auxquels Franco « Bifo » Berardi se réfère par « cartographie visionnaire²⁹ », qui m'intéressent au premier chef. Quelle forme prennent-ils ? Je voudrais pouvoir associer ces paysages subjectifs en expansion à une écopoïèse qui s'exprime à travers les particules d'oxygène, d'ozone et de carbone tout en ne se laissant pas réduire à une version supplémentaire du mythe romantique où la nature est perçue comme grande écriture chiffrée³⁰ (indissociable de ses liens profonds et historiques avec le nationalisme ontologique). Il s'agit plutôt d'une praxis éthico-esthétique, qui s'ouvre à des expérimentations sur les matérialismes linguistiques ainsi que sur les formes de narration qui se rapportent aux processus de décréation, de dévolution, d'ontogenèse renversée, d'auto-immunité, et de l'effondrement des systèmes de support de vie.

L'écopoïèse se tient en marge de l'écocritique conventionnelle que l'on trouve, par exemple, dans *Ecocriticism on the Edge. The Anthropocene as a Threshold Concept* de Timothy Clarke³¹. Cet ouvrage, de grande qualité d'ailleurs, s'appuie, selon moi, sur des lectures trop « vertes » de poètes de la nature comme Gary Snyder, ou

encore l’Australien Henry Lawson, dont les paysages du début du XX^e siècle dépeignent un Outback ravagé par la sécheresse. L’écopoïèse dépasse l’écocritique thématique et fait même l’impasse sur celle-ci car il ne s’agit pas d’un genre qui se définit par thème. Elle s’apparente davantage, selon moi, à une heuristique, à une *poiesis* trans-médiale, qui traduit des données brutes et des desiderata matériels en *logos* cunéiforme et chiffré. Cette trans-médialité écosophique traverse les dimensions spatio-temporelles de l’histoire, elle est à la fois archaïque et spéculative. En tant qu’esthétique expérimentale, on peut l’apercevoir dans *Crystals, Fabrics and Fields* (1976)³², l’étude des métaphores [dans le domaine de l’embryologie] de Donna Haraway ; dans les jardins luxuriants de l’environnement inhospitalier de Dungeness (Kent), que bichonnait le réalisateur britannique Derek Jarman, au crépuscule de sa vie ; dans les « écologies décoloniales » comparables au travail de Malcolm Ferdinand³³ sur le Négrocéne, une version de l’Anthropocène qui place le passé esclavagiste dans l’histoire de l’écocide, depuis les plantations caribéennes jusqu’aux essais nucléaires polynésiens ; dans la « nécropastorale » que Claudia Rankine, empruntant le terme à Joyelle McSweeney³⁴, applique aux formes d’ « enclosures raciales » :

La nécropastorale est une zone politico-esthétique où les déprédations humaines ne peuvent être dissociées d’une expérience de la nature empoisonnée, mutante, aberrante, spectaculaire, pleine d’effets et d’affects nocifs. La nécropastorale est une zone non rationnelle, anachronique, souvent tournée vers le passé et qui ne s’inscrit pas dans les repères cartésiens ou les notions de rationalité, de linéarité, de cause et d’effet propres aux Lumières. Elle ne s’inscrit pas davantage dans l’humanisme mais s’intéresse aux modalités non humaines, comme les bugs, les virus, les adventices et les moisissures³⁵.

*

Afin d’illustrer la poétique nécropastorale, je me tourne vers John

Kinsella, un écrivain australien anarchiste et vegan dont l'œuvre est intimement liée au militantisme contre l'extractivisme et le drainage miniers ainsi que contre la désertification résultant de pratiques agricoles inadaptées. Depuis ses débuts dans les années 1980, Kinsella développe ce qu'il nomme *pastoraclasm*, une poétique dérivée de la *dark pastoral* et qui s'inspire d'œuvres telles que *Les Idylles* de Théocrite, *Les Bucoliques* de Virgile, *Le Calendrier du berger* et *La Reine des fées* d'Edmund Spenser, et, surtout, *L'Arcadie de la comtesse de Pembroke* de Sir Philip Sidney (un roman pastoral traversé de satire politique écrit au XVI^e siècle). La littérature pastorale, composée de dialogues entre bergers, vante les vertus de la vie rurale et déplore la corruption dans les hautes sphères de la société ainsi que les intrigues de cour. Dans *L'Arcadie*, les idylles bucoliques alternent avec de violentes scènes de combat, de trahison politique, de rapt, de viol et de chaos social. Kinsella s'approprie cette juxtaposition ironique structurelle pour mettre en scène la guerre entre le biome ancestral et l'agriculture industrielle aux mains de multinationales, la *Big Agriculture*.

Kinsella a choisi un extrait³⁶ du Livre I de *L'Arcadie* de Sidney comme épigraphe en ouverture de son recueil éponyme d'églogues³⁷. « The sweetness of the air » ainsi que d'autres « natural benefits » sont associés aux « well tempered minds ». « True contentation » ne peut se trouver que dans la coexistence paisible, dans le refus de rechercher gloire et postérité au détriment de ses voisins ou dans « the wasting of their own lives in ravening ». Le gérondif *ravening* rappelle ici la rapacité violente qui sous-tend la mécanique de profit mue par les pulsions capitalistes.

Philip Sidney est à nouveau cité en épigraphe³⁸ dans la partie intitulée « An Eclogue of Presence », une joute verbale entre le « Farmer » (fermier hostile à tout passage sur ses terres conçues comme possessions à défendre jusqu'au meurtre : « I'll come after you, and blood will run in the gullies³⁹ ») et le « Young Bloke » qui réclame son droit à passer sur les terres conçues comme espaces ouverts, en libre accès, et qui défend la cause des habitats naturels :

Young Bloke

And no matter what you've done to choke the gullies
they'd speak out in a language that'd just be noise
to you, but my dad and cousins would enter the evening
with the spirits behind them, and the morning
would be filled with a lament heard often through scrub
and it would wind like smoke and swallow the hills⁴⁰.

Cette tension dialogique traverse aussi « The Rural Stage » qui oppose les forces du développement immobilier à celles de la vie végétale. Les éléments de la nature parlent dans un jargon évoquant la toxicité, la végétation atrophiée et les menaces de recours en justice environnementale qui planent alors même qu'un agent immobilier tente de dissimuler l'étendue des conséquences de pulvérisations agricoles sur un site de construction :

[...] a real-estate
agent at Nicene insisting spray was last used here
ten years ago, this fertilising body a sack
of residue, the car shacking down to bare bits
over corrugations where dryandra is thick
on roadsides, a gravel-pit reclaiming itself
and sandplain thinning crops across the dividing
media of road, a snapping futchel, differential
split, custos, this court-case
to determine flows beneath our wheels,

indeed our feet, oubliette households

[...]

teleports for Mercedes-Benz,

but in fact obsession and a knowing

that has them lashing out, that will

see them thin on the ground

when there are no varieties

of wheat hardy enough

to sustain encomiums,

the rural⁴¹.

Dans « The Shitheads of Spray » [les salauds de la pulvérisation], Kinsella porte la violence subie par les espèces indésirables un cran plus loin et imagine une scène de « seed vengeance » où les gestes de Bruce Lee sont convoqués contre les « seed-spray » destructrices et les « haters of weed » qui haïssent avec la même vigueur toute espèce de langue poétique protégeant le vocabulaire des plantes et des perroquets par des jeux de langue, comme l'expression « broad-leaf outrage » [indignation latifoliée] qui convoque l'image d'une espèce de plante en colère, ou « dead gum lovers » qui évoque les « guns » en joue contre les perroquets :

Under-ode, antediluvian reprisal,

Seed vengeance, broad-leaf outrage,

Seed-spray head kick, the pressure point

Rumoured to have dropped Bruce Lee

In his tracks; haters of weeds,

Haters of any more words

Than needed: say it straight,

Vandals, poofter-bashers, migrant baiters,

Dead gum lovers, parrot killers,

Worshippers of spray-drenched fruit

That smiles without blight⁴².

L'esthétique écopolitique de Kinsella parle à travers la flore et la faune des champs de blé australiens. C'est une langue d'une *Weird Melancholy* selon l'expression de Marcus Clarke qui caractérise ainsi les contours grotesques et étranges, voire surnaturels, de l'Outback australien ainsi que les « strange scribblings of Nature learning how to write » [les gribouillis étranges de la Nature apprenant à écrire]⁴³. Ce que la *Weird Melancholy* a d'innovant, remarque Kinsella, c'est qu'elle « ne s'inscrit pas sur une ligne du temps occidentale caractérisé par le changement historique. Elle n'entre pas dans cette dialectique. Remontant à des dizaines de milliers d'années à travers la présence aborigène, c'est une poésie constituée de chants, surfaces, peinture, sable, corps, arbres, plantes et texture. Elle est faite d'eau et d'air et de feu, d'un temps du Rêve non linéaire⁴⁴ ». Cette langue des éléments et du temps ancestral se rapproche d'une nouvelle *Natursprache*, d'une *Ursprache* dont les origines remontent à la théosophie de la langue primordiale ou primitive chez Jakob Böhme, et aux tentatives au sein des sociétés savantes dédiées à la langue à Nuremberg au XVII^e siècle (dans le sillage de la traduction vernaculaire de la Bible par Luther) de retrouver la force d'une « langue adamique ou naturelle capable de nommer les essences divines ou immanentes⁴⁵ ». Selon Jane O. Newman⁴⁶, la « controverse gréco-romaine sur l'opposition entre origine naturelle ou conventionnelle de la signification linguistique (*phusei/thesei*) » a suscité des débats sur la question de savoir « si les noms étaient inhérents aux objets ou s'ils étaient donnés par les humains » et si les « causes premières » de la langue divine pouvait se trouver dans la langue vernaculaire. L'enjeu de ces discussions était

de déterminer si l'allemand vernaculaire pouvait être considéré comme une langue « à la fois transcendantale et accessible sans médiation aux usages de la société, ce qui lui permettrait d'accéder au statut de « langue "principielle" des Écritures » au même titre que le grec, l'hébreu et le latin. Que le concept de *Natursprache* soit devenu un instrument politique propulsant l'allemand moderne sur la voie du nationalisme linguistique (comme le démontre Jane O. Newman), est un constat aisé à dresser. En revanche, il n'est absolument pas à comprendre en ces termes chez John Kinsella. Chez lui, *Natursprache* évoque un multinaturalisme décolonial, non anthropocentrique, relié aux cosmogonies aborigènes et, paradoxalement, un idiome inhérent à la nécropastorale issue de l'industrialisation anthropocénique (mais déjà latente chez les poètes du Lake District) qui peut être désignée comme *calamity form* (expression proposée par Anahid Nersessian pour qualifier « le grand tour de prestidigitation par lequel le capital dissimule sa logique⁴⁷ »). Cette *calamity form* relie les points qui déterminent la réponse affective, non seulement le *cloudfeel* [sentiment éthéré, enveloppant et cotonneux] au cœur du genre écogéorgique, qu'il s'agisse de ballades lyriques ou des ciels de Turner ou de Constable, mais aussi les « points de pulsation⁴⁸ », « la somme prolifératrice des maux engendrés par le capitalisme industriel naissant⁴⁹ ». Ces maux sont implicites dans les paysages de Wordsworth, sous les traits de traces déstabilisantes de la relocalisation forcée à l'époque du mouvement des enclosures, quadrillages formés par les terres agricoles cultivées et les délimitations de la propriété privée qui criblent la surface de la terre and subdivisent son *nomos*⁵⁰ en patchworks de territoires souverains délimités.

Un paysage consumé par les conflagrations sociales et par la dévastation extractiviste apparaît comme *calamity form* dans l'hypertraduction radicale⁵¹ que John Kinsella a donnée du poème en prose d'Arthur Rimbaud, *Une Saison en enfer*. À partir de la traduction littérale anglaise⁵² que Delmore Schwartz en a faite en 1939, Kinsella adopte une démarche de traduction d'une liberté absolue comme dispositif de décolonialité et d'écosophie qui met en évidence la trame écocidaire sous-jacente qui était déjà en germe dans l'œuvre originale de Rimbaud. Composé en 1873, l'année où le roi

belge Leopold II fit imprimer son portrait sur la monnaie du Congo (dont il venait de faire une colonie pénitentiaire et un immense camp de travail) mais aussi l'année de la « panique de 1873 », une crise financière mondiale précipitée par l'industrialisation massive de l'agriculture, le développement non contrôlé des marchés de capitaux ainsi que la multiplication des faillites bancaires et des grèves dans les chemins de fer, *Une Saison en enfer* constitue un pendant naturel à l'histoire parallèle que Kinsella développe : celle de la décolonialité et du « grand défilochage » (*the great unraveling*) de l'Anthropocène vers le Capitalocène. Dénonçant « la fin de partie imposée à la vie sur Terre par des gouvernements, des entreprises et des individus rapaces » et « l'exploitation de la ruralité à des fins d'enrichissement industriel », Kinsella annonce clairement : « J'ai voulu écrire un texte résolument décolonial [...] conscient de son passif colonial et de ses propres contradictions (et contre-indications)⁵³ ». Court-circuitant les clichés « déclinistes » adossés, comme le décrit Ursula Heise, au récit d'une évolution téléologique depuis l'émerveillement propre au sentiment du sublime jusqu'à la prémonition d'une destruction certaine, la traduction de Kinsella canalise « le cri » de l'original rimbaldien dans un flot d'imprécations⁵⁴.

Écrit sous l'influence de l'absinthe et de l'opium juste après la violente rupture avec Verlaine, *Une Saison en enfer* donne libre cours à une entité satanique que Kinsella assimile au destin de l'Anthropocène à l'agonie. Dans sa traduction résolument libre, il reformule les hallucinations rimbaldiennes inspirées de Coleridge, celles d'un monde embrasé par les feux de l'enfer, traversé par une « visionary abjection arising from the mixing of solids and liquids of red & black ». Sous l'effet d'une « high-grade heroin », et en partie rendu aveugle par une « earth-eating light⁵⁵ », le Jésus de Kinsella marche « on lakes of boiling plastic. And the polypropylene emerald curve of the corporate waves gathers his light in its powerhousecrypt, his brown locks tattered...⁵⁶ ». Dans la frénésie de ces « corporate waves », nous faisons l'expérience de « toxic splurge of damnation », mais aussi de quelque chose de similaire à ce qu'Alain Badiou décrivait, à propos de l'« amour désespéré » dans les *Illuminations* de Rimbaud, comme une dissolution des in-

tensités dans « les eaux glacées du calcul égoïste⁵⁷ ».

Le narrateur de Rimbaud dans l'hypertraduction de Kinsella est un anarchiste et un révolutionnaire ; il se présente lui-même comme un esclave Noir qui dénonce devant une cour de justice fictive les ravages de l'oppression coloniale, de la suprématie blanche et de la destruction de l'environnement par l'extractivisme. Kinsella ne cherche pas à embellir, il distille simplement dans cette voix narrative une réalité, une urgence, un optimisme cruel: « I daily watch the illegal timber milling operation, using logs from mine sits in The Hills as part of a symbiosis of extraction – debranching unbar-king treating chopping – in which red sap runs over the oilstained soil below the mill.] Bonanza, I'd bellow out with my failed irony⁵⁸ ». Kinsella, par un usage optimal de l'effet de discordance provoqué par l'anachronisme, offre une traduction où les divagations anti-establishment et dyspepsiques de Rimbaud deviennent des attaques antisystème contre le capitalisme de connivence et l'extractivisme racial. Là où Delmore Schwartz rendait littéralement « Je suis assis, lépreux, sur les pots cassés et les orties, au pied d'un mur rongé par le soleil » par « I, leprous, seated myself on broken pots and nettles, at the foot of a wall devoured by the sun », Kinsella offre: « Bodyrot of the Age, parked on trashed cell phones, tentacles of circuitry slowly (de)composed by the sun⁵⁹ ». Dans la version de Kinsella, les prisonniers incarcérés à perpétuité et les bandes errantes de saisonniers désœuvrés évoqués par Rimbaud deviennent des « milliardaires who swan through the foyers of gold-leaf hotels glittering their smiles over the land they spoliates », oubliés des « poisoned agri-workers⁶⁰ ». Co-constitutives de l'injustice planétaire, l'accumulation primitive et l'exploitation technologique des ressources acquièrent leur pleine puissance expressive en tant que *Natursprache*, bien que dans une veine nécropastorale.

Incursion dans l'esthétique écosophique, la nécropastorale de Kinsella s'insère dans la tradition du genre pastoral (tout en le transformant) qui remonte au classicisme gréco-latin, à la Renaissance française et italienne jusqu'au XVII^e siècle allemand (qui a vu l'émergence des sociétés dédiées à la langue et à la sacralisation de l'idiome vernaculaire). Elle puise également dans la cri-

tique littéraire, comme l'extraordinaire « *Et in Arcadia Ego* : Poussin et la traduction élégiaque⁶¹ » d'Erwin Panofsky et l'ouvrage classique de William Empson, *Some Versions of Pastora*⁶². La version kinsellienne du roman pastoral est enracinée dans les terres à blé australiennes, un pendant aux paysages archipéliques, chez Aimé Césaire, Derek Walcott et Édouard Glissant, qui se tiennent sur les ruines de l'économie de plantation, et aux inventaires des espèces spoliées par l'exploitation de produits carbonifères chez Michel Deguy, Lisa Robertson ou encore Forrest Gander. Loin d'être une poétique sous forme de thème ou de topos, cette *Natursprache* nécropastorale s'apparente davantage à une praxis critique, une pratique de traduction qui translate la destruction de la terre en langue vivante. A l'édifice de la pensée écosophique sur la justice des ressources, l'intrication quantique et les imaginaires temporels portant sur la finitude terrienne, peut s'ajouter l'écopoïèse de John Kinsella, une poétique qui garde l'oreille tendue vers le sol et l'œil sur les *shitheads of spray*.

—

Notes

- 1 Des passages de ce texte ont déjà été traduits et publiés dans la revue *Relief* (<https://revue-relief.org/article/view/12383>). Cette traduction initiale (d'une conférence prononcée à la Maison Française de New York University le 3 mars 2022) a été réalisée par Hélène Quiniou qui a généreusement marqué son accord pour qu'elle serve de base à la présente traduction (d'une conférence donnée à la Maison Française de New York University le 23 juin 2023 lors du colloque *Scaled (in)Finitude. Problems of the Ecological Turn*). NdT.
- 2 Raphaël Mathevet, « Les quatre écologies de l'anthropocène », *The Conversation*, January 13, 2021. <http://theconversation.com/les-quatre-ecologies-de-lanthropocene-152490>, consulté le 15 mai 2025.
- 3 *Ibid.*

- 4 Adrian J. Ivakhiv, "Why Three Ecologies?" *Immanence* (blog), January 15, 2021.
- 5 Félix Guattari, *Les trois écologies*, collection L'Espace critique, Paris, Editions Galilée, 1989, p. 72.
- 6 *Ibid.*, p. 43.
- 7 *Ibid.*
- 8 *Ibid.*, p. 12.
- 9 *Ibid.*, p. 69.
- 10 *Ibid.*
- 11 *Ibid.*, p. 68.
- 12 *Ibid.*
- 13 *Ibid.*, p. 52.
- 14 Félix Guattari, *Qu'est-ce que l'écosophie ?* Textes présentés par Stéphane Nadeau, Abbaye d'Ardenne, Nouvelles éditions Lignes, IMEC, 2013, p. 68.
- 15 "The risk of decay back into seriality" (Gary Genosko, *Félix Guattari : An Aberrant Introduction*, Continuum, London, 2002, p. 87.) [nous traduisons]
- 16 Félix Guattari, *Les trois écologies*, p. 20.
- 17 Félix Guattari, *Chaosmose*, Paris, Éditions Galilée, 1992, p. 46.
- 18 Frédéric Neyrat, *La part inconstructible de la Terre*, Paris, Éditions du Seuil, p. 42.
- 19 "A geo-logics of existence, simultaneously hacking and re-syncing the planet and its temporal structures to produce an arrangement of the future that looks decidedly irrational and unthought" (Kathryn Yusoff, "Epochal Aesthetics: Affectual Infrastructures of the

Anthropocene,” *e-flux* 29 March 2017. http://worker01.e-flux.com/pdf/article_121847.pdf, consulté le 15 mai 2025) [nous traduisons]

- 20 *Global language justice* (justice à rendre aux langues minorisées à travers le monde), voir *Global Language Justice*, ed. Lydia H. Liu and Anupama Rao, with Charlotte A. Silverman, New York, Columbia University Press, 2023.(NdT)
- 21 Voir “Digital Vitality for Linguistic Diversity”, *ibid.*, 220.
- 22 Voir James C. Scott, *Zomia ou l’Art de ne pas être gouverné*, Paris, Éditions du Seuil, 2013
- 23 Voir Emily Apter « Traduire l’écosophie », trad. Hélène Quiniou, *RELIEF – REVUE ÉLECTRONIQUE DE LITTÉRATURE FRANÇAISE*, 16(1), 2022, p. 227–247. <https://revue-relief.org/article/view/12383>, consulté le 15 mai 2025.
- 24 Félix Guattari, *Qu’est-ce que l’écosophie ?*, p. 326.
- 25 Félix Guattari, *Chaosmose*, p. 83.
- 26 Félix Guattari, *Qu’est-ce que l’écosophie ?*, p. 53.
- 27 Félix Guattari, *Les trois écologies*, p. 72.
- 28 *Ibid.*
- 29 Franco Berardi (Bifo), *Félix Guattari Thought, Friendship and Visionary Cartography*, transl. and ed. Giuseppina Mecchia and Charles J. Stivale, New York, Palgrave MacMillan, 2008.
- 30 *Nature’s script* renvoie à la *Chifferschrift* de Novalis dans *Les Disciples à Saïs : la nature conçue comme « grande écriture chiffrée »*. Friedrich Novalis, *Les Disciples à Saïs*, trad. Maurice Maeterlinck, Bruxelles, P. Lacomblez, 1895. NdT.
- 31 Timothy Clark, *Ecocriticism on the Edge: The Anthropocene as a Threshold Concept*, London, Bloomsbury, 2015, p. 49. NdT.

- 32 Donna Haraway, *Crystals, Fabrics, and Fields: Metaphors That Shape Embryos*, Berkeley, North Atlantic Books, 2004.
- 33 Malcolm Ferdinand, *Interview sur l'“Ecologie décoloniale”*, <https://www.youtube.com/watch?v=uKKz2yJ29VI>, consulté le 15 mai 2025.
- 34 Joyelle McSweeney, *The Necropastoral. Poetry, Media, Occults*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2014.
- 35 « a political-aesthetic zone in which the fact of mankind's depredations cannot be separated from an experience of 'nature' which is poisoned, mutated, aberrant, spectacular, full of ill effects and affects. The Necropastoral is a non-rational zone, anachronistic, it often looks backwards and does not subscribe to Cartesian coordinates or Enlightenment notions of rationality and linearity, cause and effect. It does not subscribe to humanism but is interested in non-human modalities, like those of bugs, viruses, weeds and mold » (Claudia Rankine, *Just Us: An American Conversation*, Minneapolis, Minnesota, Graywolf Press, 2020, p. 88-89) [nous traduisons].
- 36 “Arcadia among all the provinces of Greece was ever had in singular reputation, partly for the sweetness of the air and other natural benefits, but principally for the moderate and well tempered minds of the people who (finding how true a contentation is gotten by following the course of nature, and how the shining title of glory, so much affected by other nations, doth indeed help little to the happiness of life) were the only people which, as by their justice and providence gave neither cause nor hope to their neighbours to annoy them, so were they not stirred with false praise to trouble others' quiet, thinking it a small reward for the wasting of their own lives in ravening that their posterity should long after say they had done so.” [Instances en gras par les traductrices] (Sir Philip Sidney, *The Countess of Pembroke's Arcadia*, Book I, cité en épigraphe in John Kinsella, *The New Arcadia: Poems*, 1st ed., New York, Norton. L'édition utilisée pour cette traduction est l'e-book format e-pub de la première édition).
- 37 *Ibid.*

38 “Ye goatherd gods, that love the grassy mountains” (Sir Philip Sidney, *op. cit.*, cité en épigraphe in *ibid.* p.50).

39 *Ibid.*, p.52.

40 *Ibid.*, p.51.

41 *Ibid.*, p.16.

42 *Ibid.*, p. 57-58.

43 John Kinsella, “Introduction to the poetry of Michael Dransfield,” in *Michael Dransfield: A Retrospective. Selected by John Kinsella*, St Lucia, University of Queensland Press, 2002, p. IX. NdT: Kinsella cite ici l’expression *Weird Melancholy* que Marcus Clarke (1846-1881) utilise pour la première fois dans sa préface à une édition des poèmes d’Adam Lindsay Gordon: “In Australia alone is to be found the Grotesque, the Weird, the strange scribblings of Nature learning how to write. Some see beauty in our trees without shade, our flowers without perfume, our birds who cannot fly, and our beasts who have not yet learned to walk on all fours. But the dweller in the wilderness acknowledges the subtle charm of this fantastic land of monstrosities. He becomes familiar with the beauty of loneliness [...] the phantasmagoria of that wild dreamland called the Bush interprets itself, and he begins to understand why free Esau loved his heritage of desert-sand better than all the bountiful richness of Egypt.” (Marcus Clarke, “Preface”, in *Adam Lindsay Gordon. Poems.* <https://www.gutenberg.org/files/258/258-h/258-h.htm>, consulté le 15 mai 2025.)

44 *Ibid.* “What is innovative about *Weird Melancholy* is that it does not sit on a Western timeline of historic change. It doesn’t fit the dialectic. Extending back tens of thousands of years through indigenous habitation, it is a poetry of song, surfaces, paint, sand, the body, trees and plants, and texture. It is of water and air and fire, of a dreaming that works beyond the linear.” [nous traduisons]

45 *Ibid.* “Adamic or natural language capable of naming divine or immanent essences.”

46 Jane O. Newman, *Pastoral Conventions: Poetry, Language, and*

Thought in Seventeenth-Century Nuremberg, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1990, p.72-73.

- 47 Anahid Nersessian, *The Calamity Form: On Poetry and Social Life*, Chicago, University of Chicago Press, 2020, p.3. [nous traduisons]
- 48 “pulse points”, *ibid.*, p. 19.
- 49 “the social conditions at issue are in the main those of early industrial capitalism and the mushrooming sum of its harms”, *ibid.*
- 50 Voir Carl Schmitt, *Le Nomos de la Terre*, Paris, PUF, Quadrige, 2012.
- 51 L’hypertraduction d’*Une Saison en enfer* de Rimbaud par John Kinsella a été publiée en trois temps : “Aftering Delmore Schwartz’s *Season in Hell* [Rimbaud] translation,” *New England Review*, vol. 40 no. 3, 2019, p. 28-36; “Aftering Delmore Schwartz’s *Season in Hell* [Rimbaud] translation,” *New England Review*, vol. 41 no. 3, 2020, p. 115-122; “Aftering Delmore’s *Season in Hell* [Rimbaud] 3,” *Poetry*, Vol. 215, No. 4 (January 2020), p. 364-367. NdT.
- 52 NdT: Arthur Rimbaud, *A Season in Hell*, transl. Delmore Schwartz, Norfolk, CT, New Directions, 1939.
- 53 “I’ve added a further degree of separation by creating a three-way dialogue between Rimbaud’s original, Delmore Schwartz’s surprisingly literal and matter-of-fact translation done in the late 1930s (and published in the 1939 New Directions edition I have used), and my own sense of deep disturbance and often outrage (still pacifist!) at the *endgaming* of life on earth by rapacious governments, companies, and individuals. I have tried to create a consciously decolonizing text, but one “aware” of its own colonial antecedents and contradictions (and contra-indications).” (John Kinsella, “Translator’s Note,” in “Aftering Delmore Schwartz’s *Season in Hell* [Rimbaud] translation,” *New England Review*, vol. 40 no. 3, 2019, p. 28). Sur la double fracture coloniale et environnementale, voir Malcolm Ferdinand, qui définit l’« habiter colonial » comme une forme d’« altéricide », c’est-à-dire de « refus de la possibilité d’habiter la Terre en présence d’un autre, d’une personne qui soit différente d’un moi par ses apparences, ses appartenances ou ses croyances » (Malcolm Ferdinand, *Une écologie décoloniale. Penser*

l'écologie depuis le monde caribéen, Paris, Seuil, 2019, p. 62). Voir aussi Elizabeth DeLoughrey, *Allegories of the Anthropocene* (Durham, Duke University Press, 2019) qui s'intéresse à la façon dont les technologies militaires et l'implantation des sites d'essais nucléaires en terres indigènes ont historiquement renforcé la convergence entre colonialité et impact environnemental. [nous traduisons].

- 54 “to take the ‘howl’ of the original and re-orientate it into a different kind of iconoclasm” (Ursula K. Heise, *Imagining Extinction. The Cultural Meanings of Endangered Species*, Chicago, University of Chicago Press, 2016, p. 7). Étrangement, alors même qu'elle dessine une cartographie subtile des genres écopolitiques (telles l'épique et la comédie dans les récits de conservation), et malgré sa volonté affirmée de porter attention aux « significations culturelles », Heise fait de la signification un traitement monolingue, comme si les langues particulières dans lesquelles s'écrit le sens n'avaient pas d'effet sur son interprétation.
- 55 John Kinsella, “Aftering Delmore Schwartz’s *Season in Hell* [Rimbaud] translation”, *New England Review*, vol. 40, no. 3, 2019, p. 29, 32, 33.
- 56 John Kinsella, “Aftering Delmore’s *Season in Hell* [Rimbaud] 3”, *Poetry*, Vol. 215, No. 4 (January 2020), p. 365, 367.
- 57 Alain Badiou, *L'immanence des vérités. Séminaire d'Alain Badiou (2012-2013)*. À consulter sur <https://savoirs.ens.fr/expose.php?id=1705>, consulté le 15 mai 2025.
- 58 John Kinsella, “Aftering Delmore Schwartz’s *Season in Hell* [Rimbaud] translation,” p. 32-33.
- 59 *Ibid.*, p.30.
- 60 *Ibid.*, p.32.
- 61 Dernier chapitre dans Erwin Panofsky, *L'œuvre d'art et ses significations. Essais sur les arts « visuels »* (original en anglais 1955), trad. Marthe et Bernard Teyssède, Paris, éditions Gallimard, Bibliothèque des Sciences humaines, 1969. Il s'ouvre sur une

conversation entre Sir Joshua Reynolds et le Dr Johnson sur la traduction de l'épithaphe *Et in Arcadia Ego* : « I am in Arcadia » [« Même en Arcadie, moi – sous-entendu, en raison de la présence du crâne : la Mort –, j'existe, je règne »] ou « Death is even in Arcadia » [« Moi aussi – sous-entendu, cette fois, en raison de son absence même : le défunt –, en Arcadie j'ai vécu, j'ai été] (Erwin Panofsky, *op. cit.*, p. 295).NdT.

62

William Empson, *Some Versions of Pastoral. A Study of the Pastoral Form in Literature*, London, Chatto and Windus, 1935.

—

Contributeur · ices

Cet article fait partie du Dossier « Échelles d'(in)finitude / Scaled (In)finitude », édité par Pierre Schwarzer & Marcus Quent

Au-delà de toute échelle : auto-extinction et réalisation de la raison

Par [Marcus Quent](#) | 24-03-2025

Traduit par Pierre Schwarzer, avec Clotilde Nouët

Face à des menaces d'une ampleur inédite, telles que la bombe atomique ou la catastrophe climatique, notre capacité à comprendre et à agir est mise à rude épreuve : nous oscillons entre le sentiment d'une mobilisation urgente et la paralysie totale. Ces dangers transforment notre rapport au temps et à l'humanité, mettant en crise l'idée même d'un sujet collectif capable d'agir. Comment, dès lors, repenser la mesure et le fondement de l'action politique ? Inspiré par Günther Anders, Marcus Quent décrypte ici l'épuisement de la pensée critique face aux catastrophes modernes.

Une menace qui dépasse toute échelle est ambiguë dans les affects qu'elle suscite, d'un extrême à l'autre. D'une part, elle a un énorme potentiel pour nous mobiliser, nous remuer – lorsque rien n'est plus sûr et tout en jeu, nous devons agir immédiatement. D'autre part, en dépassant toute échelle, elle tend justement à nous endormir, à nous paralyser, à nous laisser immobiles. Car face à une telle menace, nous nous sentons non seulement incapables de la conjurer, mais aussi tout simplement de la rendre intelligible ; il semble impossible de la concevoir véritablement. La démesure d'une menace peut ainsi avoir un effet banalisant qui est fatal, comme le soulignait déjà Günther Anders face à la bombe atomique dans les an-

nées 1950 : elle dépasse les « limites » [*Leistungsgrenzen*] des facultés humaines, révélant un « décalage » [*Gefälle*] entre elles, les facultés d'imagination et de cognition étant en discordance avec la faculté de production¹. Ainsi, Anders semble suggérer qu'une menace peut engendrer son propre travestissement, provoquant un « aveuglement » spécifique chez ceux qui en sont affectés. Nous pourrions le suivre ici et affirmer qu'une menace hors d'échelle semble toujours être, pour ainsi dire, à la fois au-dessus *et* en-dessous du seuil de nos facultés ; « supraliminale » et « subliminale ». Il semble donc que l'on ne puisse s'y référer que par l'exagération ou l'euphémisation, sans jamais pouvoir y faire face de manière appropriée, c'est-à-dire avec un soi-disant sens des proportions exactes. En d'autres termes, une menace qui dépasse toute échelle, dont la portée est illimitée ou démesurée, défie notre faculté de compréhension, qui doit inévitablement la normaliser pour la rendre accessible à la raison.

Toutefois, non seulement cela soulève un problème épistémologique, mais surtout, c'est un défi pour la sphère sociale de l'action. L'action politique qui part d'une menace au-delà de toute échelle, se rapportant à l'incommensurable, tend ainsi à se transformer elle-même en quelque chose d'incommensurable. Comme le montre la politique au quotidien, l'action politique sans mesure oscille en permanence entre l'*hyperpolitisation* et la *dépolitisation*. Elle se soucie d'une menace exceptionnelle qui introduit un état d'exception. Or en même temps, elle tend à réintégrer et à normaliser l'exceptionnel en cherchant à le comprendre – et, plus encore, comme l'affirment certains, elle tend à normaliser l'état d'exception lui-même. Par conséquent, la politique liée à une menace qui dépasse toute échelle se situe toujours à la frontière de la dissolution de la politique. Dès lors, nous pourrions nous demander : sommes-nous obligés d'appliquer à nouveau la *bonne échelle* à la politique, de définir sa juste mesure, pour ainsi dire, au-delà de la démesure de la menace ? Ou faudrait-il plutôt un nouveau fondement de la politique, une politique qui *dépasserait* la perspective de l'*échelle* elle-même ?

L'idée du tout – face à son extinction

La menace nucléaire et la transformation écologique, la bombe atomique et la catastrophe climatique, sont les deux dangers exemplaires et apparemment incommensurables de notre présent historique. Ils induisent un présent en péril qui, paradoxalement, apparaît comme une période qui pourrait ne jamais toucher à sa fin. Puisque nous sommes menacés d'une fin potentielle absolue, « notre » présent devient en même temps un présent sans fin. Le temps y est menacé d'abolition sans que la menace elle-même puisse s'achever ou disparaître dans le temps. Ainsi, tant que l'imminence de la menace n'a pas mis fin au temps en tant que tel, le présent se prolonge, il devient potentiellement sans fin – et perd, par conséquent, précisément son statut de présent. En ce sens, le présent en danger implique avant tout une crise de l'historicité et de la temporalité; il n'introduit pas seulement une nouvelle période, mais modifie le temps lui-même.

En tant que menaces qui semblent dépasser toute échelle, la bombe atomique et la catastrophe climatique sont souvent considérées comme des événements quasi-apocalyptiques de l'(auto-)extinction de l'humanité. Que nous trouvions cohérent de les concevoir en tant que scénarios sécularisés d'une fin des temps et, par conséquent, de réfléchir au « présentisme apocalyptique² » qu'ils introduisent, les deux événements diffèrent également de manière significative. L'un fait référence à une incision ponctuelle censée provoquer la fin absolue, alors que l'autre apparaît comme une série de processus qui s'accumulent sur une longue période. Et si l'un peut être rattaché à une action initiatrice – l'image fantasmagique d'un bouton rouge sur lequel on appuie – l'autre apparaît plutôt comme une séquence disparate d'une multiplicité d'actions et d'habitudes, qui ne peut être identifiée comme une structure qu'à travers l'application d'outils techniques, la collecte de données et leur analyse scientifique. Mais ce contraste marqué entre les deux événements pourrait en même temps être trompeur. Après tout, l'incision ponctuelle de la bombe s'étend en se référant à une

longue préhistoire de la technologie qui en est la condition, tandis que le déroulement dans le temps des changements écologiques, comme nous le savons maintenant, s'accompagne de « points de basculement » de type événementiel qui peuvent rapprocher ces changements de l'impact de la bombe. Les processus qui s'étendent sur des décennies, des siècles, des changements prolongés et graduels, peuvent ainsi acquérir un élément de *soudaineté* auparavant associé à l'avènement de la bombe : des tournures imprévisibles qui semblent révéler l'ensemble de nos comportements et habitudes accumulés.

Malgré ces différences (et, encore une fois, les similitudes dans ces différences), deux aspects de l'incommensurable semblent relier plus directement les deux horizons événementiels. Et il n'est pas surprenant que ces deux aspects, ayant influencé le discours théorique sur la menace nucléaire, reviennent également aujourd'hui dans les discussions liées aux défis écologiques de notre époque ainsi que dans les débats théoriques sur le concept de l'« Anthropocène ». Le premier aspect est lié à une transgression de l'histoire humaine, remise en question par un horizon temporel caractérisé comme « historiquement supraliminaire ». Le second aspect concerne l'idée d'un sujet collectif et la relation à l'humanité dans son ensemble, ce qui implique le problème de la relation entre la division et l'unification.

Concentrons-nous pour l'instant sur ce second aspect et, pour ce faire, revenons un instant à Günther Anders. Selon lui, la bombe atomique larguée sur Hiroshima en 1945 a provoqué un changement dans la nature humaine : une « métamorphose métaphysique³ ». Selon lui, cet événement a remplacé la phrase « Tous les hommes sont mortels » par la phrase « L'humanité dans sa totalité peut être tuée »⁴. En d'autres termes, à la nouvelle lumière de la bombe atomique, ce ne sont pas seulement les membres individuels de l'espèce qui sont mortels, mais bien l'espèce elle-même qui est devenue « tuable » [*tötbar*]. Avec la menace nucléaire, l'humanité prend donc une existence finie en tant qu'espèce elle-même. La perspective d'une guerre nucléaire a donc un effet unificateur, mais seulement de manière *négative*. D'une part, en tant qu'espèce

« tuable », l'humanité devient, dans un certain sens, unifiée. Mais d'un autre côté, l'humanité, sous cette forme négative, n'apparaît que comme un sujet collectif *potentiel*, puisque la menace n'a pas effacé les divisions sociales. Le point décisif est que, face à son anéantissement potentiel, ce que l'on pourrait appeler, avec Marx, sa réalisation en tant qu'« être générique » [*Gattungswesen*] reste finalement à accomplir. C'est pourquoi Anders rejette toute forme de généralisation qui présuppose une subjectivité collective capable d'agir – comme elle apparaît, par exemple, dans des figures de style telles que le « suicide de l'humanité ». Contre ce faux singulier collectif, qui présuppose l'humanité comme unité existante, il met l'accent sur sa fêlure interne : sa division en auteurs et victimes. Même si la frontière entre ces deux camps est, comme il le dit, « ambiguë » dans la menace nucléaire, supprimer cette division reste « inadmissible⁵ ».

Indépendamment de la structure temporelle différente des deux menaces, cet aspect surgit de nouveau dans le débat sur l'Anthropocène : ce qui réapparaît, c'est à la fois la référence critique à l'humanité en tant que tout ou en tant qu'agent collectif potentiel et, en même temps, la critique d'un sujet collectif présupposé qui s'avère divisé ou qui doit être différencié. Mais ce retour n'est pas une simple répétition. Loin de là : quelque chose a fondamentalement changé dans la relation d'unification et de division de ce même ensemble. En définitive, c'est le rôle de l'humanité en tant qu'élément idéal qui affronte la menace et transcende la réalité avec ses fractures et ses divisions. Ce qui est en jeu, c'est précisément l'humanité en tant qu'*idée*.

Si l'on considère quelques-unes des voix philosophiques importantes présentes dans les années 1950 et 1960 qui se sont référées à la menace nucléaire – Karl Jaspers et Günther Anders, par exemple, mais aussi Theodor W. Adorno et Maurice Blanchot, un aspect est particulièrement frappant. Dans leurs contributions, ils ont envisagé la réalisation de l'idée de l'humanité précisément face à son *anéantissement* potentiel. Ou, plus loin encore, ils se sont référés à l'anéantissement potentiel de l'humanité précisément en tant que support ou média possible de sa *réalisation*. Bien qu'avec des

accents différents, dans leurs conceptualisations, la perspective de la catastrophe et la perspective de l'humanité sont entrelacées. Plus encore, la perspective catastrophique est *la* perspective de la réalisation de l'humanité. Avec la menace nucléaire, l'ensemble de l'humanité est en jeu, bien que cette unité ne soit elle-même pas encore réalisée, mais censée devenir concevable, réalisable et concrétisable précisément grâce à cette menace. Ainsi, nous pouvons affirmer que l'apocalypse nucléaire a été conceptualisée comme l'apocalypse de la raison.

Le progrès, comme le dit Adorno dans une conférence de 1962, serait d'abord la création d'une humanité « dont la perspective s'ouvre face à l'extinction⁶ ». C'est précisément parce que le temps historique est devenu une échéance ultime que l'humanité peut, comme le formule Blanchot, de manière similaire, dans son essai « L'apocalypse déçoit », « se voir éveillée à l'idée du tout » en « lui donnant forme »⁷. La menace nucléaire permet donc et exige en même temps que la raison « s'éveille » et se réalise. L'argument est le suivant : au moment même où les hommes acquièrent les moyens techniques de leur anéantissement total, leur totalité leur est présentée – sous forme négative. En regardant de plus près les œuvres individuelles, on pourrait découvrir dans chaque cas que l'anticipation d'un « réveil » chez Blanchot, d'une « résolution » [*Entschluß*] chez Anders, ou d'une « conversion » [*Umkehr*] chez Jaspers, sont chacune une tentative de penser l'unification de l'humanité comme réalisation de la raison par le biais d'une négativité absolue. Ainsi, la bombe atomique, contre-image ultime de la raison, se transforme – désespérément, diront certains – en un pari de la pensée sur sa réalisation dialectique.

Unification et division de l'humanité

Il est remarquable qu'aujourd'hui la catastrophe climatique ne soit plus la scène sur laquelle se joue l'idée d'humanité. Au contraire, il semble que le concept lui-même ait été suspendu – ou tout au plus, comme chez Dipesh Chakrabarty, conservé comme une sorte d'espace vide : un « universel négatif » vide censé représenter l'humani-

té en tant qu'espèce ou « force planétaire ». Il n'est explicitement plus supposé être un universel qui émergerait d'un mouvement dialectique de l'histoire ou d'une crise du capital⁸. Malgré des similitudes au premier abord, ce discours d'un « universel négatif » chez Chakrabarty s'avère bien différent de la référence à une idée ouverte par le négatif chez Blanchot ou Adorno – même si leurs interventions concernant l'idéal du progrès dialectique peuvent sembler similaires. Bien sûr, le problème est d'abord qu'aujourd'hui la catastrophe climatique ne peut être pensée comme un point événementiel ou une incision ponctuelle où le tout se réalise. Mais le rejet contemporain de l'idée d'humanité n'a certainement pas à voir qu'avec un horizon temporel différent. Ce rejet est également la conséquence d'un processus qui se déroule depuis les années 1970 : celui de la mondialisation, qui est essentiellement la différenciation globale de la modernité, impliquant de nouvelles formes de critique et de résistance à celle-ci, à savoir les politiques décoloniales globales et les théories postcoloniales.

Ainsi, dans la catastrophe climatique, il semble que l'« éveil à l'idée du tout » ne se produise pas seulement parce que la temporalité de l'événement contrecarre la « fin des temps » de la raison nucléaire. L'éveil échoue plutôt parce que l'orientation vers une unification qui génère la totalité apparaît de plus en plus comme l'expression d'une position particulière qui, dans sa portée universelle, est avant tout une violence particulière. D'une certaine manière, dans ce contexte, on peut observer un renversement conceptuel : au lieu d'une humanité divisée dont l'unité réalisée est encore en suspens, mais rendue pensable par son possible anéantissement, vient désormais le diagnostic d'une humanité *préventivement* unifiée dont l'être fragmenté doit être démasqué, ce qui dépasse la portée des divisions sociales. Alors que face à la menace nucléaire, l'accent était mis sur l'unification et les divisions sociales pour élever l'idée de cette unification, dans la transformation écologique, à l'inverse, les divisions sont désormais intensifiées dans la pensée. Elles sont à présent inscrites dans le concept même de nature humaine, pour le rendre, finalement, obsolète. Face aux divisions sociales que la réalité produit elle-même, la référence à une part idéale de l'universel pour invoquer un « dépassement » [*Aufhebung*] semble alors insou-

tenable. Au contraire, la pensée des divisions affecte et s'empare de la partie idéale elle-même, au nom de laquelle elles étaient censées être dépassées. Ainsi, la perspective du tout, introduite par l'idée, est engloutie par ce conflit. Au lieu de cela, on souligne une incompatibilité dont on dit qu'elle a des proportions cosmologiques et qu'elle révèle des mondes différents, pour ainsi dire. Dans l'« Anthropocène », l'humain est donc intellectuellement unifié en tant que « force géologique », mais simultanément, les théories posent axiomatiquement l'impossibilité de donner une consistance à l'humain en tant que sujet collectif. De manière cruciale, dans ce contexte, une certaine perspective du tout semble être abandonnée, même dans sa négativité et son potentiel critique.

On pourrait donc dire que les intensifications et les tensions que la bombe atomique a rendues possibles pour la pensée ont été fragmentées. Le mouvement dialectique, qui s'accrochait encore au point de fuite d'un « dépassement du monde historique lui-même »⁹, a pris fin. Les problématisations de l'universel de l'humanité sont largement sorties du cadre de référence critique que le concept lui-même fournissait. Adorno décrivait l'idée de l'humanité comme « n'excluant absolument rien » : « Si l'humanité était une totalité ne portant plus en elle aucun principe limitatif, elle serait alors également libre de la contrainte qui soumet tous ses membres à un tel principe et ne serait plus, de fait, une totalité : pas d'unité forcée.¹⁰ » Cela signifie que l'humanité serait enfin une totalité – et, en même temps, cesserait d'en être une. C'est comme si, par opposition à cette idée, on généralisait à présent la perspective selon laquelle la totalité est toujours une *simple* totalité, et l'unité toujours une *simple* unité. La force subjective de la contrainte ne peut plus être distinguée de l'idée. Il semble plutôt que l'on doive considérer celle-ci comme l'essence même de l'idée. Par conséquent, l'humanité en tant que totalité pas encore existante ou en tant que totalité à réaliser reste aujourd'hui sans cadre et sans ancrage. Elle n'a pas de temps, et plus d'espace.

Intellectuellement et conceptuellement, l'être humain de l'« Anthropocène » est unifié en tant que « force géologique ». Sous cette forme, il est confronté à des questions sur son pouvoir et sa

responsabilité, qui appellent à la différenciation de son unité intellectuelle. Ainsi, au moment où l'humanité est déclarée force « géologique » ou « planétaire » – une sorte de tout, ou de totalité, en quelque sorte – certains auteurs nous rappellent que le discours sur l'*anthropos* en tant qu'agent collectif est trompeur, étant donné l'inégalité des responsabilités et des relations de pouvoir. En tant que force « planétaire », l'humain devient, pour ainsi dire, un tout, qui se situe désormais précisément au-delà de l'histoire humaine. Et c'est encore dans ce tout que s'inscrivent les antagonismes qui le remettent en cause. Mais ce qui a changé de manière significative, c'est que ce tout, cette totalité, est désormais présenté comme une force qui se retire ou se révoque de l'histoire humaine. Dans la menace nucléaire, l'idée de totalité apparaissait, avec le paradigme d'une réalisation de la raison, précisément du côté du mouvement de l'histoire. Elle était pensée comme une totalité qui, au moment de sa réalisation, ne serait plus une unité forcée. Or, face à l'ensemble de la force « planétaire » que l'homme est devenu mais qui dépasse et surcharge son histoire, le mouvement de l'histoire apparaît non pas comme permettant une unification, mais comme le travail nécessaire de différenciation de l'unification intellectuelle, et la fragmentation de la cosmologie moderne dans laquelle est apparue l'idée d'humanité-même.

Au-delà de la réalisation sublime

Pour conclure provisoirement, l'unification et la division ont aujourd'hui changé de camp – et sont réinscrites à un niveau différent. Face à ce changement ou à ce tournant dans notre situation actuelle, face à une menace au-delà de toute échelle, il est cependant impossible de simplement réactiver l'idée de la réalisation de la raison. Aux mouvements de résistance à la mondialisation, qui s'expriment à travers la critique postcoloniale des concepts modernes et les mouvements décoloniaux mondiaux, s'ajoute peut-être aujourd'hui, dans un monde en profonde mutation écologique, la remise en question des paradigmes de *réalisation* et de *production*. En nous rappelant la menace nucléaire dans les années 1950 et 1960, nous pouvons conclure que les contributions philoso-

phiques à la nouveauté de la bombe atomique étaient en fin de compte toujours enchevêtrées dans la configuration d'une *réalisation sublime*. Même celles qui ont radicalisé la négativité, en s'abstenant de toute forme de positivisme – notamment le positivisme effectif du « dépassement » hégélien lui-même –, ont conservé l'idée de la création d'un sujet collectif ou « sujet global » [*Gesamtssubjekt*] précisément en tant qu'autoproduction de la réalité de l'humanité. L'extinction et la création de l'humanité, c'est-à-dire la catastrophe ultime et la force unificatrice de l'idée, se reflétaient toutes deux dans une forme sublime de réalisation. Voici le cadre qui se révèle intenable.

Néanmoins, nous devons veiller à reconnaître la dimension de son efficacité. De manière cruciale, ce cadre peut également être efficace lorsque l'idée d'humanité est rejetée. La pensée qui oriente l'existence humaine vers une réalisation future, qui pense que le sens de l'existence procède d'un but ou d'une unité encore à réaliser, est aussi – négativement – toujours à l'œuvre dans l'anticipation actuelle d'un anéantissement imminent que les activistes écologiques de la fin des temps cherchent à éviter ou à prévenir. Ainsi, ce que nous devons interroger rigoureusement aujourd'hui, c'est l'affinité entre la construction temporelle d'une réalisation à venir de la raison humaine et la construction temporelle régie par la notion d'une catastrophe imminente.

Ce qui nous « menace » réellement ne serait-ce pas que l'humanité ne puisse ni être construite, réalisée ou produite en tant qu'*œuvre* humaine, ni être détruite ou anéantie de la même manière ? Aujourd'hui, dans notre « fin des temps » sécularisée, l'idée de l'auto-extinction potentielle de l'humanité apparaît, pour ainsi dire, comme le reflet de sa sublime réalisation ou (auto-)production. Cependant, la raison pour laquelle l'humanité ne peut être détruite n'est pas simplement qu'elle n'est pas encore réalisée, mais plutôt que son existence ne peut pas être pensée comme une réalisation ou une production. Par conséquent, elle ne peut être pensée comme sa destruction ou son (auto-)extinction. Rappelons ici Jean-Luc Nancy, qui soutenait que l'être est l'être-en-commun, mais que la « communauté » en tant qu'être-en-commun suppose précisé

ment « l'impossibilité d'un être communautaire sous la forme d'un sujet »¹¹. L'être ne peut se réaliser ou s'accomplir en tant que sujet. Ainsi, face à une catastrophe ou à une menace sans mesure, au-delà de toute échelle, la tâche actuelle de la pensée n'est pas seulement de problématiser la perspective de l'échelle, fondée sur la compréhension. La pensée doit plutôt mettre en avant et revitaliser la question d'une politique au-delà du paradigme de la réalisation et de l'(auto)production – sans, ce faisant, simplement abandonner la perspective critique de l'ensemble. En fin de compte, il s'agirait d'une politique qui résiderait également à la frontière de la dissolution de la politique. Mais d'une toute autre manière.

—

Notes

- 1 Günther Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen : Band 1 – Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, Munich : C. H. Beck, 2018, 296. (Günther Anders, *L'obsolescence de l'homme : Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, Traduit par Christophe David, Paris : Editions de l'Encyclopédie des Nuisances, 2002, 297).
- 2 Dans sa dernière étude sur la généalogie des temporalités occidentales, François Hartog distingue le « présentisme apocalyptique », qui fait partie du régime chrétien pré-moderne d'historicité, du « présentisme contemporain » post-moderne, qui évolue depuis les années 1970. Dans le « présentisme contemporain », les scénarios apocalyptiques peuvent, dans un certain sens, être réactivés, mais ce présentisme n'implique pas, comme l'affirme Hartog, un maintenant accompli ; il ne sert pas à créer un temps intermédiaire. Cf. François Hartog, *Chronos : L'Occident aux prises avec le Temps*, Paris : Gallimard, 2020, 291-294.
- 3 Günther Anders, « Die Frist », [1960], in *Die atomare Drohung : Radikale Überlegungen zum atomaren Zeitalter*, Munich : C. H. Beck, 1981, 170-221 : 177.
- 4 Günther Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen*, 270. Le

traducteur français opte pour une expression plus courante et écrit « L'humanité dans sa totalité peut être tuée », tandis qu'Anders utilise dans l'original allemand l'adjectif inhabituel « *tötbar* », comme pour souligner la nouveauté de cette caractéristique, que l'on pourrait traduire littéralement en français par « tuable ».

- 5 Günther Anders, « Die Frist », 180.
- 6 Theodor W. Adorno, « Fortschritt », [1962], dans *Gesammelte Schriften*, Vol. 10.2, Francfort-sur-le-Main : Suhrkamp, 1977, 617-638 : 619. (Traduction anglaise : Theodor W. Adorno, « Progress », in *Critical Models : Interventions and Catchwords*, traduit par Henry W. Pickford, New York : Columbia University Press, 1998, 143-160 : 145).
- 7 Maurice Blanchot, « L'apocalypse déçoit », [1964], dans *L'Amitié*, Paris : Gallimard, 1971, 118-127 : 126.
- 8 Dipesh Chakrabarty, « The Climate of History : Four Theses », in *Critical Inquiry*, Vol. 35, No. 2 (Winter 2009), 197-222 : 222.
- 9 Theodor W. Adorno, « Fortschritt », 622. (Traduction anglaise : Theodor W. Adorno, « Progress », 147.)
- 10 Ibid., 145.
- 11 Jean-Luc Nancy, *La communauté désœuvrée*, Paris : Christian Bourgois, 1986, 42.

—

Contributeur · ices

Cet article fait partie du Dossier « Échelles d'(in)finitude / Scaled (In)finitude », édité par Pierre Schwarzer & Marcus Quent

Gagner du temps face à l'imminence de la catastrophe

Par [Alexander Garcia Düttmann](#) | 24-03-2025

Traduit par Pierre Schwarzer, avec Bastien Gallet

Alexander García Düttmann affirme qu'une crise mondiale – l'anéantissement nucléaire, l'effondrement écologique – ne peut être résolue par des tractations réformistes. S'inspirant de l'essai de Maurice Blanchot « L'apocalypse déçoit », il présente la catastrophe comme une ouverture paradoxale : tout en signalant l'autodestruction potentielle de l'humanité, elle oblige à prendre conscience des échecs du système, poussant ainsi vers une rupture révolutionnaire. Et si, pour retarder le désastre et poser les frêles fondements d'une réinvention collective, il fallait faire de l'ambivalence une arme, « comme si l'on n'avait rien à perdre, ou comme si tout était déjà perdu » ?

Si, face à une catastrophe mondiale imminente, une action qui l'empêche ou une transformation radicale des conditions qui ont engendré la situation actuelle semblent plus urgentes que jamais, il est en même temps peu probable que les négociations entre nations, États et territoires, d'une part, et le réformisme social, politique et juridique, d'autre part, suffisent à mettre en œuvre ce changement. Une véritable transformation, tel que le monde dans son ensemble et ses relations de production à la fois disparates et fondamentalement similaires s'en trouvent changées, ne peut qu'être révolutionnaire. Cependant, une fois qu'une totalité a effec-

tivement surgi, tout changement susceptible de l'affecter doit être un changement maîtrisable pour cette totalité, ou alors un changement au sein de celle-ci. Sinon, la totalité n'en serait pas une, elle ne serait pas une interconnexion surgissant à l'intérieur de ses moments, de ses éléments et de ses figures individuelles qui ne leur est jamais imposée de façon violente. À chaque fois que le changement s'avère réel ou révolutionnaire, la totalité, elle, se révèle fautive, fendue ou négative, une totalité avec une extériorité. Le changement réel ou révolutionnaire ne peut donc être qu'un changement qui génère une totalité. Il se produit parce que la totalité attend toujours son propre avènement, sa réalisation. Et tout comme une totalité ne peut être changée que radicalement ou pas du tout, en cessant d'être négative, ou en cessant d'être une simple idée, en devenant une totalité positive, qui, dans son existence même, a surmonté tous les antagonismes perturbateurs et disjonctifs, il n'y a pas d'événement ou d'élan révolutionnaire qui ne concernerait pas la totalité, aussi locale et spécifique qu'il soit, ou aussi vague et faible.

Dans son essai « L'apocalypse déçoit », qui date du milieu des années soixante du siècle dernier, l'écrivain, philosophe et critique littéraire Maurice Blanchot passe en revue un livre volumineux sur la catastrophe imminente d'une guerre nucléaire que Karl Jaspers avait publié moins de dix ans auparavant et qui venait d'être traduit en français. La possibilité que l'humanité s'anéantisse à l'échelle mondiale, possibilité révélée historiquement par la science et la technologie, dénote, selon Blanchot, un événement « problématique¹ » et « ambigu² », un événement qui échappe à toute tentative de définir son sens et sa signification. Car cet événement plane toujours au-dessus de l'abîme d'un vide absolu, entre une expérience induite par une volonté de vérité qui rend le genre humain conscient de sa puissance infinie de négation au sein de son incomplétude toute aussi infinie, et la visualisation d'une idée qui apparaît pour la première fois à l'horizon de l'espèce humaine, tel un soleil impossible à reconnaître, un astre dont le lever, entrevu, pourrait aussi être considéré comme son crépuscule. C'est l'idée de totalité. Certes, la totalité dont il s'agit ici est elle-même fêlée, puisqu'elle recèle une puissance de simple destruction qui doit aussi devenir une puissance capable de constituer une communauté jus-

qu'alors inconnue et englobante, communiste « en un sens plénier³ », comme le dit Blanchot. Cela renforce la difficulté de déterminer le type d'événement dont il s'agit pour une catastrophe auto-induite alors que cette catastrophe menace le monde dans son ensemble.

On notera que Blanchot ne cesse de se référer à la conscience et à l'attention, au fait de voir quelque chose ou de ne rien voir, de découvrir quelque chose de nouveau, d'original et d'inattendu, ou bien de rester aveugle face à une possible extinction totale, contraint de répéter des banalités telles que « il ne faut pas que les humains meurent ». On peut se demander si cet accent mis sur la conscience et l'éveil, sur la vue et l'aveuglement face à la possibilité d'une catastrophe totale que l'homme s'est donnée, n'empêche pas le développement d'une « pensée nouvelle » que Blanchot défend contre Jaspers, dont les réflexions sur la terreur atomique ne seraient qu'un « faux-semblant⁴ », une consolidation de « situations anciennes⁵ ». Est-ce que la conscience et la prise de conscience peuvent réellement provoquer le changement radical et révolutionnaire sans lequel une totalité positive, le communisme, ne pourra jamais se détacher d'une totalité négative, le capitalisme, qui ne cesse de se reproduire par la domination, l'exploitation, l'accumulation, l'expansion, et l'exclusion intégrante ?

Vers la fin de son essai, Blanchot détecte un éveil qui conduit à nouveau à une prise de conscience. Plus la « totalité destructrice » du pouvoir capitaliste se force sur les humains et les autres espèces, ou plus l'idée d'une totalité se manifeste, bien qu'elle soit disjonctive et divisée, ou plus la totalité de la destruction menace l'humanité, plus l'humanité « risque de se voir éveillée à l'idée du tout et comme pressée d'en prendre conscience en lui donnant forme, c'est-à-dire en s'organisant et en s'unifiant⁶ ». Ici, l'éveil et la prise de conscience ne précèdent pas au changement radical, réel, et révolutionnaire mais coïncident en quelque sorte avec lui. En effet, le moment de l'éveil, l'aube, est censé être un moment où l'« idée du tout⁷ » se retire de la contemplation, de sa propre apparition à l'horizon, et commence à exercer une pression, qui déclenche la constitution d'une conscience, la conjoncture d'un éveil et d'une vigi-

lance. Mais la conscience coïncide d'emblée avec un engagement pratique, avec la formation d'un tout qui revient à une unification organisatrice ou à une organisation unifiante, comme si la totalité destructrice et sa puissance négative inhérente se retournaient d'emblée contre elles-mêmes. Il est impossible de changer une totalité, et lorsque son idée apparaît dans son aspect le plus déformé, elle semble se débarrasser à la fois de son idéalité et de sa négativité, de la négativité d'une totalité qui n'existerait pas encore. Tout repose sur ce moment vivifiant où la reconnaissance et l'action s'avèrent indiscernables, et n'instituent pas une séquence dans laquelle un moment de « critique conscientisante » serait suivi par une « pratique politique » transformatrice, pour employer les distinctions habermassiennes – même si ce moment d'éveil dépend encore de ce que Blanchot appelle un « risque ». Il y a ici un élément de hasard, puisque la pratique politique et la « critique conscientisante » ne sont liées ni par nécessité ni par une « relation immanente⁸ ». L'opération de Blanchot n'est donc pas une analyse des conditions créés par une catastrophe imminente. Il considère plutôt cette catastrophe – l'auto-anéantissement de l'humanité dans une guerre nucléaire aux effets planétaires – comme une chance pour la venue au jour de quelque chose d'absolument nouveau qui s'annonce et donc se précède sous la forme la plus improbable qui soit, à savoir le communisme.

N'est-ce pas une façon de gagner du temps que de mettre l'accent sur cette chance, surtout lorsque la chance d'un changement révolutionnaire, la chance de générer une totalité qui défie toute échelle et mesure parce qu'elle doit rester sans précédent, est imbriquée dans son contraire ostensible, une catastrophe dont l'ampleur reste impossible à mesurer ? L'événement peut aller dans les deux sens. Il peut causer une destruction totale et il peut aussi créer une totalité. L'un n'est pas possible sans signaler l'autre. En fin de compte, Blanchot semble indiquer que l'événement – une guerre nucléaire mondiale, l'avènement du communisme – doit à jamais être « problématique » ou « ambigu », traversé par une asymétrie irréductible puisque la totalité de la destruction ne peut être hantée par la totalité de la création de la même manière que la totalité de la création continue, elle, à être hantée par la totalité de la destruction.

Dans ces circonstances, chercher à gagner du temps est peut-être le seul but qui vaille la peine d'être poursuivi, en supposant que la destruction peut ainsi être retardée et la création en même temps soutenue par ce décalage. Cette hypothèse est elle-même « problématique » ou « ambiguë » dans la mesure où le temps de la destruction et le temps de la création doivent chacun se montrer incommensurables et intraitables, récalcitrants au calcul.

Comment, au juste, Blanchot cherche-t-il à gagner du temps dans « L'apocalypse déçoit » ? Précisément en évitant le « thème⁹ » du changement radical, contrairement à Jaspers et tant d'autres, surtout de nos jours, où la catastrophe qui s'annonce est double, celle d'un auto-anéantissement nucléaire de l'humanité – conséquence de la guerre entre l'Est et l'Ouest – et celle d'un auto-anéantissement climatique de l'espèce humaine – conséquence de l'anthropocène. En résumé, Blanchot prend le parti de l'entendement, agent de la séparation et de la dissociation, de la fissure et de l'analyse, d'une négativité sans faille, qu'il voit à l'œuvre dans les avancées scientifiques et technologiques qui ont préparé l'invention de la bombe atomique. Blanchot affirme que comprendre le monde, expérimenter avec la vérité, implique non seulement de s'exposer à la mort, mais aussi de se donner les moyens technologiques de détruire ce que l'on croit avoir compris. Toute tentative de réduire l'activité de l'entendement dont dépendent la compréhension et la destruction, est une tentative d'éliminer l'être humain avant même que la question de son auto-anéantissement ne puisse être posée. Dans le texte, l'élaboration de cet argument suit une évaluation de la difficulté qui entoure l'événement destructeur, la guerre nucléaire, d'une ambiguïté déconcertante. L'argument est introduit dans le texte par un « d'un côté¹⁰ » qui ne suscite pas un « de l'autre côté » concomitant, comme s'il n'y avait rien de honteux à ce que la science et la technologie atteignent une limite où l'invention de la bombe atomique permette à l'humanité de se détruire, comme si, après tout, l'événement destructeur n'était pas si ambigu que ça. Blanchot soutient également qu'il ne faut pas sous-estimer la froideur et l'absence de crainte que l'on attribue à l'entendement. Au lieu de l'empêcher de saisir l'importance de la menace atomique, cette froideur lui permet d'analyser cette menace,

d'examiner les problèmes qu'elle pose pour une stratégie militaire et d'explorer les moyens de la concilier avec une existence vivable. L'entendement soutient le réformisme plutôt que le bouleversement révolutionnaire. Il se révèle pourtant d'une grande valeur pour la pensée car sa propre incapacité à concevoir le monde en termes de raison, en termes d'idées telles que l'idée de totalité, a un effet éclairant qui démystifie l'apocalypse et produit une sorte de sagesse. L'entendement dénonce la fausse alternative du tout ou rien lorsque cette alternative est instrumentalisée par des nations et des États soucieux de dissimuler la faiblesse de leur prétendue puissance. La bombe atomique n'est pas une invention d'alchimiste, souligne Blanchot.

En même temps, son texte insiste sur la nécessité pour la raison, ou la pensée, de s'élever au-dessus de l'entendement. Si l'entendement, en élaborant le fonctionnement du monde, nous donne la connaissance, la connaissance de la catastrophe par laquelle l'humanité et le monde qu'elle habite prennent fin, la raison nous ouvre la chance d'un changement révolutionnaire qui génère, en premier lieu, une totalité, celle, positive, du communisme. Tout comme l'entendement tend à tout déchirer par sa puissance violente d'analyse, le changement révolutionnaire n'exclut pas la violence. À cet égard au moins, la raison participe à la totalité en tant que totalité de destruction, de détachement, de désintégration. L'entendement ouvre la voie à la raison. Les deux se rencontrent là où l'événement « déraisonnable » d'une destruction totale de l'humanité, auquel l'activité de l'entendement a conduit, touche à la constitution d'une totalité, qui est la tâche de la raison, d'une pensée qui devient pratique lorsque son activité remplace celle de l'entendement. Cependant, lorsque l'entendement et la raison se rencontrent, lorsque la raison bondit hors de l'entendement, lorsque l'entendement soudain se mue en raison et se trouve confronté à un « avatar de la totalité¹¹ » qui n'est plus négatif, la raison peut encore contribuer à un déchaînement de la catastrophe qui s'annonce. Est-ce pour cela que Blanchot affirme que la raison continue à s'attendre elle-même et que, ce faisant, elle retarde son propre avènement, la constitution d'une totalité positive ? Est-ce pour cela qu'il affirme que la raison est paralysée par l'anticipation de son propre bond, remplie de

l'impact affectif d'une peur qui égare et avertit à la fois, une peur entièrement étrangère à l'entendement ? Est-ce pour cela que la raison n'est pas seulement quelque chose que nous devons espérer, mais aussi quelque chose que nous devons craindre ? La raison qui doit s'attendre elle-même et qui ne peut que craindre sa propre arrivée tant attendue, devient humble ou « s'humilie » devant l'activité de l'entendement, et cette humiliation la rend en quelque sorte effrayante. La raison se met-elle en garde contre elle-même, contre l'égarément de la faculté de l'entendement qu'elle peut susciter ? Blanchot suggère que la raison essaie de « gagner du temps¹² », en relayant la tâche qu'elle ne saurait encore accomplir à l'entendement.

Le couple incestueux et ambigu formé par l'entendement et la raison, et celui tout aussi incestueux et ambigu formé par la scission de l'événement, par la destruction et la création de la totalité, se reflètent l'un dans l'autre. Blanchot met ainsi en évidence l'entreprise risquée qui consiste à saisir une chance – non pas à travers une intuition, une prise de conscience et un gain de savoir, mais en raison d'une tension qui atteint, en cet instant, le sommet de son intensité. En restant suspendue, en différant la formation et l'organisation pratique de la totalité communiste dans laquelle elle consiste, la raison intensifie cette tension. Cependant, déléguer une tâche par peur de l'échec et saisir sa chance dans le sillage d'un élan qui ne cesse de viser le placement d'un pari décisif, sont deux manières très différentes de gagner du temps.

Allez-y donc avec violence, comme si vous n'aviez rien à perdre, comme si tout déjà était perdu. L'intimidation sera la règle et non l'exception. Gagnez du temps, retardez la destruction et poursuivez la création, bien que vous puissiez faire le contraire. Ou alors ne le faites pas. Il n'y a aucune échelle sur laquelle vous pourriez compter. Dans la totalité du communisme, les êtres humains, quelle que soit leur définition, *peuvent* finir par décider collectivement et par solidarité mutuelle que le temps de l'autoanéantissement est désormais là.

—

Notes

- 1 Maurice Blanchot, « L'apocalypse déçoit », in: *L'Amitié*, Paris : Gallimard 1971, p. 123.
- 2 *Ibid.*, p. 122.
- 3 *Ibid.*, p. 125.
- 4 *Ibid.*, p. 122.
- 5 *Ibid.*
- 6 *Ibid.*, p. 126.
- 7 *Ibid.*
- 8 Jürgen Habermas, « Bewußtmachende oder rettende Kritik – die Aktualität Walter Benjamins », in: *Zur Aktualität Walter Benjamins*, ed. S. Unseld, Francfort-sur-le-Main : Suhrkamp 1972, p. 212. (Traduction anglaise : Jürgen Habermas, « Consciousness-raising or Redemptive Criticism – The Contemporaneity of Walter Benjamin », trans. Ph. Brewster et C.-H. Buchner, in : *New German Critique*, printemps 1979, p. 54).
- 9 Maurice Blanchot, « L'apocalypse déçoit », *loc. cit.*, p. 120.
- 10 *Ibid.*, p. 122.
- 11 *Ibid.*, p. 126.
- 12 *Ibid.*

—

Contributeur · ices

Cet article fait partie du Dossier « Échelles d'(in)finitude / Scaled (In)finitude », édité par Pierre Schwarzer & Marcus Quent